

- HEYWOOD, A. (2011). *Siyasi İdeolojiler* (çev: Ahmet Bayram, Özgür Tüfekçi vd.), Ankara: Adres Yayınları.
- MANNHEIM, K. (2002). *İdeoloji ve Ütopya* (çev: Mehmet Okyavuz), Ankara: Epos Yayınları.
- MUTLU, A. (2007). "Ekolojik Marx'ın Eleştirisi," [http://www.academia.edu/15418202/\\_EKOLOJ%20MARX\\_IN\\_ELE%9ET%20B0R%20B0S%20](http://www.academia.edu/15418202/_EKOLOJ%20MARX_IN_ELE%9ET%20B0R%20B0S%20) (Eriş. Tar.21.02.2017).
- ÖNDER, T. (2003). "Derin Ekoloji' Üzerine," s:95-111.  
<http://www.libertedownload.com/LD/arsiv/30-31/09-tuncay-onder-derin-ekoloji-uzerine.pdf>(Eriş.Tar.20.02.2017).
- PETER, F.E. (2004). (çev. ve haz.Hakkı Hünler), İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- STAUDENMAIER, P. (2012). "Faşist Ekoloji" (çev:Ahmet Atıl Aşıcı ve Sezgin Ata), <https://komunalizm.wordpress.com/2012/02/19/peter-studentmaier-fasist-ekoloji/>(Eriş. Tar.20.02.2017).
- SWIFT, G. (2007). *Su Diyanı* (çev: Aslı Biçen), İstanbul: Metis Yayıncılık.
- VINCENT, A. (2006). *Modern Politik İdeolojiler* (çev:Arzu Tüfekçi), İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- YAYLI H. (2006). "Mekanik Düşünceden Ekolojik Düşünceye: Yeni Bir İnsan - Doğa İlişkisi Tasarımının Doğuşu" s:67-82, file:///C:/Users/Ulrike/Downloads/6035-16469-1-SM%20(4).pdf ( Eriş. Tar.20.02.2017)
- ZEGERS, P. (2003). "Politik Ekolojinin Karanlık Yüzü" (çev: Nihat Bekler), s:69-80, [http://ekoloji.org/dergi/sayi3/07Ekolojinin\\_karanlikyuzu.pdf](http://ekoloji.org/dergi/sayi3/07Ekolojinin_karanlikyuzu.pdf)(Eriş.Tar.21.02.2017).
- ZIMMERMAN, M.E. (2011), *Heidegger/Moderniteyle Hesaplaşma: Teknoloji, Politika, Sanat* (çev: Hüsamettin Arslan), İstanbul: Paradigma Yayıncılık.  
<https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-metaphysics/> (Eriş.Tar.20.02.2017).

# ÇEVRE ETİĞİNİN DİLSEL BOYUTU -BİR ANALİZ-\*

LINGUISTIC DIMENSION OF ENVIRONMENTAL ETHICS

ŞENGÜL ÖZDEMİR\*\*

## ABSTRACT

At classical and modern times, environmental reality was interpreted in terms of monological language centered around environment or human being. To put it in a different way, at classical times, monological language signified sacred domination of environment on human consciousness, which was taken to be a sign of transcendent Being; in modern time, monological language has signified scientific and technological domination of human consciousness on environment. In my thesis, I propose a different idea as : relationship between human being and environment can be considered within dialogical language where tradition and scientific approach can be fused without any form of domination. This is possible when this relationship is considered in terms of the old Greek notion "kairos" and Gadamer's notion "fusion of horizons" in the context of ethics of facing each other.

**Keywords:** Reality, Kairos, Fusion of horizons, Dialogical language, Environmental

## ÖZ

Klasik ve modern dönemlerde çevredeki gerçeklikle ilişki, insanı veya çevreyi merkeze alan monolojik bir dil bağlamında yorumlanmaktadır. Bir başka deyişle klasik dönemde aşkın bir Varlığın işareti olarak çevrenin, insan bilincine; modern dönemde ise öznenin, bilim ve teknolojik bağlamda çevreye tahakküm ettiği monolojik bir dil söz konusudur. Bu sebeple Yunanca "kairos" ve Gadamer'in "ufukların kaynaşması" kavramları bağlamında çevreyle ilişkide çevrenin ve insan dilinin birbirlerine tahakküm etmediği, gelenek ve bilimin ufkunun kaynaştığı, diyalojik bir dil bağlamında yeni bir yorumlama imkânı sunulabileceği kanaatindeyiz.

**Anahtar Kelimeler:** Gerçeklik, Kairos, Ufukların Kaynaşması, Diyalojik Dil, Çevre

\* Bu makale "Çevre Etiğinin Dilsel Boyutu: Felsefi Bir Analiz" isimli Yüksek Lisans Tezini bağlamında ele alınmıştır.

\*\* Doktora Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslam Felsefesi

## Giriş

İnsan bilincinin çevresini tanımak ve anlamak için kullandığı dil<sup>1</sup> farklı zamanlarda farklı kelime ve kavramlardan oluşmaktadır. Bu dil, ifşa olan çevrenin gerçekliğini anlama çabasının içine doğduğu ortamı (Gadamer, 2008: 177) da oluşturmaktadır. Aynı zamanda bu anlama çabası esnasında çevrenin gerçekliği ontolojik tecrübeyle zamansal olarak yeniden kurulmakta ve şekillenmekte olan bir süreç (Tatar, 2007: 21) olarak dönüşmektedir. Bu perspektifte insanın çevresi, fiziksel mekânda kendi başına duran pasif nesnelere yığılı ya da sınırları matematiksel olarak belirlenebilecek bir geometrik alan olmayıp, insanın dilselliğinde, anlam dünyasının bir parçası olarak ifşa olan tarihsel bir görüş ufku ya da anlama zemini olmaktadır (Tatar, 2007: 26). Günümüzde insan bilinci, çevre kirliliği, türlerin yok oluşu, ozon tabakasının incilmesi, küresel ısınma vs. gibi anlam dünyasının bir parçası olarak ifşa olan çevresiyle ilgili temel problemleri anlama, anlamlandırma ve bunları çözebilme sorunlarıyla yüzleşmektedir.

Günümüzde yüzleştığımız bu tür yeni fenomenler, çevrenin insan dili üzerindeki etkisinin kontrol edilebilir ve öngörülebilir olduğu tezine karşı eleştiri zeminini oluşturmaktadır. Yani çevrenin insanın dilselliğinde nasıl bir anlam alanına sebep olacağına öngörülemez olduğuna işaret etmektedir. Bu durum geleneklerle taşınagelen çevreyi anlama çabasındaki dilin göz ardı edilmesi sorunuyla da insanı yüzleştirmektedir. Başka bir ifadeyle, günümüzde karşılaştığımız çevreyle ilgili temel problemler, insanın ontolojik ilişkisinde dilsellenen çevrenin etkisinin öngörülemezliği ve dilin diyalojik boyutunun göz ardı edilmesi sorunuyla insanı yüzleştirmektedir.

Çevre etiği ile ilgili dilsel boyutta yapmaya çalıştığımız felsefi analiz, hâlihazırda kurulmuş ve kurulmakta olan çevreyle ilişki tarzının dönüşmekte olduğunu gösterme amacı taşımaktadır. Çevre problemleriyle bu dönüşümün eşliğinde duran ve birçok araştırmaya konu olan çevre, hakkında soru sorulduğu esnada tam da sorunun kendisine özsel olarak tesir etmektedir (Heidegger, 2006: 8). Zira dünya çapında bir bunalım ve insanın geleceği için bir tehdit (Özdemir ve Yükselmiş, 1995: 67) olarak nitelendirilen bu problemlerin kaynağı, doğa tasavvurunda derin değişimler yaratan zihinsel/kültürel dönüşüm süreçleriyle ilişkilendirilmektedir (Önder, 2003: 16). Bu durum çevrenin, insanın kullanmakta olduğu dil ile ilişkisini ve bu dil üzerindeki etkisini göstermektedir.

1 “... dil ve gerçeklik, Heidegger’e göre birbirlerini karşılıklı aydınlatırlar; dünyadaki değişimler dildeki değişimleri zorunlu hale getirir; dildeki değişimler, dünya ile ilgili kavramaya muktedir olduğumuz şeyi etkiler (Wachterhauser, 2002: 236).”

Bu makale çevreyi beşeri (*techne*) ve doğal (*physis*) olanın karşılaşmakta olduğu bir gerçeklik alanı olarak ele alacaktır. İnsanın çevrenin bu gerçekliği ile ilişkisini farklı dilsel boyutlar eşliğinde yorumlamaya ve soru(n)laştırmaya çalışacaktır. Bu bağlamda yapılacak analiz kutsalın tezahürü, modern bilinç ve bu iki dilin ufkunun kaynaşması bağlamında sınırlandırılarak yorumlanacaktır. Çevre problemleri genel olarak Batı felsefesinin ya da dünya görüşünün sonuçları olarak değerlendirildiğinden, söz konusu dönemlerin analizinde çoğunlukla Batı felsefe geleneğine atıflar yapılacaktır. Çevre-insan ilişkisi sorununu çevre problemleri bağlamında değerlendirirken bu ilişki hakkında günümüz felsefi yaklaşımları bağlamında farklı ve yeni bir boyutta yorum konusunun imkânına dikkat çekilecektir.

### Kutsalın Tezahürü Bağlamında Çevrenin Dilsel İfşası

Klasik dönemde insan bilinci, mevsimlerin oluşumu, yağmurun yağması ya da sel, deprem vs. gibi olaylarda yüzleştikleri çevresel fenomenleri bazen bizzat bu fenomenleri tanrısalılaştırarak bazen de bütün bir evrenin kendisinden meydana geldiği, akıl, Tanrı, Küllî Ruh ya da Logos denilen “ilke”nin bir kıvılcımı olarak (Türkeri, 2005: 142-143) yorumlamaktadır.

Klasik dönemde vuku bulmakta olan fenomenlerin farklı yorumlamaları olsa da hepsinin ortak özelliği, insan bilinci çevresinde tecrübe ettiği şeyin gerçekliğini, kendi bilincinin ötesinde ifşa olan ilahi, gizemli, aşkın, mutlak Varlığın bir boyutu, tezahürü olarak yorumlanmasıdır. Yani ister taş, nehir vs. gibi bizzat fenomenin kendisini animizmde olduğu gibi iradelerle/ruhlarla donatıp (Arslan, 2006: 77) tanrısalılaştırarak olsun isterse de bu fenomenlere simgesel değer atfederek fenomenin ötesindeki tanrısal güce işaret ederek olsun çevresiyle çok boyutlu varoluşsal ilişkisini, insan bilinci, bu gerçekliğe göre yorumlamaktadır.

Aşkın, mutlak Varlığın bilincinin tezahürü olarak yorumlanmasıyla çevre, “var olan” gerçekliğin ötesindeki bu aşkın Varlıkla “açık uçlu” iletişimi mümkün kılan bir ortam olarak dil hadisesine<sup>2</sup> dönüşmektedir. Böyle bir iletişim ortamında insan çevreyi oluşturan gerçeklikle, varoluşunun anlamının belirginleşmesinde rol oynayan “olay” (Tatar, 2003: 79) boyutuyla yüzleşmektedir. Aşkın, mutlak Varlıkla konuşmada bir imkân olarak “olay” boyutuyla çevre, insanın karşısına beklemediği, öngörmediği şekilde direnen

2 “‘dil hadisesi’ tabiri, belli bir rivayet formu içinde dilin somutlaşmasına (belirlenmesine), bir gerçekliği ifşa etmesine, daha sonraki dil kullanımlarına etki etmesine ve sürekli bir referans (yorum konusu) haline gelmesine işaret eder (Tatar, 2001a: 179).”

bir gerçeklik olarak çıkmaktadır. Çünkü bu “olay”lar ile yüzleşen insanlar doğüstü bir varlıkla karşı karşıya olduğunu düşündüğü için bu güçlerin “olay”ların seyrini her an değiştirebileceğini düşünmektedir (Levy-Bruhl, 2006: 22). Bu mekânda cereyan eden her “olay”ın, aşkın Varlıkla iletişimi mümkün kılması yüzleşmekte olunan tüm fenomenlerin birer sembol haline dönüştürülmesiyle gerçekleşmektedir. Başka bir deyişle insan, güneş, ay, nehir, dağ vs. gibi çevreyi oluşturan fiziksel gerçekliği, kutsal olmayan deneyiminde, birer sembol olarak aşkın Varlığın işareti haline dönüştürmektedir (Eliade, 2009a: 428). Böylece insanın varoluşunu şekillendiren çevre, gerçekliğini ancak tarihsel süreçte, farklı “olay”lar boyutuyla birer sembol olarak kazanmaktadır.

Bu durumda insan bilinci için çevresindeki “şeyler birbirinden kopuk ve yalıtılmış şeyler olarak belirir (De Man, 2008: 164)”. Başka deyişle yüzleştiği aşkın, mutlak Varlıkla konuşmanın atmosferinde her fenomenin gerçekliği kendi biricikliğinin bir kereliğinde ifşa olmaktadır (Cassirer, 2005: 121). Mesela sel olayında bir “ceza”, yağmur olayında “bereket”, ölüm olayı sonrasındaki cennet tasvirlerinde olduğu üzere bir “vaat” olarak aşkın, mutlak Varlıkla iletişimin birer sembolü olarak “su” farklı “olay”larda gerçekliğini farklı boyutlarla kazanmaktadır. Bu nedenle insan bilinci, çevreyi oluşturan gerçeklikle illüzyon veya kurgusal bir mekân olarak yüzleşmektedir. Yani çevrenin fiziksel (*physis*) boyutu aşkın, mutlak Varlığın çeşitli tezahürleri olarak sembolik bağlamda kurgusallaşmakta ve bu yönüyle de önemini ikincil olarak sürdürmektedir. Bu kurgusallığı bir sembol olarak güneş, ay, nehir, dağ vs. gibi fenomenlerin gerçekliklerine, logos düzeyinde veya kavramsal düzeyde tam olarak dile gelemeyecek olanın özel bir form biçiminde dile gelmesi ve onun temsil edilmesi bağlamında birincil gerçekliğe göre anlamına kavuşması olarak değerlendirmekteyiz.

Bu yorumlamayla çevre, insanın kaderini etkileyen bir sürece dönüşmektedir. Bu dilsellikte çevre, insanı kendi kökenine sürekli olarak yakın tutmak ve kökeni ile arasında dinamik bir bağ teşkil etmek suretiyle kutsallık kazanmakta (Tatar, 2003: 79) ve bu sebeple de insan kendi kaderini daima çevreyle ilişkisinde öğrenmeye çalışmaktadır. Yani “olay” boyutuyla tecrübe edilen çevre, var olan her şeyin, insanın kendi tarihinin ifadesi anlamında aynı zamanda kaderinin insana bildirilmesi süreci olmaktadır. Mesela Hıristiyanlığın 1000 yılının arifesinde eskatolojik türde dehşet olaylarıyla birlikte her türden felaketler, salgın hastalıklar, açlık, uğursuz belirtiler (kuyruklu yıldızlar, ay ve güneş tutulmaları) vb. Hıristiyanlar tarafından işlenen

günahlarla açıklanmaktaydı (Eliade, c. III, 2009b: 108). Bu afetlerle, aşkın mutlak Varlık, insanların imtihan edilmesi veya günahlarının cezası olarak telostan uzaklaşması bağlamında insanlarla bizzat konuşmaktaydı.<sup>3</sup>

Böyle bir dilsellikte kutsalın tezahürü olan çevre, ilişkideki anlamı yönlendiren önemli bir faktör haline gelir. Bu bağlamda aşkın Varlığın bir boyutu olarak çevre, insanın üzerine gelen, onu büyüleyen, direnç gösteren, maruz bırakan olarak kendi mekânına sahiptir. Çevrede “mevcut an”da bir illüzyon olarak ortaya çıkan gerçeklik, insan bilincinin sürekliliğini ve bütünlüğünü parçalayarak onu mekâna ve zamana hapseder. Dolayısıyla bu süreçte çevre insan davranışlarını kontrol eden, yönlendiren, şekil veren bir güç alanı olmaktadır. Bu sebeple insan bu gerçeklik alanına hükmetmeyi onu kontrol altına almayı düşünmemektedir. Yani çevreyle “mevcut an”daki ilişkisindeki her şeyin anlamının böyle bir dilsellik içerisinde yorumlanmasıyla insan için “açık alan” ve “özgür hareket imkânı” (Tatar, 2001b: 47) kalmamaktadır. Bu bağlamda klasik dönemde oluşmakta olan dilsellikte yön bulma ve yol açmadaki belirleyici ve hâkim gücün çevreden gelmesi sebebiyle monolojik bir dil söz konusudur. Klasik dönemde çevreyle ilişkisinde bu monolojik dilin varlığı, bir güç ve iktidar alanı olarak çevrenin insan karşısındaki hâkimiyeti; insanın ise acizliği sonucunu doğurmaktadır.

Böyle bir tasavvurda insan çevreyle ilişkisinde kendini nasıl konumlandırmaktadır? Aşkın, mutlak Varlığın tezahürü bağlamında çevreyle sürdürülebilir bir ilişkide kendi bilinci hangi rolü üstlenmektedir?

Klasik dönemdeki insan bilinci, çevreyle sembolik dil bağlamındaki ilişkisini uyum içinde yaşama, onun dilini, yapısını bozmadan anlamaya çalışma olarak şekillendirmektedir. Gelenekle aktarılan bu sembolik dilde insanın “mevcut an”da karşılaşılan “olay”lara karşı kendi yerini tayin etmesi ve koruyabilmesi ritüeller sayesinde gerçekleştirilmektedir. Bu bağlamda ritüeller, kendisini kontrol eden güçle iletişimin mekânı olarak çevrede vuku bulan ve insan bilincinden bağımsız olduğu düşünülen, yok edilemez, geri çevrilemez, engellenemez “olay”a karşı kendi varlığını koruma istencinin tezahürü gibi görünmektedir. Aşkın, mutlak bir güç tarafından kuşatılmış olan ve insana çeşitli “olay”lar vasıtasıyla en beklenmedik anlarda kendisini hissettiren bu güç karşısında insan, bu durumun yol açacağı tehlikelerden korunmak için ne yapmalıdır? Bu bağlamda hasat ya da ürünün miktar olarak her zamanki düzeyine ulaşmaması, yeterince yağmur yağmaması gibi insan

3 “Evrenin hâkimi olarak Tann, gökte oturur ve varlığını veya istencini meteorolojik görüngülerle -şimşekler, gök gürültüleri, yağmur- dışa vurur (Eliade, c. I, 2007: 414).”

olanaklarının sınırlarını öne çıkaran beklenmedik kötü olaylarla karşılaşmalarında şeylerin gündelik düzenlerinin devamını sağlamak için ritüellere başvurulur. Bu bağlam bize, ritüellerle simgesel düzeyde taklit edilen doğa olayları ile çevrenin gerçekliğinin dolaylı olarak şekillendirilmeye çalışıldığını göstermektedir (Levy-Bruhl, 2006: 243). Bu dilsellikte ritüeller, kendi varlığına meydan okuyan sel, deprem vs. gibi olaylara hükmetme, müdahale etme yerine bu olayların işaret ettiği erek ve anlama boyun eğme, uyum sağlama yoluyla insanları çepeçevre kuşatmış olan ve yaşamlarını her an etkileyebilecek olan doğaüstü güçlerin varlığı ve eylemlerinden haberdar olmada (Levy-Bruhl, 2006: 19) ve şimdiye bir projeksiyon tutmada hayati öneme sahip bir deneyim sunmaktadır.

Fakat bu fenomenler “aşkın, mutlak Varlıktan hangi mesajı taşımaktadır? Muhatap alınan çevredeki “olay”lar ile Tanrı neye işaret etmektedir?” gibi kritik sorularla bizleri yüzleştirmektedir. Çok küçük yaşlardan başlayarak insanlar, çevresinde yüzleştikleri her bir “olay”ın ne anlama geldiğini, yaşamlarını ellerinde tutan bu görünmez güçlere karşı nasıl davranacaklarını, onları nasıl yola getireceklerini, yatıştıracaklarını, uzaklaştıracaklarını ya da yardıma çağıracaklarını geleneksel mitler, efsaneler, inançlar aracılığıyla öğrenmektedirler (Levy-Bruhl, 2006: 87). Başka bir deyişle mitler, efsaneler, masallar yani bu dönemdeki insanların zihinsel ve özellikle de duygusal yaşamlarının ayrılmaz bir parçası olan her şey kısaca gelenek, bir önceki kuşaktan teslim aldıkları çevreyle ilişkideki bu ortak mirası bir sonraki kuşağa teslim etmektedir (Levy-Bruhl, 2006: 83). Bu sembolik dilde işaret edilen şeyin ne olduğu sorusuna dönersek gelenek insana bu sembolik dili anlamada rehberlik etmektedir.

Klasik dönem boyunca çevreyle ilişkideki dilsellikte insan eylemleri çevreye taklit ve uyum çabası bağlamında çevrenin bir yorumu olarak şekillenmektedir. Bu süreç hâkim ve belirleyici güç olarak çevre tarafından belirlenmektedir. Yani ne yapması gerektiği öngörülen bir varlık olarak insan, bir belirlenmişlik/sınırlandırılmışlık içinde hareket etmektedir. Bu geleneksel anlatılar eşliğinde insan eylemleri çevrenin bir yorumu olarak belirlenmektedir. Çünkü geleneğin çevreyle öngörülemez ilişkinin taklit ve uyum çabası içindeki mevcut yorumlama tarzı, ilişkiyi farklı bakış açılarına taşımaktan alıkoymaktadır. Çevre basitçe ötekiliği ile kabullenilmiş ve insanın yeni tecrübelerini sınırlandıran şey olmaktadır. Çevreyle modern dönem olarak nitelendirilen ilişki tarzı tam da bu yorumun temel karakterine bir tepki olarak doğmaktadır. Peki, bu öngörülemez karakterin aşılması, bu dilsel dönüşümün gerçekleşmesi nasıl mümkün olmaktadır?

### Modern Bilinç Bağlamında Çevrenin Dilsel İfşası

Çevreyle ilişkiyi “açık uçlu” iletişim zemininde tutan kutsalın tezahürü bağlamındaki sembolik dilin en önemli kırılma noktası, modern profan rasyonel bilincin tabiatın ve ontolojiden (*kutsaldan*) kurtulmak ve özgürleşmek istemesi temelinde gerçekleşir (Tatar, 2003: 78). Modern dönemde insan bilinci, bilim etkinliğiyle her türlü tekil olaya değil ancak tekrar, süreklilik ve türdeşlik gösteren olaylara, yani olgulara yönelir; yani genelleştirme, tekrar, süreklilik ve türdeşlik gösteren “olay”lar “düzenli olgu” olarak adlandırılır (Özlem, 2013: 32). Bu dilde insan bilinci, yalnızca aynı kalan şeyler için formüller üretebilen mantık (Schrift, 2002: 19) sayesinde “olay”ları sistemleştirip genelleştirerek “olgu”lara yönelik yasalar ortaya koyarak, hipotezler ve kuramlar geliştirerek çevresini açıklama etkinliğine yönelmektedir (Özlem, 2013: 133). Böylece insan bilincinin tikeli tecrübesi hiçbir tarihsel unsur taşımayacak şekilde objektifleştirilerek (Gadamer, c. II, 2008: 119) “olay”lar içinde tecrübe edilen fenomenler “mevcut an”daki zamansal anlamından, ontolojik bağlamından koparılarak ontik olarak yorumlanmaktadır.

Kutsalın tezahürü bağlamındaki “olay”larda insan, Tanrı’nın ne dediğini anlama bağlamında mekânı kurgulasa bile bunu mantıksal bir zemine oturtmamaktadır. İnsan bilincinin, çevresinde “olay” olarak yüzleştiği gerçekliği ortak ve benzer yönlerden hareketle mantıksal kurgu zeminine oturtmasıyla çevre, “olgu” boyutuyla yorumlanmaya başlanmaktadır. Yani var olan gerçeğin ötesindeki bu aşkın Varlıkla “açık uçlu” iletişimi mümkün kılan “olay” boyutuyla çevrenin anlamını, artık “olgu” boyutuyla çevre almıştır.

Bu dilsellikte doğadaki olayların nedeni hala aşkın Varlık ise de insan bilinci, bu aşkın Varlığı kendi istek ve arzularını istediği an istediği gibi dile getirerek müdahale ettiği yorumunun aksine düzenli biçimde aracı nedenlerle eylemde bulunduğu şeklinde tasavvur etmektedir: “...vücut bulmakta olan her şeyin neden-sonuç ilişkisinin ışığı altında arz edildiği bölgede, Tanrı bile temsilci düşünmenin nezdinde kutsallığını ve yüceliğini, uzaklıklarını tüm gizemini yitirebilir. Tanrı nedenselliğin ışığı altında, bir nedene, causa efficiens’e düşebilir” (Heidegger, 1998: 33). Zira Tanrı’nın bir “causa efficiens” olması “mevcut an”daki çevreyle “açık uçlu” iletişim tarzının dönüştüğü en temel noktalardan birini oluşturmaktadır. Çünkü “olay”ların açıklanmasında insan bilincine eşlik eden mantıksal açıdan çelişkisiz neden-sonuç kategorisi, çevreyi insan eylemlerinden bağımsız ve kendi içinde zorunlu bir düzen ve yasallığa sahip bir doğa tasarımı (Özlem, 2013: 34) olarak olgusal boyutuyla ön plana çıkarmakta ve insana gerçeklik karşısında özgür hareket etme imkânını sunmaktadır.



Artık insan ayırıcı bir yeti olarak gördüğü aklıyla Tanrının evrene koyduğu bu neden-sonuç ilişkisini mantıksal kategoride keşfetmeye çalışmaktadır. Bu zeminde insan bilinci, Tanrının ne dediği sorusu yerine Tanrının koyduğu düzeni keşfetme çabasına girişmektedir. Bununla birlikte artık şeyler kendi ötesine işaret eden şeyler değil, kendi konum ve sınırları dâhilinde şeyler olmakta ve sembolik ifadeleri kaybolmaktadır.

Böylece Ortaçağ boyunca hem dinî hem felsefî söylemde kuvvetlice yer edinmiş olan akıl ile Tanrı arasındaki bağın koparılmasıyla modern dönemde tehlike olarak görülen çevrenin “açık uçlu” iletişim (Tatar, 2003: 75) karakteri de dönüşmüştür. Descartes ile ifadesini bulan özne-nesne ayırımından hareket eden metodolojik bir tutumla dünyadan soyutlanmış özne, çevresini aklı ile sınırları matematiksel olarak bilinebilecek geometrik bir alan olarak yorumlamaktadır. Artık öznenin dünyası her şeyin açık bir kurgu kazandığı, görüntülerle varlığın birbirine dolaşık örgülerinin çözüldüğü donup kalmış saydam bir dünya haline gelmiş ve bu dünyada varlığın, *physis*'in oyununa yer kalmamıştır (Akdeniz, 2006: 29). Böylece doğanın öngörülemez ilişki biçiminin de kesin olarak dönüştürüldüğü varsayılmıştır.

Bu düşüncenin eşliğinde sürpriz ve öngörülemez vasıflarını yitirerek tuzağa düşürülebilir kıvama gelen çevrenin gerçekliği, insanın kaderi olan, yön gösterici etkisini kaybetmekte, böylece insan bilinci için “açık uçlu” iletişim zemininin dönüştüğü yeni bir dili oluşturmaktadır. Bu bağlamda modern dönemde oluşmakta olan dilsellikte yön bulma ve yol açmadaki belirleyici ve hâkim gücün insan olması, insanın çevre karşısındaki hâkimiyeti; çevrenin ise suskunluğu sonucunu doğurmaktadır. Yani doğa, sahip olunan edilgen bir “şey” durumuna düştüğü anda insanla doğa arasındaki ilişki güç ilişkisine (Erzen, 2006: 75) dönüşmüştür. Bu durum klasik dönemin tam aksine öznenin tek başına konuştuğu yeni bir monolojik dilin doğmasına sebep olmaktadır. Peki, bu monolojik dil içerisinde insan eylemlerine anlam kazandırma ve onu yönlendirmede temel zemin nedir? İnsan hangi yeni kavramlardan hareketle çevreyle ilişkisindeki eylemlerine yön vermektedir?

Modern dönemde insan bilinci akıl, matematik, mantık vs. gibi kategoriler eşliğinde öngörülebilir, hesaplanabilir bir alan olarak çevresiyle ilişkisini “teknik” aracılığıyla şekillendirmektedir. Bunun için “dünyanın bir resme dönüştürülmesinin olanaklarını kendisinde taşıyan teknik, bilimi öncelemiş ve doğaya bir meydan okuma aracına dönüştürülmüştür (Aşkın ve Durgun, 2011: 42)”. Modern dönemde ilerleme kavramı ise “mevcut an”daki eylemlerin yeni eleştiri zemini olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda teknik,

ilerleme kavramının somutlaşma zemini; bir nevi eylemlerin formlaşma süreci ya da vücut bulma imkânı olmaktadır

Bu yeni dilsellikte çevreyi oluşturan gerçekliğin, teknik kavramı eşliğinde sürekli olarak farklı şekillerde kurgulanabileceği varsayılmaktadır. Fakat bu kurgularda insan, kendi kaderini öğrenmeyi ve eylemlerini sorgulamayı değil mekânı kendi ihtiyaçlarına hizmet etmesi için yeniden ve sürekli olarak daha iyi bir şekilde yaratabilmeyi arzu etmektedir. İlerleme kavramı bu yorum perspektifinde yeni teknolojilerin ve daha karmaşık üretim işlemlerinin geliştirilmesi ve daha fazla kaynağın kullanılması; insanın zorluklarla savaşıma ve sorunları çözmede kullandığı büyük yaratıcılığı ve kapasitesi; çevreyi denetim altına alma ve değiştirme gücünün artması olarak nitelendirilmektedir (Poting, 2000: 347). Böylece ilerleme kavramının eleştirisinde farklı perspektiflerden kavranma çabasında çevre, metafor olarak yorum konusu olmaktadır. Çünkü doğanın nasıl kontrol edilmesi gerektiği hususunda bir aracı olarak tekniğin eleştiri zeminini oluşturan ilerleme kavramı, çevreyi oluşturan gerçekliğe, insan bilincinin bakageldiği yönden farklı yaklaşım tarzlarını gerekli kılmaktadır.

Bu sebeple teknik, insanın doğal eksiklerini giderme ihtiyacının bir ürünü olarak modern dönemde yer edinerek (Özlem, 2002:2) canlı ve cansız tüm karmaşık sistemlerin denetleneceği ve yönetileceği insan merkezli (Bal, 2013: 48) bir dilin kurgulanma zeminini oluşturmaktadır. İşte bu dil bağlamında teknik, insanın gerçekliği istediği gibi şekillendirmesi, kendi mekânını açması için yeni bir kurgulama tarzı olmaktadır. Ussal bilincin en yüksek formu olarak değerlendirilen teknoloji (Bal, 2013: 48) ile doğa, öyle kesin bilinebilir ve keşfedilebilir sınırlar içerisinde yorumlanmıştır ki tıpkı klasik dönemdeki Tanrının aklının yansımasında illüzyona dönüşmesi gibi modern dönemde de insan aklının bir illüzyonu halini almaktadır. Böylece mantık ve matematiksel dilin eşlik ettiği bilimsel düşünce, insanı özneye düşünmeyi tasarımılamaya indirgeyerek dünyayı karanlığa gömen metafizik düşünceye tepki olarak teknolojiyi (Bal, 2013: 49) çevreyi anlama ve yorumlamada yeni bir monolojik dilin temel zemini kılmaktadır.

Böylece doğa, elden geldiğince yararlanılması gereken bir nesne gibi algılanmaktadır (Rilke, 2000: 44). Bu sebeple modern dönemde eylemlerin tercih kriteri “çıkarların” azami tatmin edilmesi (Shils, 2002:154) olmakta ve değerlerin nasıl ve hangi ölçüde korunacağında insan çıkarları belirleyici olmaktadır (Evkuran ve Günal, 2010: 183). Artık insanın çevresindeki şeylerin doğru ya da yanlış olma konusundaki yargı merkezi öznenin bilinci, aklıdır.

Aydınlanma döneminde genel bir kabul gören bu yaklaşım sebebiyle doğayı anlamadaki etkisi ve gücü sarsılan dinin, geleneğin, mitin dili kötü ve köleleştirici olduğu savıyla yok sayılmaktadır (Özel, 2007: 215-216). İnsan aklı, bilimsel dil bağlamında şekillendirmeye çabaladığı eylemlerini “mevcut an”-da pratik ortamın sınırları içerisindeki ilişkiler ağında açığa çıkan ve fark edilen faydası doğrultusunda yönlendirmektedir. Bu da ilerlemenin ana amacının bireyin yararı/faydası doğrultusunda şekillenmesine neden olmaktadır. Böylece özne olarak insan, yüzleştiği varlığın hakikatini, kendi yarar kavramı çerçevesinde temellendirdiği için varlığın hakikati, varlığın kendisinin değil, kesinlikle bilinen şey olarak tasarımına indirgenmiş olması sebebiyle varlık tüm değerini kaybetmektedir. Artık doğa, yalnızca doyumsuz insan tutkularının ve çıkarlarının bir sömürü nesnesidir (Erkızan, 2005: 172).

Bu sebeple çevre, insanın kendi kaderini öğrendiği, kendi eylemlerine döndüğü yer değil, kendi kaderini kendi çıkarları için yeniden inşa ettiği bir gerçekliktir. İnsanın çıkarının ne olduğunu, insan için iyi ve kötünün ne olduğunu söyleyen gelenek ve telos olmadığına göre çevredeki eylemlerin değeri, bireyin faydasına göre iyi ve kötü olarak şekil almaktadır.

Kutsalın tezahürü bağlamında insanın eylemlerinin refleksiyon alanı olan çevre, ilerlemeci ve rasyonel dil içerisinde artık bireyin amacına sınırsız hizmet etmeye yarayan kaynaktan öte çok fazla bir değere sahip değildir. Böylece insan, kendi eylemlerinden bağımsız işlediğini varsaydığı doğa yasaları sebebiyle kendi eylemlerine yönelik eleştiri zeminini de kaybetmiştir. İnsanın, bilim ve teknik sayesinde ulaştığı tasarımlama gücüne karşı kendi eylemlerini çevrenin dili bağlamında makul bir refleksiyon konusu yapması ne derece mümkündür? Çevre sorunlarını çözümlemede elzem olan bu boyut, hangi kavramlar eşliğinde insanların her-günlük-lüğüne dâhil olabilir?

### **Sanat Tecrübesi Arabuluculuğunda Diyalojik Bilinç ve Çevre İlişkisinin Yeniden Yapılandırılması**

Çevremizde yüzleştiğimiz gerçekliğin ne olduğuna ilişkin, klasik dönemde geleneğin, modern dönemde ise bilimin kılavuzluğunda düşünme formları söz konusudur. Başka bir deyişle çevrenin nasıl, ne tür gerçeklik olduğu, ne anlama geldiği sorusu, klasik dönemde mit, din, geleneğin dili ile “olay” boyutuyla kutsalın bir tezahürü olarak; modern dönemde ise bilim dili ile “olgu” boyutuyla insan bilincinin bir nesnesi olarak yorumlanmaktadır. Her iki dönemde de çevrenin ne tür gerçeklik olduğu sorusuyla çevre,

kendi gerçekliğinin ötesinde bir sembol ya da metafor olarak daima illüzyon veya kurgusal bir boyut ile yorum konusu olmaktadır.

Her iki dönemde de kurgusal bir dile konu olan çevre, günümüzde bilimin ve geleneğin iki ufkunda nasıl, ne tür gerçeklik olarak ifşa olmaktadır? Farklı bir açıdan sorarsak bilimin ve geleneğin iki ufku içerisinde tecrübe ettiğimiz çevrenin gerçekliğiyle otantik bir yüzleşme ne olabilir? Ya da çevremizde tecrübe ettiğimiz gerçekliğin “ne”liğini kavramada önemli bir role sahip doğal (*physis*) boyutu beşeri dünyaya (*techne*) kendisini nasıl açmaktadır?

XX. yüzyılın başlarında Husserl’in varlığın “ne”liği sorusunu, fenomen/görünüş olarak cevaplandırması (Kılıç, 2004: 65) ve bu cevabın Heidegger tarafından “Varlığın anlamı nedir? olarak soru(n)laştırılmasıyla çevrenin gerçekliği illüzyon veya kurgusal bir dile konu olmaya direnç göstermektedir. Çünkü bu dil bizi Heidegger’in iddiası olan Varlık ile düşünme arasındaki ilişkinin göz ardı edilerek bir Varlık tanımlaması problemi ile yeniden yüzleştirmektedir. Gerçekliğin “ne”liğine dair bu yüzleşme, *physis* ve *techne* boyutunun tekrar birbirine aitliği ve karşılıklı diyalogu içerisinde, bu iki boyutun kaynaşma sürecinde, ortaya çıkmaktadır. Bu yüzleşmede tabii/doğal (*physis*) olanın ne olduğu ise bize kendini, bizim herhangi bir şeyi üretme (*techne*) yeteneğimizin sınırlayıcı formunda, ancak burada, dolaylı olarak açar (Held, 2013: 3).

Bu yeni yorumlama tarzı Gadamer’in kavramsallaştırması ile ufukların kaynaşması şeklinde açıklanabilir. Bu yorum, gelenek ve bilimin iki ufkunun, dil hadisesi bağlamında diyaloga girerek gerçekliğin her iki boyutunun kaynaştığı fakat birbirine de indirgenemediği yeni bir yüzleşme imkânını sunmaktadır.

*Physis*in kendini açış ve ışığa getiriliş imkânı olarak *techne*<sup>4</sup> ile kaynaştığı bir ortam olarak dilin bu iki ufkunda çevrenin anlamı “anlatı”laşır. *Techne* ve *physis* ufkunun kaynaştığı noktada çevrede yüzleştirdiğimiz gerçekliğin “anlatı”sı gelenekle, şimdiye değin ilk önce dünya, diğer insanlar ve Tanrı ile uzun ilişki tecrübesinin taşıyıcısı olarak (McClean, 2004: 35) aktarılır. Bu “anlatı” ile iki dünya, *techne* (beşeri) ve *physis* (fizik), arasındaki bir “karşılaşma”nın tecrübesi tezahür ediyor görünmektedir. Klasik ve modern dönemlerde tek taraflı ele alınmış görünen “çevreden insana” ve “insandan çevreye” anlayışının aşılması, bir bakıma insanın dünyası ile çevrenin dünyası arasındaki kaynaşma süreci bu “anlatı”lar eşliğinde görülebilir.

4 “Techne imal etme olarak değil de açığa çıkartma olarak varlığa getirmedir (Heidegger, 1998: 18-19).”

Çevrenin her iki ufkunu içinde barındıran ve görünür kılan “anlatı” boyutunda çevre problemleri nasıl yorumlanabilir?

Günümüzde yüzleşmekte olduğumuz çevre problemleri insan bilincini zorlayıcı ve sınırını gösterici bir etken olarak hakikat tecrübesinde kendine yer edinmektedir. Başka bir deyişle bu problemler, gerçeklikle rasyonel ilişkisindeki sınırlılıklarıyla insanı yüzleştirmektedir. Bu durum sonluluğun/sınırlılığın tecrübesi olarak, insanı yeniden düşünmeye zorlamaktadır (Arslan ve Yavuzcan, c. I, 2008: XVII). Bu sınırlılığı fark eden insan için doğal (*physis*) boyutuyla çevre muhatap haline gelir ve yüzleştiği şeyin ne dediğinin, onun konuşmasının bir değeri olur. Bu durum ise doğanın dik-kate alınmasını isteyen ve değerini ön plana çıkaran çevre felsefesinin temel zemininin (Des Jardins, 2006: 258) sağlanması anlamına gelir. İşte bu nokta bize gelenekle gelen birikimin önemini gösterir. Zira insan bilinci, “mevcut an” içinde neyin doğru olduğu konusunda gerçekliğin, gelenek içindeki dile gelişine ihtiyaç duyar ve onunla nasıl konuşması/eylemesi gerektiği konusunda tecrübe edilmişliğe yönelir.

Fakat ufukların kaynaşma noktasında gelenek, kendini anlarken bulduğu ön yargılarını test ettiği, kendi kendini kavrayışının sınırlarını ifşa ettiği ve “sürekli yeni anlam imkânlarını açacak tarzda (Kisiel, 2002: 186)” bir kavrayışı sunar. Dahası geleneğin böyle bir imkân olması, kendi ilgi ve yönelimleri ışığında kavranan şeyleri başka önyargılar ışığında bize sunarak “şeylerin kendilerine” daimi referansta bulunması (Kisiel, 2002: 186) ile mümkün olur. İşte gelenek, sunduğu bu imkân dâhilinde insan bilincini, “arapta (*in-between*)” mevzilendirir (Kisiel, 2002: 187). Bu durum gelenekle gelen tecrübenin insanın “mevcut an”ına sunulmasıyla orada ve burada aynı zamanda bulunma fırsatı (Kisiel, 2002: 191) olarak insan bilincini bir gerilim sürecine taşır. Bu süreçte insan bilinci, tarihsel tecrübenin sürekli hatırlatmasıyla yüzleşir. Bu durumu Tatar (2004: 429) şu şekilde ifade etmektedir: “

*Bu yüzleşme esnasında kişi eski ve yeni arasındaki ayrımın eşiğinde durduğu-  
nu daha iyi fark eder. Eski ile yeni arasındaki bu buluşma esnasında hem eskinin  
direnci hem de yeninin ne tür alternatifler sunabildiği test edilir. Bu karşılıklı  
test ve diyalog esnasında anlayan kişi kendisini ve dünyayı daha farklı gözlerle  
algılama fırsatını yakalayabilir.*

Böylece araptaki insan bilincinin gerçekliğe dair sahip olduğu cevaplarının sorulaştırılarak bir “soru-cevap diyalektiğini (McClean, 2004: 37)” gündeme taşır. İşte çevre problemleri, modern dilin gerçekliğe ilişkin insan bilincine sunduğu kesin cevaplarının sorulaştırılmasına ve gerçekliğe yer açılmasına ve onunla ilgili söylenmeyene kulak verilmesine imkân tanımıştır. Bu

durumda gelenek, klasik anlamdaki insan bilincinin taklit ve uyum çabası ve kendini gerçeklik karşısında belli sınırlamalarla/yerleştirmeyeyle anlama imkânını değil bizzat geleceğin tasarımıyla ilgili konusunu mevcut andaki doğru eylemin uygunluğunu keşfetmesi/test etmesi için bir imkândır. Bu durumda geleneğin gerçekliği zamansal olarak açmasıyla (McClean, 2004: 32) mevcut anda geleceğe yönelik bir projeksiyon mümkün olmaktadır. İnsan bilincinin gelenekle böyle bir ufukta karşılaşmasını mümkün kılan ortam ise dildir. İşte bu ortamda çevreyi oluşturan gerçekliğin her iki (*physis* ve *techne*) boyutunun kaynaştığı fakat birbirine indirgenemediği noktada çevre, geleneğin ve bilimin iki ufkunda “anlatı” karakterine bürünür. Artık bir “anlatı” olarak gerçeklik, ne *techne*<sup>5</sup> ne de *physis*’e indirgenemez. Bu dilde insanın görüş ufku (*techne*) ile doğal (*physis*) olan birbiriyle kaynaşmış bir halde ve sınırları kesin biçimde ayrılaştırılmayacak tarzda diyalog halindedir. Böylece ufukların kaynaşması noktasında dile gelen gerçeklikle ilişki, klasik veya modern dönemdeki gibi monolojik bir dile imkân tanımaz. “Anlatı”, bu iki ufkun kaynaşma noktasında yer alarak gerçekliğin “ne”liğine<sup>6</sup> dair açığa çıkışa ve kendini gösterişine şahitlik etmektedir. Böylece bireysel bilinç, “anlatı” boyutunda çevreyi oluşturan gerçekliğe dâhil olmaktadır. Bu “anlatı” formu atasözleri, dârb-ı meseller, kıssadan hisse hikâyelerinde olduğu gibi insanın doğayla ilişkisinin binlerce yıllık yaşam deneyimlerine ve bunlardan oluşan düşüncelerine dayanır (Kısalıoğlu ve Berkes, 1993: 13). Zira “anlatı” olarak dile gelen gerçeklik, beşeri olan (*techne*) ile doğal (*physis*) olan arasında bir kavşak noktasında ifşa olur.

Böyle bir diyalog dâhilinde gerçeklikle yüzleşme, çevre sorunları karşısında üretken bir çözüm çabasına katkıda bulunur. Dahası böyle bir yüzleşme, insanın gerçekliğe nüfuzunu güçlendirerek gerçekliğin şekillenmesinde acziyeti bir tarafa, aktif rol almasını sağlar. Bugünkü çevre sorunları karşısında çevre merkezli yaklaşımların çözüm çabaları dikkate alındığında bu acziyetle ne demek istediğimiz daha anlaşılır olur. Mesela problemler karşısında çözüm için sunulan kötülük yapmama (*nonmaleficence*), karışmama (*noninterference*), sadakat (*fidelity*) ve onarımcı adalet (*restitutive justice*) (Des Jardins, 2006: 280) kavramlarının eşliğindeki “hiçbir canlıyı incitmeyeceksin” ilkesi öyle bir noktaya taşınır ki insanın barınma, tedavi, beslenme gibi

5 “O halde, kökeninde *techne* yaratıcı bir edimdir ve yaratmak tanıdık olmayana ilişkindir. Tanıdık olan ile tanıdık olmayan arasındaki salınım, bir şeyin açığa çıkışının olanağı iken, o şeyin başka bir şey olarak açığa çıkışının olanaklılığının korunmasının da olanağıdır (Anlı, 2009: 94).”

6 “Akademik felsefe diliyle “öz” bir şeyin ne olduğudur... nelik, öz sorusunu yanıtlar (Heidegger, 1998: 37).”

temel ihtiyaçları konusunda ciddi sıkıntılar oluşturur. İnsanı klasik dönemde olduğu gibi pasif bir noktaya, insanın aciz kaldığı monolojik bir dile taşır. Dahası insan bilinci ile çevrenin doğal (*physis*) boyutu arasındaki ilişki asgari düzeye indirilerek modern dönemdeki insanın tasarımlama gücünün yok sayılması söz konusu olur. Bu duruma bir eleştiri olarak diyalojik dilin imkânı, gerçekliği hem teorik düşünmenin eşliğinde mevcut andaki şeyi muhatap almayı gerektirirken hem de insan kendi varlığını mevcut an içerisinde bir kurban olarak sunmaz. Aksine aktif olarak mevcut ana dâhil olur ve inşa edici bir rol üstlenir (Wright, 2002: 89). Bu sebeple çevreyi oluşturan gerçekliği anlama ve açıklama gayreti dile bağımlı olarak gerçekleşmekte ve diyaloğu gerektiren böyle bir dil de herhangi bir merkez noktası kabul etmemektedir. Bu merkeziz olma durumu gerçeklikle ilişkinin ‘açık uçlu’<sup>7</sup> olarak sürdürüldüğünü göstermektedir.

Bu nokta, insan bilincini hem klasik dönemdeki özne-nesne ayırımından önceki kavrayışa götürerek çevrenin muhatap kabul edilmesine sebep olur hem de ondan farklı olarak insan bilincinin kendi kendini kavrayışını gösterir. Bu durum ise insan bilinci ve çevre arasındaki ilişkinin ‘açık uçlu’ diyalojik boyutunu ile mümkündür. Yani klasik dönemde çevreyi hâkim kılan geleneğin dili ile modern dönemde özneyi hâkim kılan bilimin dilinin eşliğinde bulunduğu farkına vardırıan ufukların kaynaşması kavramını anlamlı kılar. Bu diyalojik bilinçte insan mevcut andaki tecrübesini, tecrübe edilmiş olanın ışığında görmeye çalışır. Fakat aynı zamanda geleceği tasarımı, geleceği şimdide inşa gayreti içinde mevcut bağlamda tutuklu olma ve taklit yoluyla eylemlerini şekillendirmekten kendini alıkoyar. Klasik dönemden farklı olarak bu iki ufkun kaynaştığı noktada tarihsel bir varlık olarak yeri ve “ne”liği ile tanımlanmış ve belirlenmiş olmayan insan, yeni olanı, *techné* ile *physis*in, bu iki ufkun karşılaştığı noktada, tarihsel olarak açıldığı “anlatı”sallığı içerisinde karşılayabilir ve onunla yüzleşebilir. Bu tavır içerisinde fiziğin/*physis* en temelde ne olduğu sorusu da ancak bizim üretme yeteneğimizdeki sınırlılığımızla bağlantılı olarak kendini ifşa eder.

Dilsel bir boyuta taşınan ve ufukların kaynaşması olarak “anlatı” karakterindeki çevreyi oluşturan gerçeklikte insan eylemlerinin yönlendirilmesi ve şekillenmesindeki temel zemin nedir? Bu yüzleşmede doğal olanla (*physis*) beşerî olanın (*techné*) bu iki ufkunun kaynaşma sürecinde insan eylemlerini görebilme ve değerlendirmenin, ya da varlık ile düşünmenin birbirine

7 “Ahlak sorusu en özlü anlamını, ortak iletişimin açık uçlu karakterinin farkına vardığımızda açığa çıkar. Zira ahlak, her şeyden önce bir açık uçlu iletişim içinde var olabilir ve ancak bu açık uçlu iletişim esnasında gerçekleşen eylem, ahlakilik özelliğine sahip olabilir (Tatar, 2013: 5).”

aitliğini ifşa edecek, bu kökensel bağı gösterecek temel zemin ne olacaktır? Başka bir açıdan sorarsak doğal olan (*physis*) ile beşeri olanın (*techne*) kaynaşma süreci olarak gerçeklikteki insan eylemlerinin ifşa olma biçimi nedir?

Çevreyle diyalojik ilişkisinde doğal olan (*physis*) ile beşeri olanın (*techne*) kaynaşma sürecine sanat tecrübesi bağlamında tanıklık edebiliriz. Başka bir deyişle sanat tecrübesi bize gerçeklikle ilişkinin dilde ifade edilme/açığa çıkma imkânlarını sunmaktadır. Zira sanat eseri daha çok kutsallığıyla korunan dünyayı (Gadamer, c. I, 2008: 211) tıpkı bir hatıra gibi geçmişin kaybolup gitmeyen bir parçası olarak, geçmişini bizim için şimdiye taşıyarak (Gadamer, c. I, 2008: 215), gerçekliği taklit veya salt kendi görüş ufkuumuzdaki tasarım olmaktan çıkarır ve ahlaki bakımdan belirlenmiş varoluşu dâhilinde insana orijinal olarak “kendisiyle yüzleştirme (Gadamer, c. I, 2008: 70)” fırsatını sunar. Dahası gerçeklikle ilişkisi bireysel boyutta zamansal/sınırlı olarak ifşa olan insan bilincinin hayat tecrübesini anlamının sürekliliği noktasında da sanat kavramı yer almaktadır. Böylece çevreyi oluşturan gerçeklik, sanat tecrübesinde, kairos (Freier, 2014: 2-4) olarak, insanın karşısına en güzel ve doğru olanı eyleme fırsatı, yani belli bir zaman-mekân diliminde insanın en uygun konuşma ve eylem fırsatlarını fark edebilme imkânı olarak dile gelmiş olur.

Sanat tecrübesinin orijinal bir yüzleşme fırsatı olması, insan bilincini daima kendi ufkunun sınırlılığıyla ve farklı ufuklarla yüzleştirerek onu sürekli bir diyalog ortamında tutma imkânı sunmasındandır. Bu diyalog ortamında sanat, insanı geçmiş ve geleceğin eşiğinde tutup insana daima açıklığını hatırlatarak “mevcut an”ın otantik<sup>8</sup> olarak görülme ve üretilme/ ifade edilme imkânı olarak karşımızda durur. Zira sanat eseri ile şeyleri/varlığı kesin sınırlar tarafından belirlenmiş hiyerarşik bir kavram düzenine oturtmaktansa varlığın pratik ortamın getirdiği farklı ilgi ve yönelimlerle zamansal boyutta çeşitlenen farklı boyutlarının kavranışına tanık oluruz. Bu kavrayışta sanat eseri, tarihsel tecrübenin akıp gittiği mecradaki mevcut anın kuşatılmışlığı ve dayatmasına maruz kalan öznel/bireysel bir hissedişin tezahürleri olmaktadır. Yani sanat “bu dünyada oluşla ilgili kişisel tecrübeyi ön plana çıkaran tarihi bir yüzleşmedir (Palmer, 2008: 37)”. Bu durum Rilke tarafından şu şekilde ifade edilir: “Gerçekten insan ve doğa birbirinden habersiz yaşar yan yana, resimde, mimaride, senfonide, tek kelimeyle sanatta adeta birbirleriyle yüz yüze gelir, kâhince bir doğru’da buluşur, birbirine yaslanıp omuz verir, sanki birbirini bütünleyerek sanat yapıtlarının özündeki o kusursuz birlik

8 “Bu bağlamda *Noein* Varlığın otantik kavramak / anlamak olarak düşünmesidir. Bu, insanın belirlenmiş bir yetisi olarak ‘akıl’, ‘zihin’ vb. kavramlarla karşılanabilecek olan bir öznelik değildir. Kavrama/anlama olarak düşünme, insanın tam olarak varlığa geldiği ‘yer’, ‘açıklık’tır (Anlı, 2009: 96).”



ve bütünlüğü sağlar (Rilke, 2000: 45-46)”. Aynı zamanda insan bilincinin sürekliliği noktasında varlığın ve “olay”ın bütünlüğü ile ilişki kurulmasını sağlayan bu tezahürler, bireysel hissedişin kendi kendisinin bilgisinin taşıyıcısı konumunda yer alır. Bu bağlamda sanat eseri, geçmişin mirasını taşır ve bize kendimizi gösterir (Antakyalıoğlu, 2012: 2). İnsan bilincinin gerçeklik içerisindeki durumunun, tabiri caizse resmedilme biçimi olarak sanat, insan eylemlerini anlamlandırmada temel bir zemin haline gelmektedir. Bu perspektiften sanat tecrübesi bir yandan insan bilincinin “yaşanmış tecrübelerinin ifadeleri (Palmer, 2008: 154)” iken diğer yandan tarihsel bir varlık olarak gerçekliğin kuşatılmazlığını tecrübe edişini/deneyimlemesini gösterir. Böylece hem insan bilincinin sınırlılığını gösterir hem de bu sınırı görünür kılarak onu aşma imkânını sunar. Bu durum sanatsal bir forma bürünen bireysel basiretin/vizyonun<sup>9</sup> dil vasıtasıyla insanın karşısına, kendinde varolan ve kendinde anlam taşıyan bir şey olarak, bilfiil varolan nesnel bir şey olarak çıkmasıyla (Cassirer, 2011:100) mümkün olur. Başka bir deyişle sanat eseri insanın kendi kendisini kavrayışının sınırlarını ifşa etmesi, kendisini tarihsel birikimle anlamlandırma eylemidir (Gadamer, c. I, 2008: 133). İşte sanat eseri bu farklılığın farkına varma ve bu kavrayışın somutlaşma durumu olarak bizi etkiler ve özel bir görme biçimi olur.

Dahası sanatın özel bir görme biçimi olması, tarihselleşen insan tecrübesini deklare ederek/aktararak insan bilincinin sürekliliğini kavramsal boyutun ötesine taşınmasından kaynaklanır. Tümellemeye tekil tecrübenin kavşağında bulunan her iki dünyanın kesişim noktasındaki tarihsel bilinci nesnelleştirerek gerçekliğe kavramsal olmayan bir yer açmasıyla ayrıcalıklı bir görme biçimi olur. Çünkü insan varlığının temel şekilleri olan “anlamak” ve “yorumlamak” (Palmer, 2008: 73) noktasının her ikisine eşlik eden ve her ikisini ifşa eden sanat eseri, onu yapana değil, hayatın kendisine işaret eder (Palmer, 2008: 155). Böylece sanat tecrübesi bir yandan bireysel bilincin ve bireysel bilinçte yeniden anlamlandırılan tarihsel bilincin ifadesi olan anlamı taşıırken, diğer yandan bu iki bilinci yabancılik durumundan kurtarma ve birbirleri için anlaşılır kılma çabasını mümkün kılan yorumlamaya konu olarak anlamın sürekliliğini sağlayan bir fırsat sunar.

9 “Büyük sanat eserlerinde bir vizyon [ein Geistiges], onu oluşturan şair, sanatçı veya yazardan serbest kalmaktadır [sich loslöst] ve orada anlatanın uydurma ihtimali bulunmamaktadır. Aslında hiçbir büyük sanat eseri, onu yapmanın içsel varlığına [geistigen Gehalt] yabancı bir olguyu yansıtmaya çalışmaz. Gerçekten, onu oluşturan hakkında bir şey söylemek de istemez. O, belirlenmiş gözükken bir kalıntı olarak orada durmaktadır...(Palmer, 2008: 154-155).”

Bu perspektifte ufukların kaynaşması noktasında varlığa gelen/duran sanat eseri, hakikatin tezahüründe nesnenin zaman üstü özdeşliği fikri yerine mevcut anın belirlenmişliğini (söylenen) ve geleceğin belirsizliğini (henüz söylenmemiş) beraberinde taşıyan özdeşliğin zamansallığı (Tatar, 1999:102) fikrini ifşa etmektedir. Zamansallık fikri, gerçekliğin bizim kontrol ve tahminlerimizin ötesinde sürpriz bir vasfı olduğunu ima etmektedir. Gerçekliğin bu sürpriz vasfının ifşası sanat zemininde dile gelmekte ve gerçeklik insan bilincinin görüş ufku girmektedir. Bu zeminin akıp gittiği meca Heidegger'in deyişiyle insanın fırlatılmış olduğu dünyasıdır. Çünkü kendisini bir dünya içine fırlatılmış bulan insan, düşünmeye her şeyin ortasından başladığında (Bal, 2013: 48) gerçekliğin kendisini yerleştiği bir yer olarak sanat eserinde (Bal, 2008: 4) tabiri caizse bedenleşen tarihsel tecrübe mevcut anla buluşur ve mevcut ana doğar.

Bu durum modern dönemin aksine doğal olanla (*physis*) yüzleşmenin, insanın bir yetisi olarak düşünmenin açığa çıkması şeklinde değil, Varlık ile 'kavrayış'ın/düşünmenin [noein] kökensel karşılıklı bağı, birbirlerine aitlikleri ile imkân kazanan tarihsel insan-olmaklık'ın açığa çıkışı olarak kendini gösterişidir (Sümer, 2011: 148). Varlık, düşünme, dil ve insan karşılıklı aidiyet içinde var olurlar (Bal, 2013: 49). İşte bu açığa çıkış, sanat tecrübesinde dile gelmektedir. Böylece Gadamer'in deyişiyle mevcut andaki gerçeklik, sanatın aynasında tecelli ettiği şekliyle hakikatin tarihine dönüşür (Gadamer, c. I, 2008: 135).

İşte bu nokta, çevreci yaklaşımın geçmişe dönerek taklit yoluyla tarihsel tecrübenin nostaljik üretimi esas alan ütöpik yaklaşımlara (Günel ve Evkuran, 2010: 193) karşıt bir zeminin daha da görünür olmasını sağlar. Varlığa etki gücünü de görünür kılan sanat kavramı vasıtasıyla insan bilinci, kendini geleceğe proje edebilme gücü elde eder. Bu projeksiyonla klasik dönemden farklı olarak kendini mevcut andaki bağlamın ötesine taşıyabilen insan, çevreyi oluşturan gerçekliğin modern dönemdeki gibi üreticisi olur ve kendi kaderinin şekillenme sürecine dâhil olur. Aslında kendi kaderinin şekillenmesine dâhil olması demek insanın gerçeklik karşısında geleceğin imkânlarını görme çabası ve bunun için bizzat sorumluluk alması demektir. Bu sorumluluk bilinci insanda kendi eylemleriyle sürekli yeniden karşılaşma isteğinin yani reflektif bir boyutun yeniden doğmasına sebep olur. Böyle bir refleksiyonun en karakteristik özelliği, görünüşte verili olan her şeyde insan bilincinin tasarımı/etki gücünün açığa çıkışının görülmesi ve kendi varlığını gerçekleştirmedeki imkânı anlama çabasıdır. İşte tarihsel

tecrübenin dilsel boyutunda sanat tecrübesi, insana tarihsel kendi kendisini kavrayışının sınırlarıyla yüzleşme imkanı sunarak (Gadamer, c. I, 2008: 133) onu refleksiyon-projeksiyon döngüsünün zemininde tutar. Bu döngüyü sürekli besleyen geleneğin/tarihsel tecrübelerin gerilimindeki “zamansal mesafenin bitimsiz bir süreç olması, Hegelci anlamda, anlamaya çalışan özne ile aydınlatılmaya çalışılan durum arasındaki ilişkinin diyalektik bir ilişki olduğu anlamına gelir. Diyalektik ilişkide tez-antitez arasındaki çelişki nihai bir sentezle sonlanamaz denilebilir (Dursun, 2004: 224).” Öngörülemez bu dairenin içindeki sonlanamaz sentezin yarattığı gerilim hattının daim oluşunun keşfi, gerçeklikle ilişkide orijinaliteyi sağlar. Orijinalite insanı geçmişten taklitten özgürleştirirken geleceği tasarlaması ve kaderinin şekillenme sürecine katılması bağlamında şimdi, burada olana davet eder. İşte bu orijinalitede vücuda gelen eserle “hakiki anlama, kendisinin ötesinde eserin çağıracağı şeyde, sanat eserinde ortaya çıkan soru ya da onda karşılaşılan iddiayı işleme konusudur ve kişinin kendi bireyselliğini ‘tamamlaması’ kişinin kendi imkânlarının, daha derin ve daha zengin ifşasından ibarettir (Bultmann, 2013: 152-153).” İnsan kendi kendisine aracılık ettiği, kendine döndüğü fakat aynı zamanda kendi subjektivitesinden de koparan bu sanatsal boyutla hem kendi eylemlerine reflektif bir açıdan yaklaşma hem de mevcut anı orijinal olarak üretme imkanına kavuşarak çevreyle daha sağlıklı bir iletişimin zeminini oluşturur.

## Sonuç

Klasik dönemde çevre, kutsalın tezahürü olarak yorumlanmasıyla insan, çevreyi oluşturan gerçeklikle varoluşunun anlamının belirginleşmesinde rol oynayan “olay” boyutuyla yüzleşmektedir. Aşkın, mutlak Varlıkla konuşmada bir imkân olarak “olay” boyutuyla çevre, insanın karşısına beklemediği, öngörmediği şekilde direnen bir gerçeklik olarak çıkmaktadır. Bu sebeple klasik dönemdeki çevreyle oluşmakta olan dilde çevre, hâkim ve belirleyici olmaktadır. Böyle bir perspektiften insan bilincinin çevreyle kurmakta olduğu ilişki ve yorumlama tarzı, monolojik dili oluşturmaktadır. Bu dilde “çevreden insana” yorum anlayışı söz konusu olmaktadır.

Klasik dönemde çevreyle ilişkideki bu dilde insanın pasif olmasına bir tepki ya da eleştiri olarak insan aklına dayalı, kesinlik ve öngörülebilirliği varsayan mantık ve matematiğe dayalı bilimsel bir dilin oluşturulmasıyla çevre ile yeni bir ilişki tarzı oluşturuldu. Bu yeni dil ile “olgu” olarak çerçevelenmeye maruz kalan çevre çeşitli yöntemlerle avlanabilecek ve insanın hizmetine

sokulabilecek bir nesne olarak yorumlandı. Başka bir deyişle “mevcut an”da sürekli bir gerilim oluşturarak insan eylemlerinin şekillenmesinde reflektif boyut yaratan çevrenin dildeki etkisi kayboldu. Modern dönemde öngörülebilir bir alan olarak öznenin dile tahakküm ettiği yeni bir monolojik dil oluşturuldu. Böyle bir dilde ise “insandan çevreye” yorum anlayışı söz konusudur.

Buna göre klasik ve modern dönemlerde tek taraflı ele alınmış görünen “çevreden insana” ve “insandan çevreye” anlayışının aşılması, bir bakıma insanın dünyası ile çevrenin dünyası arasında bir kaynaşma sonucu gerçekleşebilir. Bu bakımdan çevre etiği gerçek anlamda iki dünya arasındaki bir “karşılaşma”, “yüzleşme” olarak tezahür etmektedir. Bu yüzleşmede “anlatı”laşan çevre, karşımızda duran bir şey olmaktan ziyade bizi ahlaken yeniden düşünmeye sevk eden bir fırsatlar alanı yani sürekli bize fırsatlar sunan yeni zaman ve mekânların oluşum süreci olarak diyalojik bir dilde ifşa olmaktadır. Başka bir ifade ile bu dilsellikte çevre, karşımızda duran bir şey olmaktan ziyade bizi ahlaken yeniden düşünmeye sevk eden bir fırsatlar alanı yani sürekli bize fırsatlar sunan yeni zaman ve mekânların oluşum süreci olarak -kairos-, diyalojik bir bilince davet eder. Zira günümüzde dil kavramında yolları kesişen gelenek ve bilimin bu iki ufku içerisinde hayat bulan insan eylemleri Gadamer’in ifadesiyle sanat yapıtlarında kök salıp tutunmakta/formlaşmaktadır. Bu sebeple sanatsal gerçeklik insan bilincinin kendi kendisiyle karşılaşma imkânı haline gelmektedir. Böylece mevcut anın gerçekliğinde yeniden bedenselleşen/dönüşüm geçiren tarihsel tecrübe, sanat yapıtında kendini ifşa ederek insan bilincinin kendini fırlatılmış olarak bulduğu dünyası ile olan koparılamaz ilişkisini görünüşe taşımış olmaktadır. Bu görünüşe gelmede (sanat tecrübesinde) diyalojik bir zemine taşınan gerçeklik, kairos olarak, çevre sorunları konusunda en doğru olanı eylemesinin sorgulandığı ve yeniden yapılandırıldığı bir zemin olarak insan bilincine yeni bir fırsat sunmaktadır.

### Kaynakça

- AKDENİZ, E. (2006). Heidegger’de Metafizik-Poetik İlişkisi. (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü).
- ANTAKYALIOĞLU, Zekiye. Sanatla Sohbet. Erişim tarihi: 4 Eylül 2012, <http://www.lebriz.com/pages/ltd.aspx?lang=TR&sectionID=12&articleID=862>
- ARSLAN, A. (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- ARSLAN, H. ve Yavuzcan, İ. (2008). Türkçe’de Gadamer’e Ön Söz. *Hakikat ve Yöntem* (H. Arslan (İng.) ve İ. Yavuzcan (Alm.), Çev.) İstanbul: Paradigma.

- AŞKIN, Z. ve DURGUN, S. (2011). Heidegger ve Adorno'nun Perspektifinden Teknik Kavramının Değerlendirilmesi, *Kaygı*, 17, ss. 41-55.
- BAL, Metin. (2008). Martin Heidegger'in Sanat Anlayışında Varlık, Sanat Yapıtı ve İnsan Arasındaki İlişki, (*Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü).
- BAL, Metin. Heidegger Düşüncesinde Teknoloji Hapishanesi ve Şiirsel Konaklama. Erişim tarihi: 15 Kasım 2013, [http://metinbal.net/metin\\_yayinlar/Heidegger.teknoloji.sanat.felsefe.metin.bal.pdf](http://metinbal.net/metin_yayinlar/Heidegger.teknoloji.sanat.felsefe.metin.bal.pdf)
- BULTMANN, R. (2013). Hermenötik Sorunu (E. Kuşcu, Çev.) *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu* (ss. 135-164). Ankara: Eskiyei.
- CASSIRER, E. (2011). *Sembol Kavramının Doğası* (M. Köktürk, Çev.) Ankara: Hece.
- CASSIRER, E. (2005). *Sembolik Formlar Felsefesi II Mitik Düşünme* (M. Köktürk, Çev.) Ankara: Hece.
- DE MAN, P. (2008). *Okuma Alegorileri: Rousseau, Nietzsche, Rilke ve Proust'ta Figürel Dil* (M. Z. Çıraklı, Çev.) İstanbul: Paradigma.
- DES JARDINS, J. R. (2006). *Çevre Etiği: Çevre Felsefesine Giriş* (R. Keleş, Çev.) Ankara: İmge.
- DOĞAN, Ö. (2013). *Felsefe ve Doğa Bilimleri*. İstanbul: Notos.
- DURSUN, Y. (2004). Gadamer'in Hakikat Anlayışının İki Kaynağı ve Hermeneutik'in Görevi. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 21/1, ss. 219-230.
- ELIADE, M. (2007). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına* (A. Berktaş, Çev.) İstanbul: Kabalıcı.
- ELIADE, M. (2009). *Dinler Tarihine Giriş* (L. Arslan, Çev.) İstanbul: Kabalıcı.
- ELIADE, M. (2009). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Muhammed'den Reform Çağına* (A. Berktaş, Çev.) Ankara: Kabalıcı.
- ERKIZAN, H. N. (2005, Güz). Yaşamın Anlam Olanakları Olarak Etik. *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15, s. 172.
- ERZEN, J. N. (2006). *Çevre Estetiği*. İstanbul: ODTÜ.
- EVKURAN, M. ve Günel, T. (2010, 26-28 Kasım). Teolojik Bir Sorun Olarak Çevre- Ekolojistlerin Din Eleştirileri Bağlamında Bir Tartışma-. *Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Algılan Sempozyumu*, ss. 187-188.
- FREIER, Mark R. Kairos. Erişim Tarihi: 13 Nisan 2014, <http://growinghealthypassion.com/kairos.pdf>
- GADAMER, H. G. (2008). *Hakikat ve Yöntem* (2 cilt). (H. Arslan (ing.) ve İ. Yavuzcan (alm.), Çev.) İstanbul: Paradigma.
- HEIDEGGER, M. (1998). *Teknik ve Dönüş* (N. Aça, Çev.) Ankara: Bilim ve Sanat.
- HEIDEGGER, M. (2006). *Varlık ve Zaman* (K. H. Ökten, Çev.) İstanbul: Agora.
- HELD, K. Phusis and Birth: The Experience of Nature from a Phenomenological Perspective. Erişim tarihi: 10 Nisan 2013, <http://www.hc.nccu.edu.tw/doc/Held%20-%20Phusis%20and%20Birth.pdf>
- KILIÇ, C. (2004). Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/1, s. 65.
- KIŞLALIOĞLU, M. ve Berkes, F. (1993). *Çevre ve Ekoloji*. Ankara: Remzi.

- KISIEL, T. (2002). Geleneğin Vukubulması: Gadamer ve Heidegger'in Hermeneutiği. *İnsan Bilimlerine Prolegomena Dil, Gelenek ve Yorum*. İstanbul: Paradigma.
- LEVY-BRUHL, L. (2006). *İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler* (O. Adanır, Çev.) Ankara: Doğu Batı.
- MCLEAN, G. F. (2004). Yaşayan Düşünce Olarak Gelenek: Hans-Georg Gadamer (H. Fidan, Çev.) *Bilimnâme*, 3/6, s. 35.
- ÖZDEMİR, İ. ve Yükselmiş, M. (1995). *Çevre Sorunları ve İslam*. Ankara: DİB.
- ÖZEL, M. (2007). Çağımız Çevre Sorunlarının Düşünsel Temelleri Üzerine Bir Yaklaşım. *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 9/1, ss. 207-226.
- ÖZLEM, D. (2002, Bahar). Teknoloji İnsanî Amaçlar İçin Bir Araçtır. *SBE Dergisi*, 8, s. 2.
- ÖZLEM, D. (2013). *Felsefe ve Doğa Bilimleri*. İstanbul: Notos.
- PALMER, R. E. (2008). *Hermenötik* (İ. Görener, Çev.) İstanbul: Ağaç.
- POTING, C. (2000). *Dünyanın Yeşil Tarihi: Çevre ve Uygarlıkların Çöküşü* (A. Başcı-Sander, Çev.) İstanbul: Sabancı.
- RILKE, R. M. (2000). *Sanat Üstüne –Denemeler-* (K. Şipal, Çev.) İstanbul: Cem.
- SCHRIFT, A. D. (2002). Dil, Metafor ve Retorik (H. Arslan Drl. ve Çev.). *İnsan Bilimlerine Prolegomena Dil, Gelenek ve Yorum* (ss. 3-28). İstanbul: Paradigma.
- SHILS, E. (2002). Gelenek. *İnsan Bilimlerine Prolegomena Dil, Gelenek ve Yorum*, (ss. 145-179). İstanbul: Paradigma.
- SÜMER, B. A. (2011, Bahar). Parmenides'in 'Düşünme ve Varlık Aynı Şeydir' Yargısına Heidegger'in Yorumu Açısından Bir Bakış. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 11, ss. 137-154.
- TATAR, B. (1999). *Felsefi Hermenötik ve Yazanın Niyeti*. Ankara: Vadi.
- TATAR, B. (2001a). *İslam Geleneğinde Metin-Yorum İlişkisi*. Samsun: Etüt.
- TATAR, B. (2001b). Siyasi Hermenötik Bağlamında Diyalojik Bilinç Sorunu. *Dinbilimleri*, 2, ss. 43-54.
- TATAR, B. (2003). Mircae Eliade'ın Modern Rasyonel Düşünceyi Eleştirisi. *Bilimname*, II/2, s.79.
- TATAR, B. (2004). Aynın Eşiğinde Anlama. Mehmet Bulut (Ed.), *Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı* (ss. 413-438). Ankara: DİB.
- TATAR, B. (2007, Eylül-Aralık). Tarihsel Mekân Fenomenolojisi –Bir Giriş Denemesi. *Milel ve Nihal Dergisi*, 4/3, ss. 19-29.
- TATAR, B. İslam'da Sosyal Ahlâkın Diyalojik Karakteri. Erişim tarihi: 15 Kasım 2013, <http://www.konrad.org.tr/Islam%20tr%202006/09tatarTR.pdf>
- TÜRKERİ, M. (2005). Etik Tarihindeki Temel "Doğal Yasa" Anlayışları ve Bu Anlayışlardaki Dini Unsurlar. *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXII, ss. 142-143.
- USLU, İ. (1995). *Çevre Sorunları Kâinat Tasarımındaki Değişimden Ekolojik Felakete*. İstanbul: İnsan.
- WACHTERHAUSER, B. R. (2002). Anlamada Tarih ve Dil (H. Arslan, Çev.). *İnsan Bilimlerine Prolegomena*. İstanbul: Paradigma. Wright, K. (2002). Gadamer: Dilin Spekülatif Yapısı. *İnsan Bilimlerine Prolegomena Dil, Gelenek ve Yorum*. İstanbul: Paradigma.

