



**T.C.**

**HİTİT ÜNİVERSİTESİ**

**LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**HANS-GEORG GADAMER'İN DİL FELSEFESİ:  
LOGOS VE VERBUM'UN HERMENEUTİK DEĞERİ**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Sevilay YILMAZ**

**Çorum - 2024**



**HANS-GEORG GADAMER'İN DİL FELSEFESİ: LOGOS VE VERBUM'UN  
HERMENÖTİK DEĞERİ**

**Sevilay YILMAZ**

**Lisansüstü Eğitim Enstitüsü  
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı**

**Yüksek Lisans Tezi**

**TEZ DANIŞMANI**

**Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BAŞARAN**

**Çorum 2024**

Sevilay Yılmaz tarafından hazırlanan "Hans-Georg Gadamer'in Dil Felsefesi: Logos ve Verbum'un Hermenötik Değeri" adlı tez çalışması 25/06/2024 tarihinde aşağıdaki jüri üyeleri tarafından oy birliği ile Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

(Doç. Dr. Feyza Ceyhan ÇOŞTU) .....

(Dr. Öğr. Üyesi, Abdullah Başaran) .....

(Doç. Dr. Peyami Safa GÜLAY) .....

Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulunun .../.../..... tarih ve ..... sayılı kararı ile Sevilay YILMAZ'ın Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında Yüksek Lisans derecesi alması onanmıştır.

Prof. Dr. Osman ÇUBUK  
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

## TEZ BİLDİRİMİ

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını beyan ederim.

Sevilay YILMAZ

# HANS-GEORG GADAMER'İN DİL FELSEFESİ: LOGOS VE VERBUM'UN HERMENÖTİK DEĞERİ

Sevilay YILMAZ

ORCID: 0009-0004-5780-1527

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Yüksek Lisans Tezi

Haziran 2024

## ÖZET

Bu çalışmada Hıristiyan bir filozof olan Hans-Georg Gadamer'in seküler bir dil felsefesi inşa ettiği *Hakikat ve Yöntem* adlı eserinde yer verdiği Logos/Verbum anlayışını kullanarak enkarnasyon fikrinin dil felsefesine ne tür bir katkı sağladığı ele alınacaktır. Bu sebeple, çalışmanın ana kaynağı *Hakikat ve Yöntem* eseridir; ancak Gadamer'in Logos/Verbum altbaşlığına yer vermesindeki kaygının teolojik olup olmadığı sorusuna cevap bulabilmek için Mirela Oliva'nın "Gadamer and Theology" adlı makalesindeki Gadamer'i teolog yapan okuması da eleştirilerek Gadamer'in asıl kaygısının ontolojik olduğunu göstermek için bu makale de tartışmanın kapsamına dahil edilmiştir. Bu çalışmanın amacı Gadamer'in dil felsefesinde Logos/Verbum bölümünün dilin epistemolojik bir bilgi nesnesi hâline getirilmesinin ötesinde ontolojik bir boyutunun da var olduğunu izah etmektir. Yani dil bir ad vermedeki uygunluk veya uzlaşma teorilerini aşan, bunun yanı sıra ad ile şey arasında daima canlılığını koruyan ontolojik boyuta sahip bir şeydir. Gadamer, dilin bu ontolojik boyutunu göstermek için tezin ana konusu olan Logos/Verbum altbaşlığında, dil ve düşünceyi, şey ve telaffuzu birbirinden ayrı gören Antik Yunan dil felsefesinin aksine Ortaçağ Hıristiyan kelimcilerinin enkarnasyon düşüncesinde bunların yeniden bir araya geldiğine şahitlik ederiz. Gadamer, ontolojik dil felsefesini kurarken, bu birlikteliğin ve dilin varlıksal olay olmağının unutulmasının Batı düşüncesi tarihinde tam bir unutuş olmasını engelleyen Hıristiyan enkarnasyon inancına başvurmuş olur. Çünkü Gadamer'e göre, bu inanç öğretisinde, hem Hıristiyan kelimcileri hem de dil felsefecileri tarafından fark edilmese de İsa'ya yüklenen Logos/Verbum anlamı aslında dilin birliğinin keşfidir. Çalışma neticesinde Gadamer'in bu bölüme yer vermesi, kendi geleneğinin ona ulaştırdığı metni okuyarak, yani yorumlayıp uygulayarak, dilin birliğinin ve ontolojik boyutunun felsefi hermenötiğine

temellüğünü gerçekleştirmesidir. Gadamer'in bu inanç sistemindeki belirli bir öğretiyeye yönelmesindeki temel kaygının İsa'nın bedenlenmesinin dini yönden açıklanmasına yardımcı olmak gibi bir teolojik kaygıdan ziyade, kurduğu dil felsefesini destekleyecek, şey ve kelime, düşünce ve dil birlikteliğini açığa çıkaran dil kuramlarına yer vermektir. Bunun yanı sıra, anlamının dilin içerisinde gerçekleşen olay olmağını ve ontolojik boyutunu unutulmuş köşesinden çekip çıkararak dile hak ettiği değeri geri vermektir.

**Anahtar Kavramlar:** Dil Felsefesi, Hans-Georg Gadamer, Logos, Verbum, Hıristiyanlık, Enkarnasyon

**Bilim Kodu:** 61201



**HANS-GEORG GADAMER'S PHILOSOPHY OF LANGUAGE: THE HERMENEUTICAL VALUE  
OF LOGOS AND VERBUM**

Sevilay YILMAZ

ORCID: 0009-0004-5780-1527

HITIT UNIVERSITY

GRADUATE SCHOOL

Master of Science Thesis

June 2024

**ABSTRACT**

This study examines how the idea of the incarnation contributes to Hans-Georg Gadamer's philosophy of language. It focuses on the concept of Logos/Verbum in his book *Truth and Method*, where he constructs a secular philosophy of language. While *Truth and Method* serves as the primary source, Mirela Oliva's reading of Gadamer in her article "Gadamer and Theology" is also discussed. This discussion aims to show that Gadamer's inclusion of the Logos/Verbum section is driven by an ontological concern, not a theological one. The study argues that Gadamer's philosophy of language goes beyond epistemological concerns with knowledge. Language, for Gadamer, transcends theories of naming and consensus; it possesses an ontological dimension that maintains a vital connection between word and thing. This dimension is highlighted in the Logos/Verbum section, where Gadamer contrasts the fragmented view of language in ancient Greek philosophy with the unified view found in medieval Christian theology's concept of the incarnation. By referencing the Incarnation, Gadamer seeks to preserve the memory of this unity and prevent its complete disappearance from Western thought. He argues that the Christian concept, though not explicitly recognized by theologians or philosophers, reveals a fundamental truth about language: its inherent unity. Ultimately, the study demonstrates that Gadamer's inclusion of this chapter reflects his hermeneutical approach. Through his reading of his own tradition, Gadamer seeks to establish a philosophy of language grounded in the unity and ontological dimension of language. His focus on the Incarnation is not to explain the religious concept, but to find support for his linguistic theories and reveal the interconnectedness of word, thought, and thing. Additionally, he aims to restore the dignity of language by bringing the forgotten ontological dimension of understanding back to light.

**Key Terms:** Philosophy of Language, Hans-Georg Gadamer, Logos, Verbum, Christianity, Incarnation

**Science Code:** 61201



## TEŐEKKÖR

Tez konumu bulup geliőtirmemde, yüksek lisansın iki yılı boyunca verdiği derslerin ufkumu aıp tezimin sonuna gelmemde en büyük katkısı olan tez danıőman hocam Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BAŞARAN'a teőekkr ederim. Aynı zamanda yüksek lisans dönemim boyunca bana maddi manevi hem hocalık hem de ablalık yapan Zeynep Őüheda Başaran'a teőekkr ederim. Tez alıőmamda Samsun Gazi İl Halk Kütüphanesi müdürü ve çalıőanlarına çalışma meknı ve olanağı sağlamaları hasebiyle teőekkr ederim. Tezimin son düzeltmelerini yaparken tezimi okuyup dönüt ve fikirleriyle beni destekleyen kardeőlerime ve arkadaőlarıma teőekkürlerimi sunarım.

Sevilay YILMAZ

## İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET .....	iv
ABSTRACT .....	vi
TEŞEKKÜR .....	viii
İÇİNDEKİLER .....	ix
GİRİŞ .....	1

### 1. BÖLÜM

#### HANS-GEORG GADAMER'İN DİL FELSEFESİNİ İNŞASININ ARKA BAHÇESİ

1.1 Hans-Georg Gadamer'in Dil Felsefesinin İnşasının Arka Bahçesi.....	4
--	---

### 2. BÖLÜM

#### HANS-GEORG GADAMER'İN ONTOLOJİK DİL FELSEFESİ

2.1. <i>Hakikat ve Yöntem</i> 'in Üçüncü Kısmı Bize Ne Anlatır?.....	16
2.2. Logos ve Verbum: Enkarnasyon Öğretisinin Hermenötik Değeri .....	21
2.3. Mirela Oliva'nın Gadamer'i Teolog Yapan Okumasının Bir Eleştirisi .....	30
SONUÇ .....	35
KAYNAKÇA.....	38

## GİRİŞ

“dünya’ lingüistik iletişimde ifşa olur.”<sup>1</sup>

Dünyaya açılan bir penceremiz olan dil Hans-Georg Gadamer’in felsefesinin merkezinde yer almaktadır. Gadamer için dil anlamının merkezinde ve dolayısıyla da hem başkalarıyla anlaşmaya varmamızın hem de kendimizi anlamamızın merkezinde yer almaktadır. Kendi felsefi hermenötiğinde dili başköşeye oturtan Gadamer için yapılması gereken ilk şeylerden biri, kendisine gelen felsefi dil anlayışlarında dilin bir gösterge, işaret olarak görülmesini ve dilin bir araçtan ziyade araç haline gelmesini açıklığa kavuşturmadır. Bu araçsallaştırmada kelimeler düşüncenin işareti, dilde bu işaretleri iletmedeki araç formuna bürünmüştür. Dilin araç şeklinde algılanması, dili daha çok epistemolojik/bilgi formu olarak incelenmesini doğurmuştur. Dilin epistemolojik olarak düşünülmesi şu şekildedir: Dil yalnızca bir nesnenin adının doğruluğu, yanlışlığı, adın nesneye uygunluğu ve bu düşüncelerden doğan hakiki bir bilgi inşa etme serüvenine dönüşür. Ancak Gadamer dilin yalnızca epistemolojik boyutunun olmadığını, ontolojik boyutunun da olduğunu dile getirmektedir. Gadamer bu görüşünü inşa etmek için dil ile bağlantılı olan anlama faaliyetinin nasıl gerçekleştiğini sorgulamaya ve açıklamaya girişmiştir. Bu sorgulamasından ortaya çıkan eser ise *Hakikat ve Yöntem*’dir.

Gadamer, çağdaş hermenötiğe ve dil felsefesine yön veren 20. yüzyılın en önemli filozoflarından biridir. Protestan bir gelenekten gelmesine rağmen seküler bir dil görüşü sunduğu *Hakikat ve Yöntem* adlı eserinin son bölümünde, şaşırtıcı bir şekilde Hıristiyan enkarnasyon öğretisine yer verir. Bu çalışmada, bu kısmın kitabın içerisinde nasıl bir yer edindiği ve Gadamer’in dil felsefesinde ne ifade ettiği açıklanmaya çalışılacaktır. Çalışmada temel iddiamız, enkarnasyon düşüncesinde bulunan üçlemenin birliğinin, dil ve düşünce birliğini aydınlatmasıdır. Aynı zamanda Hıristiyan düşüncesindeki İsa’nın Logos/Söz (λόγος) olarak yaratımında her şeye ortam oluşundaki evrensellik, Gadamer’in düşüncesindeki dilin yalnızca epistemolojik değil ontolojik oluşundaki evrenselliğini de açıklığa kavuşturmaktadır. Bu nedenle Gadamer dili, felsefi hermenötiğiyle açıkladığı son kısımda böyle bir altbaşlığa yer vermiştir.

Bu noktada, Gadamer’in dil görüşünü anlayabilmek için ona intikal eden dil anlayışlarının üzerindeki tozları nasıl süpürdüğüne ve kendi patikasını nasıl açtığına bakmamız gerekmektedir. Bunun için en başta eserde Gadamer’in dilin anlamaya ortam oluşuna imkân verdiği patikasını izleyeceğiz. Okurun, açılan patikada ayak izleriyle eseri canlandıran okuma edimini gerçekleştirerek eserin içerisine girmesi, Gadamer için okurun yabancı bir ortama girmesinin aksine, içine girdiği dünyada aşinalık kazanması ve bu aşinalık içinde kendisini anlayacağı bir mekân açmasıdır. Bu nedenle Gadamer’in kitabını analiz ederken izleyeceğimiz

---

<sup>1</sup> Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009), 2/257.

seyir okurun kendisini anlama çabasından ibaret olacaktır; çünkü Gadamer için anlamak daima kendimizi anlamaktır. Kendimizi anlamak ise, Edmund Husserl'in fenomenolojisinde olduğu gibi daha çok merkezdeki "ben" in nesneye yönelerek kendi bilincini oluşturmasından ziyade, kendimizi içinde bulduğumuz ortamın verdiği anlamı kendimize döndürdüğümüz bir anlama faaliyeti mevcuttur. Kişi dünyadaki her ne ile ilgilenirse ilgilenir, kendisini bu ilginin ortasında "bularak" kendini "ortam ile birlikte" anlama imkânını yakalamış olur.

Bu anlama seyrinde ilk durağımızı Gadamer'in hermenötiğinin genel hatları oluşturacaktır. Sanat ve estetik tecrübeden başlayarak kendi hermenötik anlayışını nasıl kurduğunu ve hermenötiğini oluşturan temel kavramlar izah edilecektir. Anlamanın modunun sanatın oyun olma tarzı olduğunu dile getiren Gadamer için anlama tarzımızda oyunun nasıl bir işlev kazandığı açıklanacaktır. Aynı zamanda Gadamer'in kendi dil felsefesini oluştururken gelenek, önyargı, ön anlama, tarihin üzerimizdeki etkisi ve anlamın gerçekleştiğini söylediği ufuk kavramını nasıl değiştirip dönüştürdüğü ele alınacaktır. İlk bölümde amacımız Gadamer'in, geleneksel dil felsefesindeki çarpıklıkları nasıl gidermeye çalıştığını göstermektir. Çünkü filozofun kavramlara yüklediği yeni anlamların ayırdına varılmaz ve o kavramlardaki değişimler görülmezse, kavramlara kendi anlam yüklerimizi dayatmış olur ve bir filozofun felsefesini anlama fırsatının üzerini örtmüş oluruz. Bu nedenle Gadamer'in felsefesindeki kavramların inceliklerine dikkat etmek önem teşkil etmektedir.

Filozofun kavramları nasıl kullandığı ve onlara ne anlamlar yüklediği anlaşıldıktan sonra Gadamer için dili epistemolojik boyuta sıkıştıran anlayışın başlangıcı olan Platon'un *Kratylos* diyaloguna geçilecektir. Bu diyalog Gadamer için şu nedenle önemlidir: *Kratylos* hem dilin ontolojik tarafının unutulmuşluğunun ilk göstergesi hem de sözcük yani kelimelerle şeyin, adlandırılan nesnenin birliğini ortadan kaldırıp kelime ve şeyi bir tekabüliyet ilişkisine indirgeyen bir diyalogdur. Bu aşamadan sonra Gadamer'in metnindeki sıra gözetilerek tezin ana konusunu da oluşturan Logos/Verbum bölümü ele alınacaktır. Burada Gadamer artık dil felsefesinde dilin ontolojik boyutunu gözler önüne serer. Dil yalnızca bir tekabüliyet ilişkisine sığdırabileceğimiz bir epistemolojik veriden ziyade anlamanın gerçekleştiği bir olaydır. Batı düşüncesi tarihinde dilin bu olay olmağını gösteren en iyi örnek, Antik Yunan'da felsefenin henüz doğmadığı Anaksimandros, Parmenides ve Herakleitos gibi figürlerin başlangıçtaki düşünceleridir. Platon'la başlayan metafizik/epistemolojik dil anlayışı ise tüm bir Batı düşüncesine hâkim olurken bu tarihte dilin olay olarak anlaşılmasının bir örneği daha gerçekleşmiştir. Bu da bilhassa Ortaçağ Hıristiyan kelamcılarının yorumladığı hâliyle enkarnasyon inancı ve İsa'ya yüklenen Logos/Verbum anlayışıdır. Bu bölümde İsa'ya yüklenen Logos/Verbum anlayışının tarihsel arka planı ve Hıristiyan inancındaki yeri izah edilecek ve daha sonrasında Gadamer'e dilin ontolojik boyutunu açmasında ne gibi bir fayda sağladığı irdelenecektir. Böylelikle Gadamer'in Hıristiyan kelamını dahil ettiği bir bölüme yer vermesi dil felsefesinde neye hizmet ettiği bir çerçeveye oturmuş olacaktır.

Son olarak Gadamer'in Hıristiyan enkarnasyon teolojisine yer vermesindeki nedenin teolojik bir kaygı olmadığını Mirela Olivia'nın "Gadamer and Theology" adlı makalesi ekseninde tartışılacaktır. Böylece anlayacağız ki Gadamer'in Hıristiyan inancında bulunan İsa'nın enkarnasyonuna yer vermesindeki kaygının İsa'ya yönelik inancının açıklanması ya da aydınlatılmasına yönelik teolojik bir kaygı olmasından ziyade, Gadamer'in geleneğinin kendisine getirdiği bir tartışmayı görmesi ve bunun bir okumasını yaparak okumadaki canlanmayla gerçekleşen uygulamanın, anlamının ve kendi dil felsefesinde bu anlamının nasıl temellük edildiği aşikâr edilecektir. Bu nedenle makalede Gadamer'in teolojik kaygısı olduğu yönündeki kısımlara daha çok ehemmiyet verilecek ve bu kısımlardaki yanlış anlaşılmalara giderilmeye çalışılacaktır. Buradaki kaygı dilin dünyayı oluşturması kaygısı olması nedeniyle geleneğin içindeki tartışmanın dil anlayışına ışık tutması nedeniyle bölümde daha çok amaçlanan şey, anlamayı geleneğin sunduğu ufukla içinde bulunulan ufku karşılaşmasında gerçekleşen ufukların kaynaşması olarak dile getiren Gadamer'in kendi ufku ile geleneğin ona getirdiği ufku kaynaşması neticesinde gerçekleşen bir anlama olayının varlığının gösterilmesidir. Bu olay da dilde gerçekleşen anlama olayının kendisidir. Sonuç olarak, *Hakikat ve Yöntem* kitabının Hıristiyan teolojisine yer verilen üçüncü bölümünde anlamının olay olduğunu söyleyen Gadamer'in, kendi geleneğini anlamasının canlılığına şahitlik ederiz. Okur için burada bulunulan şahitlik akan nehrin izlenmesindeki pasif bir şahitlikten ziyade akan nehirde akmanın o canlılığa katılmanın şahitliğidir. Yani geleneğiyle yüz yüze gelen Gadamer, dilin birliğini ve dünyayı oluşturmasını keşfederken okurda hem Gadamer'e ulaşan ve dolaylı yoldan da olsa kendisine ulaşan gelenekle yüz yüze gelir hem de içinde bulunduğu gelenekte dilin birliğiyle yüz yüze gelir.

## 1. BÖLÜM

### HANS-GEORG GADAMER'İN DİL FELSEFESİNİ İNŞASININ ARKA BAHÇESİ

#### 1.1 Hans-Georg Gadamer'in Dil Felsefesinin İnşasının Arka Bahçesi

İlk olarak, çalışmanın ana konusu Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'inin üçüncü bölümü olsa da bu bölüme nasıl bir alt zemin oluşturduğunu ve hermenötiğini nasıl kurduğunu ele alacağız. *Hakikat ve Yöntem* üç ana bölümden oluşmaktadır. Gadamer, ilk kısmında "Sanat Tecrübesinden Doğan Bir Şey Olarak Hakikat Sorunu" başlığıyla sanatın, anlamı sunmasında ortaya çıkardığı hakikatin boyutlarını okuruna aktarmaktadır. Bunun için Hümanizmin temel kavramlarına yer verir ve estetik ile deha arasındaki ilişkiyi okuruna aktarır. Bu aşamadan sonra sanat eserinin ontolojik boyutunun izahına girişir ve aynı zamanda oyun kavramının hermenötik anlamını ortaya çıkarır. Oyun kavramı burada hem Gadamer'in hermenötiği için hem de tezin konusu olan üçüncü bölümün anlaşılması için merkezi bir rol oynar. Çünkü Gadamer'e göre her şey oyuna dahil olmakla başlar ve dil de bir oyundur. Bu oyun-anlam ilişkisinde önemli olan, oyunu oyuncuların yönetmediğidir. Gadamer'e göre oyun, oynanma sırasında oyuncuyu değil kendini açıklar, yorumlar ve uygular.

Bu bölümden sonra, eserde okuru "Hakikat Sorununun Anlam Bilimlerindeki Anlamaya Teşmili" başlıklı ikinci kısım karşılar. Gadamer, bu kısımda daha çok anlam sorgulamalarının tarihini vermektedir. Tarihsel arka plan için Romantik hermenötiğin önde gelen figürleri olan Schleiermacher, Husserl, Dilthey, Ranke, Droysen'in görüşlerinden faydalanır. Ardından hermenötik tecrübenin temel unsurları olarak belirlediği hermenötik daire, önyargı, ön anlama, klasik olan, zaman mesafesi, etkin tarih kavramlarına bir ışık tutar.

Bu unsurlardan sonra "Dilin Kılavuzluk Ettiği Hermenötikteki Ontolojik Değişme" olarak isimlendirdiği üçüncü kısma geçmektedir. Bu kısımda başından beri anlatageldiği ve üzerindeki tozları silkelemeye çalıştığı hermenötik anlayışın ortamının dil olduğunu belirtmekle başlar. Bunun için de okura hermenötik nesnenin ve eylemin belirleyicisinin dil olduğunu, bir dil hapishanesinin içerisinde olduğunu açıklar. Ancak bu hapishaneye doğan insan, onun içerisine doğduğunu ve dilin hayatın içinde ontolojik olarak var olduğunu unutup dili bir bilgi yığını oluşturan ve onu aktarmaya yarayan bir aracı olarak görmektedir. Dilin insan için bir tutsaklık hayatı olması, onun bir kısmının unutulması tıpkı bir hücrenin varlığının unutulması hatta o odaya giden yolun unutulmasına benzemektedir. Bu unutulmuş, dili olduğundan farklı ve eksik anlamaya neden olmuştur. Tam bu noktada Gadamer, o hapishanede unutilan hücrenin yolu üzerinde küçük bir patika fark eder: Bu patika Gadamer'e göre dilin ontolojik boyutunun tam bir olmadığına göstergesidir. Zira Antik Yunan düşüncesinde bulunan söz-şey birliği ve Ortaçağ Hıristiyan kelimada tartışılan enkarnasyon düşüncesidir. Bu nedenle burada Logos ve Verbum kavramlarına değinir.

Gadamer'in en temel eseri olan *Hakikat ve Yöntem*'de asıl amaçladığı şey, anlam bilimlerinin (*Geisteswissenschaften*) neliğini ve anlamanın nasıllığını ortaya koymaktır.<sup>2</sup> Bunun için kitabın başlangıcında "Anlam bilimlerinin yöntemi olabilir mi ya da yöntemi olması gerekir mi?" sorusunu ele alır. Bu soruya cevap bulabilmek için hümanist geleneğin kullandığı *Bildung*, *sensus communis*, yargı yetisi, estetik haz kavramlarının ele alınma şekillerini ve tarihsel arka planlarını inceler. Gadamer, bu incelemelerinde anlam bilimleri ve doğa bilimleri arasında bir dikotomi kurmaktansa, anlam ve doğa bilimlerinin anlama tarzlarının farklılığını göstermeye çalışır.

Gadamer, anlam bilimlerinde bulunan anlama tarzının, sanatın anlama tarzına daha yakın olduğunu dile getirir. Çünkü doğa bilimleri ve anlam bilimlerinin ikisi de tümevarım yöntemini kullansa da doğa bilimleri ulaştığı sonuçları açıklar ve bunu rasyonel akıl yürütmeler kullanarak yapar. Oysaki anlam bilimleri yorumlar ve sonuçlarına bilinçdışı bir şekilde ulaşır.<sup>3</sup> Doğa bilimleri, deney ve gözlem yaparak bilgiyi doğrulama ve laboratuvar ortamına hapsedme şeklinde bir tutum sergiler. Bu tutumuyla da ulaşılan bilgiyi kişinin tecrübesinden koparır ve laboratuvarında incelenecek ve doğrulanacak bir bilgi nesnesi hâline getirir.<sup>4</sup> Ancak anlam bilimlerinde gerçekleşen anlama faaliyeti, tecrübenin donuklaştırılıp bir kenara atılmasından ziyade anlamanın akışına kapılarak tam o anda o faaliyet içerisinde olmakla gerçekleşir. Doğa bilimleri, her şeyi bilgi nesnesi hâline getirebileceğini düşünmesi nedeniyle doğaya boyun eğdirme çabasındayken anlam bilimleri insanın tecrübesiyle birlikte doğanın kendisinde akmakta ve yorumlamaktadır.

Gadamer, anlam bilimlerinin anlama faaliyetine biraz daha açıklık getirmek amacıyla sanatta hakikat tartışması, oyun analizi, resmin ontolojik değeri gibi konularla devam eder. Bu incelemelerde amaçlanan şey, anlam bilimlerinin 19. yüzyıldaki yöntem çalışmalarında değil de retorik ve hümanist gelenek anlayışında şekillendiğini göstermektir. Fakat anlam bilimleri, bu kadim gelenekten kopmuştur ve bu kopukluğu gidermek için farklı bir anlama biçimi keşfedilmelidir. Gadamer, bunu sağlayacak olan şeyin sanat tecrübesi olduğunu düşünmektedir.

Gadamer'in sanat tecrübesinin patikasını açması ile *Bildung* kavramına neden yer verdiği de anlaşılır hâle gelmektedir. Bu iki kavramın ortak noktası, insanı kendisiyle karşı karşıya getirmesidir. *Bildung* kavramını incelerken Hegel'in düşüncesine yer veren Gadamer, kavram içerisinde tarihsel *Geist* etkisini, kişinin yabancıda kendisinin farkına varması olarak izah etmektedir.<sup>5</sup> İşte bu kendini anlama şeklinde gerçekleşen sanat tecrübesindeki özel bir bilme modu, doğa bilimlerindeki anlamadan daha farklıdır. Bu farklılık Gadamer'in, anlam bilimlerinde aradığı anlama tarzıdır. Yani sanat tecrübesinde bulunan anlama/bilme modu,

---

<sup>2</sup> Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermenötik*, çev. Hüsamettin Arslan – Bekir Balkız (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 128-129

<sup>3</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 1/6.

<sup>4</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 1/307.

<sup>5</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 1/18.

anlam bilimlerinde gerçekleşen şeydir. Bu nedenle Gadamer, kitabının daha ilk bölümünün başlığını “Sanat Tecrübesinden Doğan Bir Şey Olarak Hakikat Sorunu” şeklinde isimlendirir. Bu yakınlık nedeniyle, doğa bilimlerinin dayattığı tekabüliyetçi doğruluk anlayışından ziyade, sanat tecrübesinin anlama biçiminde bulunan, yani izleyicinin veya okurun esere dahil olduğu hakikat tecrübesine yönelir.

Açtığı sanat patikası ile sanatın oluş modu olan oyun kavramına yönelir. Gadamer için oyunda önemli olan oyuncudan ziyade oyunun kendisidir. Oyun, oyuncunun içinde kendisini kaybetmesiyle, unutulmasıyla kendisini gösterir ve amacına ulaşır. Oyuna dahil olmayan kişi, Gadamer’in söylemiyle oyunu ciddiye almayan kişi, bir oyun bozucudur ve oyuna dahil olmak istemediği için oyunda dönen şeyi anlayamaz. Aynı zamanda oyunda bir ileri bir geri hareket mevcuttur, bu hareket zorlamadan ziyade oyunun doğal hareketidir.<sup>6</sup> Gadamer, bu gidip gelme hareketini, anlamamızın temel karakteri olarak da tasvir eder. Bir sanat eserindeki anlamada ya da bir bulmacadaki görme faaliyetinde gidip-gelirken burada oyuna dahil oluyorsak bir anlama gerçekleşir. Bu durumu bir edebi eseri anlama faaliyetinde de görebiliriz. Yani, eğer dilde dönen oyunun buyruğu altına girmeyi kabul edersek o zaman anlama faaliyetine katılmış oluruz. Bakıldığında Gadamer, oyun kavramını sanatın oluş modu olarak görmekle yola çıksa da daha sonrasında sanatın anlama modunu, anlam bilimlerine temellük etmemiz gerektiğini düşünür. Bu nedenle okuruna sanatın, anlama yaklaşımını ve hakikat sorununu tasvir ederek anlam bilimlerinin anlama modunun, doğa bilimlerinin anlamasından farklı olduğunu gösterir.<sup>7</sup> Anlama faaliyetinde bulunan insan, anlamının içinde bu oyunu doğal olarak oynar.<sup>8</sup> Çünkü oyun, anlamının oluş modu olarak insanın kendi kendini takdim etmesi, ortada dönen oyuna katılmasıdır. Böylece her anlama ve oyuna dahil olma, esasen kendini anlamadır.

Bu takdim oyunun oluş modunu oluşturur. Gadamer, oyunun kendisini sergileme moduna “doğanın ontolojik evrensel bir özelliğidir”<sup>9</sup> şeklinde yaklaşmaktadır. Aynı zamanda oyun, oynandığında kendisine katılan oyuncunun ve kendisinin bir temsilini sağlamaktadır. Bu temsil oyunun imkânı ile bir başkası için temsildir. Yani oyun, oyuncunun ve kendisinin temsili olmasının yanında, oynandığında oyuna dışarıdan seyirci olma formuyla katılan kişi için de bir icranın sergilenişidir. Bu temsilin icrasında oyun, kendisine dışarıdan katılan seyircisini oyuncunun yerine geçirir. Mesela bir tiyatro oyununda oyuncu, kendi temsilini ve oyunun temsilini, oyunun içine girerek sağlar ve oynadığı karaktere kendinden bir şeyler katar. Aynı zamanda seyirci de oyunda kendisini görür ve kendi tecrübesi ile oyuna katılır; oyundaki unutulmuşluğa, yani kendini kaybetmeye doğru akar. Bu unutulmuşluk sayesinde de oyunun bütüncül gerçekliğinin farkına varır. Bu nedenle oyun, oyuncuyla ve seyirciyle bir bütünü oluşturur, hem oyuncu hem de seyirci anlama faaliyetinde bulunur. Aynı zamanda bu

---

<sup>6</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 1/141-152.

<sup>7</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 1/126-127.

<sup>8</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 1/147.

<sup>9</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 1/151.

örnek, bize anlamının yorumsuz ve icra olmaksızın gerçekleşemeyeceğini gösterir. Çünkü oyun, oyuncu ve seyirci içinde yorumlama ve icrayla kendisini gösterir.

Gadamer, oyunu betimlerken sanatla bağlantılı olarak taklit kavramına da değinmektedir. Ona göre kişi, taklit ederek taklit ettiği şeyi, bileceği tarzda gün yüzüne çıkarır. Taklitte amaç, temsil edilen şeyin bilinmesidir. Örneğin, bir çocuk kendisine perdeden bir pelerin taktığında bir süper kahramanı taklit eder ve taklit ettiği süper kahramanın bilinmesini, tanınmasını, anlaşılmasını ister. Oyunda da taklit edilen karakter hatırlandığında, karakteri canlandıran aktörün kendisi, bizim için tamamen ortadan kalkar ve ifşa olan karakter kendini sunar. O hâlde temsil bir şeyin icrasını oluştururken icra edilmeye açık olmayı ve taklit olma özelliğini de içinde barındırır.

Böyle anlaşıldığında Gadamer'in temsile yaklaşımını, Platon'un temsil, taklit, icra görüşlerinden ayırmak gerekir. Çünkü Gadamer, oyunun oluş modu olan temsili, Platon gibi İdeanın yansımalarının yansıması olarak hakikat düzleminde, aşağı konumlara itelemez; aksine temsil, Gadamer için temsil edilen şeyden daha hakikidir.<sup>10</sup> Çünkü temsil, temsil edilen şeyin daha farklı yönlerini görmemize olanak sağlamaktadır. Mesela van Gogh'un "Bir Çift Ayakkabı" resminde, hiçbir gerçek ve fiziksel ayakkabıda görmediğimiz bağcığın dokusunu, ayakkabıdaki kusuru, köylünün yürümesi için ne kadar rahatsız ama bir o kadar önemli olduğunu, eskimiş dokusunu, yaşanmışlığını görürüz. Bu da taklidin/temsilin/icranın sırf kopya olmadığını gözler önüne sermektedir. Böylelikle temsil, sanat eseri için bir varlık tarzı olarak açığa çıkar; Platon'daki gibi halı altına itelenip hor görülmemiş olur. Zira Platon için hakiki olan, İdealar dünyasında olan şeylerdir. Platon'a göre bu dünyada yatak olarak gördüğümüz nesne, yatak İdeasının yansımasıdır. Bu yansıma, İdeadan aşağı konumdadır ve hakikatten uzaktır. Bu uzaklık, yatak İdeasını söze ve resme dökmekle daha da artacaktır. Yani Platon'a göre hakiki olan yatak, İdealar dünyasındayken bu dünyada yatağın kendisi birinci dereceden bir taklit, yatağın sözcüklere dökülmesi ikinci dereceden taklit, yatağın resmini yapmak ise üçüncü dereceden taklittir. Ona göre bu dünyada hakiki olana ulaşmak istiyorsak taklidin taklidinden uzak durmamız gerekir. Bu nedenle Platon'da İdeanın kopyası nesnenin bir kopyası olan resim ve İdeanın kopyası sözün bir kopyası olan yazı bizi hakikatten alıkoyduğu için hakir görülür.

Öte yandan Gadamer'in düşüncesinde temsil/icra/taklit bir yeniden üretme, yorumlamadır. Örnek verecek olursak, *Sherlock Holmes*, Arthur Conan Doyle tarafından kaleme alınsa da bunun sinemaya ya da diziyeye uyarlanmasında farklı yeniden üretimler oluşmaktadır. Mesela, eserde erkek olarak yazılan Watson karakterini, bu eserden uyarlanan dizilerden biri olan *Elementary*'de kadın olarak görürüz. Ya da İngiliz yapımı *Sherlock*'ta olayların 20. yüzyılın başlarında değil günümüz Londra'sında gerçekleştiğine şahit oluruz. Yine *Sherlock Holmes* eserinin farklı bir tekrarındaki yorumlama da çocuklar için yapılan *Kukla* dizisidir. Buradaki evrende olaylar Beeton isimli bir yatılı okulda geçmektedir. Çocuklar için yeniden üretilmesi

---

<sup>10</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 1/161.

nedeniyle de cinayetten ziyade gizemli olaylar çözülmektedir. Bu yorumlamada Sherlock'un baş düşmanı olan James Moriarty müdür yardımcısı, Sherlock'un ev sahibi olan Bayan Hudson da çocuklarla ilgilenen bir yardımcı olarak oynanır. İşte bu tür yorumlamalar, eserin yeniden icra edilmelerinde ortaya ne kadar farklı üretimlerin çıkabileceğini gösterir. Benzer bir şekilde, her okuma faaliyetiyle gerçekleşen anlamada oyunun temsil, taklit ve icrasında yeniden üretime şahitlik ederiz. Bu yeniden üretmeler, ontolojik olarak hakikat bağlamında bizi iteleyip hakiki olandan uzaklaştırmak yerine, yeniden üretme, yorumlama ve anlama faaliyetiyle hakiki olanın farklı veçhelerini bize gösterir. Yeniden üretmedeki sonsuz tekrar kapısının açık olması, hakiki olandan bir şey eksiltmez.

Sanatın, oyun olma moduna değindikten sonra kitabının ikinci kısımda, anlamanın arka bahçesinin kilidini açmaya devam eder. Bunun için öncelikle hermenötiğin, Romantikler tarafından nasıl alımlandığının tarihini açıklar. Hermenötik, teolojik ve filolojik olmak üzere iki farklı şekilde anlaşılabilir da hermenötiğin asıl köklerini teolojik hermenötikte buluruz. Bunun için de Gadamer, bizi Luther'in, Kitab-ı Mukaddes'i anlamak için kullandığı yöntemle götürür. Luther'in Kitab-ı Mukaddes'i din bilginlerinin okuyup anlama faaliyetinden kurtararak kutsal kitabı anlama faaliyetine, klasik retoriğin içerisinde bulunan bütün ile parçalar arasında ilişkide bulunan parça bütünü, bütünde parçayı açıklar ilkesini dahil etmiştir.<sup>11</sup> Böylece Kitab-ı Mukaddes kendisini açıklar hâle getiren yorumlama tarzından bahseden Gadamer, bundan sonra sırasıyla Schleiermacher, Ranke, Droysen, Dilthey'in anlamadan ne anladıklarını açıklar. Gadamer, bu filozoflara (Ranke, Droysen, Dilthey) tarihsel dünya görüşünün temsilcileri olmaları ve tarihin içinde bulunan insanın anlama çabası üzerine konuşmaları nedeniyle yer vermiştir. Böylece Gadamer, tarihin içerisinde olan insanın anlama faaliyetini sorgular. Aynı zamanda bu filozoflar, Kitab-ı Mukaddes yorumcusu olarak kendilerini göstermektedir. Ranke, tarih anlayışını Hıristiyanlığın Tanrı inancı üzerine kurmuştur. Ona göre tarihinin görevi, ilk günahattan sonra Tanrı ile olan aracısız iletişimin yeniden tesisinde rol almaktır. Çünkü Tanrı ile olan aracısız ilişkiyi, yalnızca kilise tesis edemez, burada tarihinin de payı olmak zorundadır. Ranke tarihçiye yüklediği bu misyonla, tarihe fırlatılan insanı bir inceleme nesnesi yapar ve bu aracısız ilişkinin tesisinde insanlığı gözler önüne serer.<sup>12</sup> Bunun yanında Ranke, "Tanrı[']yı her şeyde, bir kavram olarak değil, bir 'tezahür eden idea' olarak hazır ve nazır" olarak görür.<sup>13</sup> Droysen ise Ranke'nin tarih anlayışını ileri taşır. Onun dikkat çektiği nokta, tarihin görevinin araştırma yapmak olduğudur. Bu araştırma ile anlama aracısız gerçekleşir ve geleneğin bize kadar sürüklediği metin, yine geleneğin içerisinde bize sunduğu şeylerle yeniden inşa edilir. Droysen, Ranke'nin görüşünden farklı olarak tarihinin kendi tikelliğini aşarak ilerler ve bu tikelliği aşarken de kendisine hakkaniyetli olma görevini yükler.<sup>14</sup> Dilthey ise Ranke ve Droysen'in tarihsel tecrübe görüşünü birleştirmeyi ve yeni bir epistemolojik temel kurmayı amaçlamaktadır. Bu

<sup>11</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 1/243-245.

<sup>12</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 1/292-294.

<sup>13</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 1/294.

<sup>14</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 1/297-300.

açıklamalardan sonra şu çıkarımı yapabiliriz: Gadamer, Kitab-ı Mukaddes temelinde Ranke, Droysen ve Dilthey'in tarih görüşlerini, anlama faaliyetlerinde nasıl ilerlediğini ele alarak epistemolojik boyutta kaldıklarını, anlamanın ontolojik boyutunu kaçırdıklarını göstermektedir.

Gadamer, Heidegger'in Dasein'ının ontolojik analiziyle, anlamanın yalnızca epistemolojik olmadığını, ontolojik boyutunun da olduğunu aşikâr edecektir. Analiz şu şekilde ilerler: Heidegger için insan kavramı, tüm metafizik tarihi boyunca kirlenmiştir. Eğer metafiziğin kirlendiği insan kavramı, kullanılmaya devam edilirse metafiziğin dayattığı sabit, donuk ve akışı sadece seyreden bir insan anlaşılır. Fakat bu noktada Heidegger'in çizmek istediği insan portresi tam olarak böyle değildir. Bunu anlamak için Heidegger'in kullandığı Dasein kavramına dönelim. Dasein, kelime anlamı olarak orada, burada, şurada (duran) varlık anlamındadır. Peki Heidegger neden orada-varlık, burada-varlık, şurada-varlık anlamındaki Dasein kelimesini kullanıyor? Buna cevap vermek için Herakleitos'un felsefesinden yararlanabiliriz. Herakleitos'a göre varlık, daima akış içerisinde ve bu akışın farkında olan tek varlık da Dasein'dir. Dasein'in kendisi de bu akışta bütün varlıklarla birlikte akmaktadır. Akışın akıp gitmekte olduğu ve insanın da bu akışla beraber aktığının doğru anlaşılması için Heidegger, metafizik gelenekte eskiyen insan kavramı yerine Dasein'i tercih etmiştir. Yani metafiziğin bize sunduğu, sabit yerinde durarak karşısına aldığı akışı temaşa eden insan kavramının yerine Dasein, bu akışta akan her şeyle birlikte aktığını yaşamakta, Varlığın akışına bir temaşa olarak katılmaktadır. Dasein, o temaşadaki göz değil temaşanın kendisidir. Böylelikle Gadamer, anlamayı metodolojik zeminde tutan ve epistemolojinin sınırlarına hapseden bir idealite olarak kabul eden modern görüşleri reddederek, dünya içine fırlatılan Dasein'in bir oluş modu olan anlamaya, yani anlamanın ontolojik boyutuna yönelmiş olur.

Bundan sonra Gadamer, anlamanın unsurlarına geçerek Aydınlanmanın aşağıladığı önyargı kavramını, anlamanın ön anlamalardan oluşmasını ve anlamayı teşkil eden dairevi anlama yapısını yani hermenötik daireyi açıklar. Gadamer için anlamalarımız önyargılardan oluşur, bu nedenle önyargı olumsuz bir anlam taşımasının aksine anlama faaliyetimizi gerçekleştiren unsurlardan biridir. Aydınlanmanın, önyargıların kaynağının otorite olduğunu düşünmesi ve anlama faaliyetimizi baltalayan bir şey olarak görmesi nedeniyle otoriteye karşı bir menfi tutum içerisinde olmalarını da eleştirir. Çünkü önyargının kaynağının otorite olması, onun hakikati oluşturmasına bir engel teşkil etmez. Bu noktada Gadamer, Aydınlanmanın bunu kaçırdığını düşünmektedir. Bu noktayı kaçırın Aydınlanma, aynı zamanda otorite kavramını özgürlüğe karşı zıt bir konuma koyarak saf itaat olarak alması nedeniyle de otoritenin özünü yitirir. Çünkü otoritenin bizim üzerimizde daima bir etkisi vardır. Ancak burada otorite çok geniş bir anlamda kullanılmaktadır: Örneğin, bir kapı kolu, topuz kilitli olduğu takdirde döndürerek açılır; burada kapı kolunun yapısıyla, kapıyı nasıl açmamız konusunda uyguladığı otoritenin bizim üzerimizde bir etkisi bulunmaktadır. Topuz kilitli kapı kolu, mandal kapı koluyla rahatlıkla yapabildiğimiz açma hamlesini sadece elle çevirme hareketine dönüştürerek kapı açma edimimizi yapılandırmış olur. Bu şekilde hayatımız boyunca sürekli

bir şeylerin otoritesi altına gireriz ancak bu otorite saf bir itaatten ziyade kazanılan bir alışkanlıktır aynı zamanda. Yani otoriteyi otorite yapan şey, daha üstün ve ayrıcalıklı olan bir şeyin emirlerinin boyunduruğu altına girmekten ziyade, bizi aşan ve yaşamımızı şekillendiren her türlü şeye olan bağlılığımızdır.

Aydınlanma, gelenek kavramını da bizim üzerimizde olan otoritesi nedeniyle aklın karşısına yerleştirir. Bu düşünceye göre kişi, kendisini gelenekten uzaklaştırmalıyken Gadamer'e göre gelenek ile olan ilişkimiz et ve tırnak gibidir ve birbirinden ayrı düşünülemezler. Çünkü biz her zaman geleneğin içerisinde bulunuruz ve istesek de istemesek de bir gelenek içerisinde konumlandırılmış durumdayızdır. Bu konumlanma ile gelenekten bize intikal eden şeyi, yabancı bir şey olarak anlamayız. Çünkü intikal eden bu şey, geleneğin bilgiden kaynaklı otoritesinden anlaşılacak şekilde elenerek gelmiştir. Burada gelenek, anlama faaliyeti içinde bulunan insan için temel oluşturur. Yani Gadamer, anlama için geleneğin olumsuz bir yere sahip olmadığını, aksine anlamamanın, gelenek içerisinde gerçekleştiğini söylemektedir. Gadamer için gelenek ve anlama, şu ortaklığı paylaşmaktadır: Anlama, geleneğin kendisiyle karşılaşma ve gelenekle yüz yüze gelme imkânını verir.<sup>15</sup> Böylece Gadamer, Aydınlanmaya karşı geleneğin hakikat ve doğruluk değerini savunur. Çünkü okurun, metni kendisine taşıyan geleneği nehyetmesi, kendisini nehyetmesidir ki bu da anlamsızdır. İşte Aydınlanma tam olarak bunu yapmaktadır. Gadamer, bu noktada şunu dile getirir: Aydınlanmanın önyargıya ve geleneğe karşı çıkışının kendisi de bir önyargıdır. Aydınlanmanın kendisi bir gelenek oluşturur ve kendisini bu geleneğe dayandırır. Yoksa Aydınlanma denilen gelenek de var olamazdı. Gadamer, günümüzde de dilimize olumsuz anlamda pelesenk olan otorite ve geleneğin üzerindeki Aydınlanmacı eğik önyargıları düzelterek Aydınlanmanın bu kavramlar üzerindeki baskıcı aşğılmasına son verir.

Gadamer, Aydınlanmanın önyargı ve geleneğe verdiği menfi anlamın kaldırılmasıyla, geçmişten bize gelen geleneğin şimdiki ile içinde bulunulan şimdi arasındaki zaman mesafesinin nasıl anlaşılması gerektiğini açıklar. Bu açıklamaya Schleiermacher'ın yazara geri dönme eyleminde, zaman mesafesinin olumsuz görülmesini pozitif bir anlayışa dönüştürmekle başlar. Neden Schleiermacher zaman mesafesini olumsuz bir şey olarak görmektedir? Çünkü ona göre yazar doğumu ve ölümüyle bütün olan bir şeydir. Bu bütünlükte metin, yazarın yaşamının somut bir parçası hâline gelir.<sup>16</sup> Yani bir metni okuyan okur, yazardan bir parça ile karşılaşır. Bu parça bütün ilişkisinde bütünlüğü sağlayan şey yazardır. Peki, Schleiermacher'a göre yazar tek başına bir bütün olabilir mi? Hayır, çünkü yazarda döneminin bir parçasıdır. Böylece metin, önce yazarın sonra da döneminin bir parçası yani o dönemin ruhunun bir parçası olmaktadır. Bu nedenle Schleiermacher'a göre dönemi anlamadan metni anlama gibi bir uğraşımızın olmaması gerekir ki ancak okur metni tekrar inşa aşamasında, metnin yaratımındaki tarihselliğe nüfuz ettiği derecede metin onun

---

<sup>15</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2/27-28.

<sup>16</sup> Mirela Oliva, "Gadamer and Theology", *The Gadamerian Mind*, ed. Theodore George – Gert-Jan van der Heiden. (New York: Routledge, 2022), 351.

için anlaşılır hâle gelecektir.<sup>17</sup> Burada metnin dönemi ile okuyucunun kendi dönemi arasındaki zaman mesafesi, metni anlama konusunda olumsuz bir çerçeve çizmektedir. Çünkü metni anlamak, ancak yazarın zihnine yerleşmekle, onu yeniden inşa etmekle olacağına bu zaman mesafesinin ortadan kalması gerekmektedir. Bu zaman mesafesini aşıp bütünü görmemi sağlayan şey ise *divination* yani keşiftir.<sup>18</sup> Çünkü okur bunu somut olarak yapamaz ve bu anlama sıçramasını yapabilmesi için o ilahiliği görmesi gerekir, bu görmeyi ona sağlayan şey de keşiftir. Gadamer’de ise zaman mesafesi bu şekilde işlemez; Gadamer, Schleiermacher’ın aksine zaman mesafesini, anlamayı zorlaştıran bir şey olarak görmez. Gadamer’de zaman mesafesi, anlamayı sağlayan etkenlerden biridir.

Gadamer’e göre Schleiermacher’ın anlamasında bulunan eksiklik, tarihsellik ve hakikat açısından sorun oluşturmaktadır. Çünkü Gadamer için bir metni yazarından daha iyi anlamak bir hakikat problemi değildir. Gadamer’in anladığı anlamda hakikat, metnin anlamını yazarından daha iyi anlamak olamaz. Öyle olması hâlinde, bizim elimizde bir metni yazarından daha iyi anlayıp anlamadığımızı tartıştığımız bir ölçüğümüzün olması gerekirdi. Aynı zamanda metin gelenek tarafından okura gelmiş durumdayken Schleiermacher’ın yaptığı geleneğin kendisine getirdiği metni tekrar yazarına onaylatmaya götürmek gibidir. Yani Schleiermacher, metni anlamada ilk önce kendisine ulaşamayacak olan yazarın zihnini belirlemekte ve bu hedefe ulaşma çabasında bu idealiteye ulaşmanın zorluğundan bahsetmektedir. Oysaki metin yazıldığı an yazardan çıkmış durumdadır, yazar da artık kendi metnine okur olarak dönmekte ve metin içerisinde yalnızca arada bizim üzerimize çöken karabasan gibi varlığını göstermekten öteye geçememektedir.

Gadamer şu düşüncüyü ön plana çıkartır: Okur, kendi içinde bulunduğu çağın ruhuyla iç içe olan bir durumdadır. Bu sebeple Schleiermacher hem tarih meselesinde hem de hakikatin geçmişte bir yerde olduğu düşüncesinde hataya düşmektedir. Çünkü tarihi ele alırken okurun tarihselliğini ve hakikatini göz ardı ettiğinin farkında değildir. Burada tarih, Gadamer’e göre laboratuvar ortamında gözlemleyip üzerinde bir kaniya varabileceğimiz bir ortam değildir. Üzerine düşünüldüğünde okur aslında o dönemin tarihine dair okuduğu eserlerde, mesela Schleiermacher’ı anlamak için otobiyografiler, biyografiler vs. okuduğunda bile orada birebir bulunuyormuş gibi bir çerçeve çizmez. Böylece tarih içerisinde gelenek yoluyla okura gelen metnin geçmişi ile okurun şimdiliği arasındaki ara bir hâl, yani anlamaya imkân veren zamansal bir mesafe ortaya çıkar. Buradan şu anlaşılır: Tarih yalnızca geçmişte yaşanan olayların bir boyutu değil, aynı zamanda anlamının da bir boyutunu oluşturur. Schleiermacher ise tarihsel olayların bize sonuç vereceğini düşünür fakat anlamının tarihselliği daha çok metinle karşılaşan okurun tarihselliğidir.

---

<sup>17</sup> Abdullah Başaran, “Çağdaş Hermenötikte Yöntem Tartışması: Doğru Yöntem mi, Doğru Tavrı mı?”, *Ekoller ve Kurumlar: Düşünce Bilimleri*, haz. M. Nesim Doru-Kamuran Gökdağ (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2022 ), 66.

<sup>18</sup> Buradaki keşif; sezme, sezgi, ilham yoluyla gelen keşiftir.

Metin ile okur arasındaki zamansal mesafe de derenin iki yakasını bir araya getirmeye çalışmamızdaki gibi bir köprü ihtiyacı hissettirmez. Köprü hâlihazırda kuruludur ve köprü iki yakayı yani hem geçmişi hem de şimdinin mesafede birleşmesini gösterir. Bu mesafe anlamının gerçekleşmesi için ihtiyaç duyulan şeydir. Bu durumu, burnumuzun ucunda tutulan nesnede yaşadığımız durum gibi düşünebiliriz. Nasıl ki bize yakın olsun diye gözümüze, burnumuzun dibine sokulan nesnenin ne olduğunu anlamada zorlanıyor ve bir mesafeye ihtiyaç duyup nesneyi kendimizden uzaklaştırarak o mesafeyi sağlıyorsak anlama faaliyetinde de o mesafeye ihtiyacımız bulunmaktadır ve bu mesafeyi bize gelenek sağlamaktadır. Bu nedenle anlamak için zamansal mesafeye ihtiyacımız olan metin Schleiermacher'ın düşündüğü gibi yazara ait değildir; metin, yazarını aşan, okunduğu döneme ve okurun geleneğine aittir. Yani gelenek, bizim metinle karşılaşmamızı sağlar. Bu durumda gelenek tarihteki hakikatin ortaya çıkması olayıdır. Çünkü tarihte hakikat dediğimiz şey, bir bilginin “oraya” nakledilmesi ve okurun bu nakli “orada” anlamasıdır. Buradaki ilişki Schleiermacher'da olduğu gibi okur ve yazar arasında değil, okur ve gelenek (metin) arasında geçen bir diyalogdur. Çünkü Gadamer'e göre anlama, hitapla başlar<sup>19</sup> ve anlama faaliyetinde oynanan oyuna bizi dahil eden şey de geleneğin bize ulaştırdığı metnin kendisidir. Gelenek, metinle birlikte karşımızda canlı bir şekilde durur ve bize konuşur.

Gelenekle bizi yüz göz eden metin, hakikatin ifşa olması için bir imkân sunar. Bunu da “klasik olan” üzerinden açıklar. Gadamer için klasik, her zamanın zamansız şimdisini içinde barındırır. Klasik kendine gönderme yapar ve kendinden başka bir şeye gönderme yapma ihtiyacı duymaz. Klasik, bir doğruluk ölçütü sunmaz; kendisi doğrudur, hakikattir. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem* eserinde klasik metin kavramını kullansa da daha sonraki görüşlerinde bunu geliştirir ve seçkin metin (*eminent text*) söylemini oluşturur. Ona göre üç tür seçkin metin vardır: Dini Metin, Edebi Metin, Hukuki Metin. Her metin türünün ise kendisine has bir ifade biçimi vardır. Mesela dini metin vaatte bulunur, edebi metin söylemdir, hukuki metin duyurmadır. Gadamer için en üst olanı ise edebi metin olsa da dini metinde de edebi metinde bulunmayan “vaat” mevcuttur. Bu noktada Gadamer, Kitab-ı Mukaddes'i bir klasik olarak ele alır. Kitab-ı Mukaddes'in mesajının anlaşılması ve seçkin metin olmasını sağlayan şey, edebi ve hukuki metinlerden farklı olarak, buyurduğu vaadi kabul etmek, yani iman etmektir.<sup>20</sup> Yoksa vaat dışında farklı okuma tarzlarıyla okunan dini metin, farklı yönlerini gösterse de asıl mesajını aydınlatamaz. O hâlde okur, klasik eserde dönen oyunun içine girmezse oyunun kendisini göremez. Şöyle ki nasıl oyunda önemli olan oyuncu değil de oyunun kendisidir ve oyun bu özelliği ile okuru içine çeker, klasik eserde de durum böyledir. Önemli olan klasik eserde dönen oyunun kendisidir ve o oyunun oyun olmasını sağlayan şey, yani kendi kendine gönderme yapmasını sağlayan oyunun oynanmasıdır. Bu sebeple klasik eser bir döneme ait olmaktansa her çağda oynanan ve her çağa hitap eden bir şeydir.

---

<sup>19</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2/54.

<sup>20</sup> Selami Varlık, “Gadamer'in Hermenötiğinde Sola Scriptura ve Gelenek”, *Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefleşme*, haz. Mürteza Bedir – Necmettin Kızılkaya – Merve Özyakal (İstanbul: İsar Yayınları, 2019),101.

Gadamer'in üçüncü bölümünde yer verdiği İsa'nın dirilişi, tam olarak bir klasik örneğidir. Hıristiyan inancına göre İsa, her çağda kendisine inanan insanların içindedir ve onlara hitap edip bir kurtuluş vaadi sunar. İsa'nın dirilişindeki oyun, ona inananlar için anlam kazanır. Çünkü o klasikte dönen oyuna dahil olmuştur ve oyunun kendi kendisine gönderme yapmasını, kendinden bir doğruluk dayatmasını kabul etmiştir. Eğer etmeselerdi Gadamer'in deyimini ile bir oyun bozucu olacaklar, oyunun dışına sürüklenecekler, yani imansız olacaklardır.

Zaman mesafesi ve klasik eserle bağlantılı olarak da Ranke, Droysen ve Dilthey'in görüşü olan tarihsel görüşü de parlatarak ele alan Gadamer, insanın anlamada, tarihe yani zaman mesafesine ihtiyaç duyduğunu kabul eder ama aynı zamanda buna "etkin tarih" ilkesini de ekleyerek tarihin herhangi bir anlama faaliyeti gerçekleştirirken üzerimizde olan etkisinin gözlerden kaçmasını engeller. Anlama, zaman mesafesi ile olduğu gibi tarihin içinde gerçekleşen bir faaliyettir. Bu nedenle anlamamız için bir mesafeye ihtiyaç duyarken zamansal mesafeyi oluşturan o tarihin etkisinin sisli perdesi içindeyizdir. Gadamer için buradaki hermenötik görev, tarihin oluşturduğu o sis tabakasının farkında olmaktır ama bu farkına varmayı her zaman gerçekleştiremeyiz ki buna da gerek yoktur. Çünkü etkin tarih biz farkında olsak da olmasak da anlamayı yapılandırır. Yani anlama, tarih içerisinde gerçekleşirken bizi hakikatin kendisine sürükler. Bununla birlikte zaman mesafesi, tarihselliğin içinde olan insana bütünü parçalara göre, parçaları da bütüne göre anlama imkânı sunar. Bu anlama çabamız içerisinde hep aradayızdır. Bu aradalık, metnin geleneği ile okurun geleneğinin karşı karşıya gelmesiyle oluşur. Okur, metne hem yabancı hem de aşındır bu iki durum arasında ileri geri harekette bulunur, oyunun ileri geri modunda olduğu gibi. Gadamer, bu aradalıkta karşılaşan okur ile metnin geleneğini "ufuk" olarak dile getirir. Geçmişin ufku ile şimdinin ufku arasındaki aradalığımız anlama sırasında birbirine karışır ve ufuklar kaynaşır. Yani anlama faaliyetinde şimdinin ufku asla geçmişin ufku olmadan şekillenip değişmez.

Gadamer'in hermenötik problemini yeniden dile getirmesindeki temel neden, dilin hermenötik anlamada bu geleneğin önde gelen figürleri tarafından eksik ve neredeyse yokmuş gibi anlaşılabilmesidir. Buna karşın Gadamer, hermenötik çabaya "uygulama" kavramını ekleyerek başta Romantik hermenötikçilerin, daha çok da uygulamadan ziyade anlama ve açıklamayı ön plana çıkaran Schleiermacher ve Dilthey'in hermenötik anlayışlarından farklılaşır. Gadamer, uygulamanın anlama faaliyetindeki önemini ise, Hıristiyan pietizminin anlama-yorum-uygulama üçlüsünden çıkararak felsefi hermenötiğine temellük eder.

Pietizm, İsa adına yapılan Otuz Yıl savaşlarından sonra, bir umut ışığı olarak ortaya çıkan bir akımdır. Pietistler, Katolik ve Protestanlardan farklı olarak iman, inancın günlük hayatın içerisinde olmadığını, kendisine pratikte bir yer bulamadığını düşünmektedirler. Pietistlerin öncülerinden Phillip Jakob Spener için Hıristiyanlık sadece şekillerden ibaret ruhsuz bir

yapıya bürünmüştür; oysaki Hıristiyanlık, bireysel tecrübeyi ve uygulamayı içerir. Hıristiyanlık, kişisel bir dindir ve bu kişisellikte iman sahibinin şahsi tecrübesi, uygulaması önemlidir.<sup>21</sup> Pietizmde bulunan uygulamaya ehemmiyet gösteren Gadamer için uygulamayı hermenötiğe temellük etmek, pietizme geri dönmek değildir. Aksine uygulama hermenötik süreçte anlama ve yorumlama kadar dikkate alınması gereken bir unsurdur.<sup>22</sup> Gadamer'e göre anlama, daima uygulamadır. Çünkü uygulama, anlamaya sonradan gelmez; tam tersine uygulama, anlamayı en başından belirler.<sup>23</sup> Yani okur gelenekle kendisine gelen metni, içinde bulunduğu ufukla beraber uygulamaya, kendi durumuna uyarlamaya çalışır. Metinle karşılaşma, anlamayı ve uygulamayı beraberinde getirir. Anlama, yorumlama ve uygulama arasında ilk önce şu sonra bu olur diyebileceğimiz bir ilişki yoktur. Çünkü bir metnin hitabına dönmek, hepsini bir arada, aynı anda gerektirir.

Anlama, uygulamayı içerdiği gibi kişinin tecrübesini de beraberinde getirir. Tecrübe, kişiye yeni bir ufuk kazandırır ve yeni bir tecrübe edinene kadar da geçerlidir. Tecrübe, doğa bilimlerinin anladığı şekli ile tekrarlanıp basit bir yönteme dönüşme değildir, tecrübe "insanın sonluluğunun/sınırlılığının tecrübesidir."<sup>24</sup> Tecrübenin en önemli karakteristiğinin, açıklık olduğunu söyleyen Gadamer bu açıklık yapısının soru-cevap diyalektiğinde yattığını dile getirir. Soru, bir şeyin sorgulanabilirliğini ortaya koymaktadır. Gadamer, bir metinle karşı karşıya kalan okurun bir cevapla yüz yüze geldiğini söyler. Bu nedenle ona göre bir metni anlamak, metnin sorusunu anlamak ve yeniden inşa etmektir. Bu yönüyle soru-cevap ilişkisi bir diyalog oluşturur. O hâlde metni anlamak diyalog gibidir, yani karşılıklı bir ilişkidir; anlamak bu noktada karşılaşan ufukların bir diyaloga girerek kendi önyargılarını, ön anlamalarını tehlikeye atarak bir ufukta kaynaşmasıdır. Böylelikle Gadamer, artık tecrübenin anlaşılması için diyalogun yani ortada dönen muhabbetin dilinin anlaşılması gerektiğini düşünür. Son kısım olarak planladığı "Hermenötik Tecrübenin Ortamı Olarak Dil" kitabın başından beri süre gelen konuları, tartışmaları kapsar hâle gelir.

Buraya kadar Gadamer'in hermenötik anlamının temeline koyduğu temel unsurları gördük. Oyun/icra/temsil Gadamer için sanat ve sanatın, doğal olarak da anlamının, bilme modunu/anlama modunu ortaya koyan varlık modudur. Bununla birlikte oyuna kendini kaptıran kişi için, oyunun döndüğü metnin beraberinde getirdiği gelenek göz ardı edilemeyecek kadar önemlidir. Gadamer, geleneği, geleneğin otoritesini ve anlama faaliyetinde bulunan kişiye geleneğin sunduğu önyargıyı, ön anlamayı Aydınlanmanın baskıcı tutumundan kurtarmıştır. Geleneğin üzerindeki tozları silkeleyen Gadamer, daha sonrasında metinle karşılaşan okurun metinle arasında bulunan ufuk farklılığını ve zamansal mesafeyi hak ettiği konuma getirmiştir. Böylece anlama faaliyetinde metnin içindeki oyunun akışına kendisini bırakan okur için anlama yazarın zihnine gitmenin dışına çıkmıştır. Artık okur için

<sup>21</sup> Bkz. Osman Murat Deniz, "Pietizm: Kökenleri, Temel Özellikleri Ve Gelişimi", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (Ekim 2018).

<sup>22</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2/64.

<sup>23</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2/87.

<sup>24</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2/134.

anlama, kendi tarihselliğinde kendi ufku ile metnin geçmişinin/geleneğin ufkunun kaynaşmasını sağlayan bir hâle bürünmüştür. Gadamer, anlamada gerçekleşen uygulamanın ne olduğunu ve bunun anlamayla birlikte başladığını dile getirir. Anlamanın, uygulama kısmının sürekli karanlık içerisinde bırakılması anlamanın bireyselliğini, anlama faaliyetinde bulunan kişinin tecrübesinin göz ardı edilmesine neden olmuştur. Gadamer için tecrübenin özelliği daima yeni tecrübelerle açıklığı sağlıyor olmasıdır. Bu açıklık da soru-cevap diyaloguna bizi ulaştırırken diyalog da bizi bir ormanda bulunan kayran<sup>25</sup> gibi o patikalardan geçirerek dilin açıklığına ulaştırır. Şimdi bize düşen ise bu açıklıkta dönen ve bizi alıp götürülen oyunda kendimizi kaybetmeye hazır olmaktır.



---

<sup>25</sup> Kayran: (kay-ı-r-an, "kaydıran" ) halk ağzı. Ormanın içinde ağaçlar olmayan genişler, çıplak alan. *Kubbealtı*, "Kayran" (Erişim 30 Mayıs 2024).

## 2. BÖLÜM

### HANS-GEORG GADAMER'İN ONTOLOJİK DİL FELSEFESİ

#### 2.1. *Hakikat ve Yöntem*'in Üçüncü Kısımına Bize Ne Anlatır?

Hans-Georg Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem* kitabında yol almayı, bir ormanda yürüyüşe çıkmak gibi düşünelim. Nasıl ki ormandaki seyrimizde geçilen patikalar, yeni yol açmalar ve diğer yol açma faaliyetleri sırasında farklı yolların üzerine atılan taşları, dikenleri toplayarak onları açığa çıkarmalar sonucunda kayranın kendisine ulaşıyorsak kitap içerisinde Gadamer'in dile ulaşmak için yaptığı da tam olarak budur. Peki dil kayranına ulaştık mı? Gadamer'in kitabının üçüncü kısmını da dikkatli bir şekilde irdelersek buna ulaşmış olacağız. Gadamer için henüz dilin ontolojik boyutu üzerindeki taşları, dikenleri toplamadan, bu yolu açığa çıkarmadan dile tam anlamıyla ulaşamayız. Çünkü şimdiye kadar bu kayrana ulaştıracak yollar üzerinde yürünmeye yürünmeye ormanla kaplandığı gibi, kayranın varlığı da unutuldu. Bu patikanın kaybolması, Gadamer için dilin ontolojik boyutunun unutulmasını teşkil etmektedir.

Gadamer, unutulup giden kayrana varacak yolu açmak için Logos, Verbum ve Kavram Oluşumu konularını ele alır. Daha sonrasında dil tartışmalarında Gadamer'in ele aldığı Yunan düşüncesindeki Platon'un *Kratylos* metnindeki görüşlerini, tartışmalarını ve Logos'un alımlanma biçimlerini aktarmıştır. Bununla birlikte Hıristiyanlıkta bulunan İsa'nın enkarnasyonu, teslis inancı teolojisinin, dilin ontolojik boyutunu nasıl unutulmaktan kurtardığını aşikâr hâle getirmiştir.

Burada Gadamer için anlamanın hitapla başlaması, bu hitabın diyalogu beraberinde getirmesi ve diyalogun ortamının dil olması anlama çabamızı oluşturan hermenötik çabanın asıl meselesinin dil olduğunu gösterir. Bu nedenle Gadamer, üçüncü kısımda Antik Yunan düşüncesinden beri tartışılan dilin yalnızca epistemolojik alana sıkıştırılmasını eleştirerek dil tecrübesinin epistemolojiden ibaret olmadığını okura sunmaktadır. Gadamer için dünyayı oluşturan dil ontolojiktir ve bu ontoloji düşünme-dil-söz birlikteliğini Batı metafiziğinin dipsiz bir kuyusundan kurtarır. Gadamer için bu dipsiz kuyuya ışık tutan düşünce ise metafizik öncesi Antik Yunan düşüncesinin yanı sıra Ortaçağ Hıristiyan teologlarının teslis yorumlarıdır. Hıristiyanlık'taki üçleme, Antik Yunan felsefesiyle başlayan metafizik gelenekten farklı olarak inanç ve iman üzerinden farklı bir söylem oluşmaktadır. Bu söylemin içine doğan Gadamer, böylece sadece dini bir gelenekle değil aynı zamanda dilin ontolojik boyutunu gösteren bir söz anlayışıyla da yüz yüze gelmiştir. Bu nedenle üçüncü kısım, okura kendi geleneğiyle yüzleşen Gadamer'in, dilin ontolojik boyutunu nasıl aydınlattığını gösterir.

Bu karşılaşmada öncelikle dilin hermenötik tecrübeye nasıl bir ortam oluşturduğunu betimlemeye başlar. Dilde gerçekleştirdiğimiz söyleşi, oyunun bizi alıp götürmesi gibi alıp

götürür. Yani önemli olan söyleşiyi yürütenler değil, söyleşinin kendisidir. Bu söyleşide anlama, konuşan kişiler arasındaymış gibi gözükse de durum tam olarak öyle değildir. Söyleşide anlama, karşı karşıya gelen iki yorumcu arasında vuku bulur.<sup>26</sup> Bu durumda da söyleşi, yorumcular arasında anlaşmaya varma sürecini teşkil eder. Gadamer, buradan metinle gerçekleşen söyleşiye geçer. Burada da söyleşi yalnızca iki konuşmacı arasında olmaz, bir de geleneğin bizimle yüz göz ettiği metinlerle olur ki Gadamer için metin ve okur arasında soru-cevap diyalogunun açığa çıktığını izah etmiştik. Bu noktada metinler bize tevarüs eden şeylerdir, geçmişin bir parçası değildir. Gelenekle bizim dünyamızın bir parçası olurlar. Gadamer, bu noktada yazılı metinlerin bize hermenötik bir görev yüklediğini söyler: Yazmayı kendine yabancılaşma olarak dile getiren Gadamer için bu hermenötik görev metni dile getirerek, okuyarak bu yabancılaşmayı aşmaktır.<sup>27</sup> Yazıda yani metinde karşı karşıya kalınan cevabın sorusunu aramak, yazılı geleneği yabancılaşmadan kurtararak yazıyı orada dönen soru-cevap diyalektiğinin şimdisine geri taşır, yazıda donup kalmış olan diyalogu tekrar diriltir. Bununla birlikte metin, okurun anlama faaliyetindeki yorumla can bulur. Fakat yorumla metni canlandırmak istiyorsak metnin ihtiyacı olan dili bulmak zorundayızdır. Yorum bizim anlama faaliyetimizi oluşturur ve anlamamanın kendisini somutlaştırır, açık hâle getirir, anlamı dile taşır; böylelikle yorum, anlama faaliyetinin kendisine dönüşür.<sup>28</sup> Yani anlama, daima yorumu içerir. Orada duran metni okuyup anlamak, metni yorumlayarak metni icra etmektir. Bununla beraber icra, eserin kendi varlığını ortaya çıkarır. O hâlde bir metne yönelmek, metnin ihtiyacı olan dili keşfetmektir; hermenötik çabadan doğan bu keşif bir öncelik sırası gözetmeksizin anlama, yorum, icra üçlüsünü bir araya getirir ve hepsi aynı anda gerçekleşir. Anlama, yorum ve icra bize bir metnin varlığının onlar olmaksızın asıl anlamıyla bir “metin” olmadığını gösterir.<sup>29</sup> Burada Gadamer’in anlam bilimlerinin, sanatın anlama moduna daha yakın olduğu tespitini yeniden hatırlamamız gerekir. Çünkü bir sanatta bulunan oyun olma modunun icra oluşunu hem sahne sanatları olan tiyatro örneğinde hem de *Sherlock Holmes* örneğinde de her icranın farklı bir ifşa şeklinde gerçekleştiğini göstermiştik.<sup>30</sup>

Gadamer, söylediğimiz ve söylemlerde bulunduğumuz dilin anlama ekseninde yorum, icra gibi modları olmasına rağmen, dilin Platon düşüncesinden 20. yüzyıla kadar kelime ve nesnenin uygunluğuna dönmesinin ve yalnızca bir bilgi nesnesi olarak doğruluk ve yanlışlık üzerinden tartışılmasının, dilin ontolojik boyutunun unutulmasına neden olduğunu düşünmüştür. Öncelikle dili unutulmaya sürükleyen düşünceyi, Batı metafiziği tarihinde nerelerde dilin epistemolojiye sıkıştırıldığını aktarır. Gadamer, bu unutulmuş tam bir unutulma olmasını engelleyen Hıristiyan düşüncesindeki Logos/Verbum anlayışına yönelir.

---

<sup>26</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2/171.

<sup>27</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2/179.

<sup>28</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2/190.

<sup>29</sup> Burhanettin Tatar. “Hans-Georg Gadamer Ve ‘Hakikat Ve Yöntem’ (Wahrheit Und Methode) Adlı Eseri”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (Nisan 2001), 288.

<sup>30</sup> Bkz. 5 ve 6. sayfalar.

Bu düşünceye yönelmesindeki diğer bir etken de dil ve düşüncenin nasıl bir anlam ilişkisine sahip olduğunu ortaya koymaktır.

Okurken kurulan diyalogda bizi karşılayan diğer bir hakikat ise söyleşide dönen şeyin Logos oluşudur. Gadamer, buradaki eylemin belirleyicisinin de dil olduğunu söyler. Bu izahlarında dilin anlama faaliyetimizde merkezi konumda olduğunu vurgulayan Gadamer için konu artık dil kavramının, Batı düşünce tarihinde ne şekilde anlaşıldığına doğru ilerlemektedir. Bununla birlikte bu kısımda Logosun hemen peşi sıra enkarnasyon öğretisine yer vermektedir. Peki neden? Tam olarak sorguladığımız şey budur, neden Gadamer Hıristiyanlıkta bulunan enkarnasyon düşüncesine bu bölümde yer vermiştir? Bu öğretiye yer vermesi dil felsefesi düşüncesinde nereye oturmaktadır? Bu sorulara cevap verebilmek için üçüncü bölümde bulunan bu başlıklara dönelim.

Gadamer Logos başlığı altında, okuruna Antik Yunan felsefesinde kelimenin/sözün ad ile ilişkilendirildiği ve hakikati yansıtmadığı düşüncesini aktararak başlar. Bu düşünceyi temellendirmek için Yunan felsefesinde dil tartışmalarına dair en temel metin olan Platon'un *Kratylos* metnini irdeler. Daha sonrasında Sokrates'in Logos hakkındaki görüşünü aktarır. Ardından ilk kısımda dil ve düşüncenin ayırımından bahseden *Kratylos*'taki tartışmaya karşın dil ve düşünce birliğini savunan Gadamer, Antik Yunan düşüncesinde unutulmaya itilen dili, daha sonra enkarnasyon öğretisinin açıklaması ile farklı bir düzleme çekmektedir. Bu farklı düzlemde Augustinus'un Verbum öğretisi, Gadamer'in kendi düşüncesini açıklamak için altın gibi bir fırsattır. Augustinus, iç sözü/*Verbum interius* enkarnasyon öğretisinde Tanrı'nın oğul İsa'da bedenlenmesini açıklamak için kullanır. Burada kurtarıcının yani İsa'nın Tanrı ile olan birlikteliği önemlidir. Gadamer için Tanrı ve Oğul İsa'nın bir arada olması, dil ve düşüncenin bir arada olması gibidir.

Gadamer Augustinus'un düşüncesinden sonra Thomas Aquinas'ın insan zihni ile ilahi zihnin farklılığına değinir. Aquinas, ilahi sözün mükemmel oluşu ve insani sözün eksik ve kusurlu olmasından bahseder. Bu eksiklik Babil anlatısında geçen, başlangıçta aynı dili konuşan insanların Tanrı'ya ulaşmak için inşa etmeye başladıkları kulenin yapımındaki kendilerini beğenmişlikleri nedeniyle Tanrı tarafından dilleri karıştırılarak anlaşmalarının güçleşmesi şeklinde bir cezalandırılmalarıdır. Tanrı tarafından gelen azap sonucu insani dilin eksikliğinin ise düşünürken dağılmasından kaynaklandığını ileri sürer. Gadamer'e göre Thomas Aquinas'ın insani dile yüklediği eksiklik, insani dilin sınırsız kavram oluşumuna ve bir şeye daha derin bir şekilde nüfuz etmesine olanak sağlar.<sup>31</sup> Bu nedenle Verbum kısmından sonra, kavram oluşumuna yer verir. Gadamer'e göre nasıl ki ilahi zihin olan Tanrı, insani zihin İsa'nın bedeninde ilişkilendirilmekteyse, kavram oluşumunun ortamı da dilin kendisiyle ilişkilendirilmektedir. Yani ilahi zihin İsa'nın bedeninde, kavram oluşumu da dilde kendisine bir arabulucu oluşturur. Bu arabulucu ortam, dilin olay olmağını gösterir. Bu olay an be an gerçekleşir.

---

<sup>31</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2/232.

Buradan yola çıkarak diyebiliriz ki dilin içinden çıkılmaz bir hapisane olarak görülmesi<sup>32</sup> kelimelere yüklenen genel anlamları kullandığımız ve kavramı dondurup bu donuk kavramları kullandığımız anlamına gelmez. Çünkü kavram donuklaştırıp anlamı budur diyebileceğimiz bir konumda değildir zira kavramı veren dilin kendisi canlıdır, an be an o olayın icrasında ifşa olur. Platon ise bunun aksini düşünmektedir. Platon'a göre dil, düşüncenin hâlihazırda beklettiği bir ambar gibidir. Oysaki dili kullanan kişi, olayın tikelliğini fark eder ve kelime de olayın tikelliğinden nemalanır. Bu nedenle dili her kullanımda bu ambara gidip gereken malzemeyi almanın aksine aralıksız gerçekleşen bir olay olarak kendisini göstermesine şahit oluruz. Tanrı'nın İsa'nın bedenine inmesindeki olayda, İsa'nın hakikati inananlar için an be an vaftiz ve vaat sırasında kendisini ifşa eder. Yani İsa'nın hakikati, geçmişte kalmış, tarihsel açıdan donuk ve ontolojik açıdan cansız bir şey değildir.

Peki dillerin çeşitliliğinde olay kendisini nasıl gösterir? Her dil için aynı olay mı geçerlidir? Gadamer dillerin çeşitli ve çoklu olmasına yüklenen olumsuz anlamı, Cusali Nicholas'ın sudur teorisinin aştığını dile getirerek sözün yalnızca zihnin bir tezahürü olmadığını açıklar. Gadamer'e göre bu çokluk yalnızca hakiki birlikten, yani ilahi sözün tekliğinden kopup yuvasını kaybetmesinden ziyade, bu sınırlılığı aşmaya çalışacağı için sonsuz imkânların sınırsızlığını aşikâr eder. *Hakikat ve Yöntem* adlı kitabın ele alınan kısımlarından anlaşılmaktadır ki Gadamer, dili hak ettiği konuma ve anlayışa getirmeye çalışır. Çünkü Gadamer'e göre dil, dünyayı görünür kılan şeydir. Yani dünyadaki varlıklar, kendini dil ile ifşa eder.<sup>33</sup> Dil, dünyada anlaşma/anlamaya varma olayının kendisidir. Dil bu anlamda herkesin kendisinden pay aldığı, kimsenin üzerinde hâkimiyet kuramayacağı, Hıristiyan teolojisine göre de başlangıçtan beri bizi önceleyen Logos'tur, Logos'un bizzat kendisidir. Bu anlamda insanın dünyası, linguistik bir dünyadır. Dünyamızı oluşturan dil, bize anlama/anlaşma tarzlarını verir. Bu sebeple de farklı diller, dünyanın farklı bir şekilde algılanışını, inşa edilmesini kişiye sunar. Yani dillerin çeşitli olmasındaki imkân, bize farklı tecrübe kapılarını aralar.

Gadamer'in dil felsefesinin daha iyi anlaşılması için şimdi bakışımızı *Kratylos* ve Logos tartışmalarına çevirelim. En başta söylememiz gerekir ki, Platon'un *Kratylos* diyalogu, söylemin (Logos) kendisine dair bir müzakereye davettir. Metinde adların doğruluğu, ad vermenin neye göre yapıldığı, dil ile varlık arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu konusunda iki teori sırasıyla ele alınır. İlki Hermogenes'in savunduğu adların doğal değil insanların arasında bir uzlaşmayla meydana geldiğini söyleyen görüşü, ikincisi ise *Kratylos*'un savunduğu adlar doğal olarak bize verilmiştir görüşü,<sup>34</sup> *Kratylos*'a göre dilin kökeni doğaldır ve adlarda bir yanlışlık var ise bu insanların onu yanlış eşleştirmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>35</sup> Mesela şişe Farsçada cam demek iken, Türkçede şişe, cam olan ama için de sıvı barındıran nesnedir. Bu

<sup>32</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2/196.

<sup>33</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2/256.

<sup>34</sup> Platon, *Kratylos*, çev. Erman Gören (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 51 (384d).

<sup>35</sup> Platon, *Kratylos*, 61 (428e).

örnekten hareketle diyebiliriz ki Kratylos'a göre dil, varlığı, yolunu kaybetmiş bir vaziyette yansıtır. Bu karışıklığı gidermek içinde şöyle bir çözüm üretir, her şeyi tek tek karşılayan kavramlar olursa problem ortadan kalkar ama bu kadar ismi bulmak bu işin zorluğudur. İkinci görüşün savunucusu olan Hermogenes'te ise adın doğru olmasındaki ölçüt, doğru olan uzlaşımın onun anlaşılmasıdır. İki görüşü birlikte kavramak için Türkçeden örnek vermek yerinde olacaktır. Mesela "bilgisayar" kelimesi yerine, Türkçe'ye kullanımda olduğu İngilizceden doğrudan yani "kompüter" olarak aktarılırsa bu Kratylos'un dil anlayışına bir örnek olur. Fakat kompüter ismi Türkçede kullanılmayıp yerine bilgisayar adı üzerinde anlaşılabilir bu isim kullanılmaya başlandığında ise bu Hermogenes'in dil anlayışına bir örnek teşkil etmiş olur.

Bu tartışmada Platon'un durduğu yer ise adlandırmaların mükemmel yapılamayacağıdır. Çünkü ona göre adlandırmalar, varolanı ifade etmeye yetmez ve ad ile varolan arasındaki ilişki mükemmel değildir. Zira mükemmellik yalnızca İdealara mahsustur. Platon'un idealist dil felsefesi, varlık düşüncesi ile iç içedir ve onun varlık anlayışında nesnelere bizden bağımsız doğalarına, yani özlerine, yani idealarına uygun isimlendirilmelidirler. Ama Platon'a göre dil, İdeaların kopyasıdır ve İdeaların tamamına vakıf olamamız nedeniyle adlandırmalar daima eksik yapılır. Bu nedenle ad ve varlık arasındaki ilişkiye yalnızca İdealar aracılığıyla ulaşılır ve dil de hakiki diyalektikçinin geride bırakması gereken şeydir.<sup>36</sup> Çünkü "İdeaların saf düşüncesi *dianoia* sessizdir; çünkü o ruhun kendi kendisiyle diyalogudur. Logos, bu düşünceden fıskıran ve ağızda sese dönüşen akıştır."<sup>37</sup> Gadamer, Platon'un bu düşüncesinden hareketle düşüncenin dil ile olan ilişkisine pek ehemmiyet göstermediğini düşünmektedir. Dil, Platon için bilmenin unsuru olmaktan pek ileri gitmemiştir. Platon için bilmenin ve kopya olmanın ötesine geçemeyen Söz/Logos, aynı zamanda hakikati gizleyen bir örtüye dönüşür. *Kratylos* diyalogunda, Sokrates ise adların şeyler hakkında bilgi vermediğini ve böyle bir iddialarının olmadığını dile getirmektedir. Aynı zamanda adların doğru ve yanlış olabileceği düşüncesinden hareketle konuşma olan Logos kullanımını önceler.<sup>38</sup> Ona göre ad, yani kelimenin doğruluğu ya da yanlışlığı, doğru ya da yanlış kullanılmasıylaadır. Yani ad, çağırdığı nesneyi olduğu gibi çağırmyorsa o yanlış bir kullanımdır. Bu yanlış ad vermelerden kaçınmak için mekik analogisini kurar. Nasıl ki mekik kırıldığında mekiği, mekiğin özünü görerek kullanıma uygun bir şekilde yapan ustası vardır ve adlar için de işin ustası ad koyucudur. Çünkü nesnenin kullanıma bağlı olmayan kendinde bir özleri vardır, bunu gören ve layıkıyla yerine getiren kişi de Sokrates'e göre ad koyucudur.<sup>39</sup> Bu analogide dil, bir şey için bir araç olmanın dışına çıkamamış ve yine Platon düşüncesinde olduğu gibi dil

<sup>36</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2/202-204. Bkz. Erman Gören, *Kratylos'a Yorumlar: Physis-Nomos Karşıtlığı Bağlamında Filolojik ve Yorumbilimsel Bir İnceleme*, 2. Cilt (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 7-67.

<sup>37</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2/203.

<sup>38</sup> Platon, *Kratylos*, 61 (387c):

"Sokrates: Mademki söyleme şeylere ilişkin bir edimdir, o halde adlandırma da bir edim değil midir? Hermegones: Evet."

<sup>39</sup> Platon, *Kratylos*, 29-37 (387a-391a).

araçsallaştırılmıştır. Platon için dilin araçsallaşması da İdeanın temsilinden öteye geçememesinde yatmaktadır.

Bu tartışmalar neticesinde dil hakikatin üzerinde bulunan bir örtü, kopya, araç şeklinde anlaşılacak ikinci bir konuma düşürülmüştür. Gadamer'e göre adı kullanarak, adlandırdığı nesne, dil-düşünce ve dil-dünya arasında ayırım yapmak pek mümkün değildir. Çünkü bunlar kopmayacak bir şekilde birbirlerine aittir ve bu durumda dil örselenip, ikinci konuma itilecek, araçsallaştırılacak, inşa edilecek bir şey değildir. Anlam dilin içerisinde vardır. Kelime ile şey arasındaki ilişki, Antik Yunan felsefesinde olduğu gibi adın nesneye uygunluğu değildir. Kelime, kendi içerisinde şeyi gösterir. Gadamer, burada ayna metaforunu kullanır: Nasıl ki ayna yalnızca kendisine gösterilene yansıtır, kelime de şey için tam olarak böyledir. Şey, nasıl söze yansıtırsa söz aynı o şekilde kendisini gösterir. Şöyle ki aynanın karşısına koyduğumuz çiçek şeye, aynanın bize yansıttığı görüntü ise Söze tekabül ederken aynanın kendi de dilin söze aracı olması gibidir. Nasıl ki ayna olmadan çiçeğin hakikati kendini ifşa edemiyorsa, dil söz olmadan kendisini ifşa edemez ve nesneyi yansıtamaz. Hakikati yansıtmak da ki "aracı" olma, kendisi ile bir şey yapılan "araç" olmaktansa dilin söze gelen bir şey için aracı olmasıdır. Bu aracılık formunun araç olarak düşünülmesi, Gadamer'in eleştirisinde dilin varlıksal boyutunun unutulmasıdır. Çünkü Batı metafiziği tarihi boyunca araç olarak görülen dil, sürekli adın doğruluğu ve yanlışlığı kaygısı ile gündeme gelirken, nesnedeki/şeydeki aracı olma, dilin ontolojik boyutunu tamamen karanlıklara karıştırır. Gadamer, bu noktada eleştirisine dilin varlıksal boyutunu aydınlatan düşünceye, yani enkarnasyon öğretisine ve bu yoldan da Augustinus'un Verbum öğretisine yönelir.

## 2.2. Logos ve Verbum: Enkarnasyon Öğretisinin Hermenötik Değeri

Enkarnasyon öğretisi Hıristiyan teolojisinde Baba-Oğul-Kutsal Ruh'un bir aradalığını ifade etmekle beraber, aynı zamanda Tanrı ve Oğul İsa'nın birlikteliğinin nasıl anlaşılacağına dair oldukça zor bir meseledir. Buradaki zorluk şudur: Aşkın olan, zamandan münezze olan Tanrı, nasıl zamansal/tarihsel olan İsa'nın bedenine tecessüm eder? O hâlde Tanrı'nın kendisi zamansal mıdır? Ya da tam tersini düşünecek olursak, insan olan İsa, nasıl aşkın olan Tanrı onun bedeninde tecessüm etmektedir? Ancak burada Gadamer'in ilgisinin, bu tarz teolojik soruların dışında olduğunu belirtmekte fayda vardır. Çünkü onun için önemli olan, bu tartışmada dilin ontolojik boyutuna Hıristiyan düşüncesi tarafından kazandırılan bir görünürlüktür. Peki Hıristiyan inancında enkarnasyon öğretisi nasıl işler? İlk önce bu soruya açıklık kazandırmak konumuzun anlaşılmasına fayda sağlayacaktır.

Hıristiyanlıkta bulunan enkarnasyon fikrinin kökenine inmek için bu dini sistemleştiren ve kuran kişi olarak kabul edilen Paulus'un görüşlerine bakmak gerekir.<sup>40</sup> Paulus'un Hıristiyanlık dinini kabul etmesi, İsa'nın ölümünden sonradır. Kendisi Şam vizyonunda

<sup>40</sup> Zafer Duygu, *Meryem Oğlu İsa Nasıl Tanrılaştı?* (İstanbul: Kutadgu Yayınları, 2023), 253.

İsa'nın kendisine görüldüğünü ve elçi olarak seçildiğini dile getirir.<sup>41</sup> Paulus, İsa'ya beşer üstü bir hal yüklemekte ve dinin kurucusu olarak Tanrı merkezli bir din algısından çıkararak Mesih merkezli bir din anlayışını tesis etmeye çalışmıştır. Bu din anlayışında önemli olan, İsa'nın dirilmesi ve göğe çekilmesidir. Paulus, İsa'nın ölmesini ise "asli günah" öğretisinin merkezine yerleştirmiş ve İsa'nın ölümü ile insanın asli günah kefaretinin gerçekleştiğini düşünmüştür. Bu misyonla İsa'ya hem beşer üstü hem de kurtarıcı rolü yüklenmiştir. Paulus'un İsa'ya beşer üstü bir konum vermesi, onu Mesih görmesidir. Ona göre, İsa, Mesih konumunda Tanrı ve insan arasında duran arabulucudur. Bu durumda Paulus'un kafasındaki Mesih figürü hem insan hem de ilahi bir varlıktır.<sup>42</sup> Paulus sonra teolojisini ilerleterek işi "Tanrı'nın Oğlu" anlayışına getirmiştir. Paulus, öncesi döneme bakıldığında "Tanrı'nın Oğlu" deyimini, o topraklar için yabancı bir deyim değildir. Çünkü Yahudilerde de böyle bir kullanım vardır fakat onlar bu kavramı, Tanrı tarafından seçilen, kendilerine görev yüklenen insanlar için kullanmaktadır ve bu kişi onlar için beşer olma özelliğini kaybetmez. Yani kendisine bir ilahilik yüklenmez. Fakat Paulus, bunu Tanrı ile cevher ilişkisinin yakınlığı için kullanmaktadır.<sup>43</sup> Burada İsa insanüstü görülmeye başlansa da tamamen Tanrı'yla özdeşleşmemiştir. Ancak Yuhanna İncili'nde bulunan ifadeler, İsa'nın Tanrısallığına atıf yapmaktadır. Buna dair en çarpıcı pasaj, İsa'nın dirilişinde öğrencilerine görünürken orada bulunmayan Tomas'a 8 gün sonra görülmesini anlatan kısımdır:

Sekiz gün sonra İsa'nın öğrencileri yine evdeydiler. Tomas da onlarla birlikteydi. Kapılar kapalıyken İsa gelip ortalarında durdu, "Size esenlik olsun!" dedi. Sonra Tomas'a, "Parmağını uzat" dedi, "Ellerime bak, elini uzat, böğrüme koy. İmansız olma, imanlı ol!" Tomas O'na, "Rabbim ve Tanrım!" diye yanıtladı.<sup>44</sup>

Yuhanna İncili'nde bulunan diğer bir kısım ise İsa'nın Söz/Logos oluşuna, başlangıçtan beri varoluşuna, Tanrısallık yönündeki yorumların nereden çıktığına ulaştıracaktır. "Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı. Başlangıçta O, Tanrı'yla birlikteydi. Her şey O'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O'nsuz olmadı."<sup>45</sup>

Yuhanna İncilinde bulunan bu pasajlar, İsa'yı başlangıçtan beri Tanrı ile olan bir konuma yani Tanrısallığa yükseltti. Yuhanna'nın başlangıcında bulunan Söz/Logos, İsa olarak yorumlanmaktadır. Neden peki böyle bir yoruma gidilmiştir? Bu yorumun yapılmasında etkin kişi Yahudi filozof İskenderiyeli Filon'dur. Filon, kendi döneminde esen Helenistik felsefe rüzgârından etkilenmiş ve oradan gelen Logos, kavramını Tanrı, insan, âlem ilişkisini anlatmak için kullanmıştır. Filon için Logos, yeryüzünde varolan şeyleri anlamlandırmamızı sağlayan Tanrı ile insan arasındaki arabulucudur. Tanrı'nın anlaşılması için Logos'un anlaşılması gerekmektedir.<sup>46</sup> Yani Logos, Filon için Tanrı'nın iradesi, yaratma eylemi olarak

<sup>41</sup> Bkz. *Kitâb-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi,2016), Elçilerin İşleri 9:1-17.

<sup>42</sup> Duygu, *Meryem Oğlu İsa Nasıl Tanrılaştı?*, 290.

<sup>43</sup> Duygu, *Meryem Oğlu İsa Nasıl Tanrılaştı?*, 293.

<sup>44</sup> Yuhanna 20:26-28.

<sup>45</sup> Yu. 1:1-3.

<sup>46</sup> İsmail Taşpınar, "Yahudi Geleneğinde İlahi Kelâm Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini", *Milel ve Nihal Dergisi* 8/1 (Mart 2011), 154.

anlaşılmaktadır. Böylelikle Logos hem Tanrı'nın yaratmadaki aracısı hem de Tanrı'nın sureti hâline bürünür. Bu Logos yorumu ile Kitab-ı Mukaddes'teki Logos/Söz yorumu meşruiyet kazanmaktadır. Böylelikle Hıristiyan anlayışındaki Mesih inancı, artık evrenin yaratımında rol oynayan, başlangıçtan beri Tanrı ile birlikte olan bir anlayışa evrilmiştir.

Yuhanna İncili'nde bulunan Söz/Logos'un İsa olarak yorumlanmasında, dünyanın oluşumunu sözel bir dil inşası olarak gören Gadamer şu noktayı aydınlatır: Sözün/Logos'un enkarnasyonla açıklanmasında ilk bakışta göze çarpan ve insanı heyecanlandıran, sözün İsa'da vücut bulup insanların arasında dolaşması gibi gözükse de asıl ses getiren şey, dili araçsallaştıran, tâli konuma iten tartışmaların aksine burada Söz başlangıçtan beri Tanrı ile birlikte ve bu âlem Söz ile yaratılmıştır. Böylece Gadamer, dili anlamın idealitesine yani ilk dönem tartışmalarında dönen adın/sözün varlık ile anlam ilişkisinde anlamın o şeye yönelik doğruluğu, uygunluğu, yanlışlığı anlayışları içerisindeki unutulmuşluğundan çekip çıkarır ve dilin ontolojik boyutunu tekrar felsefeye geri verir. Gadamer için Logos/Söz olaydır. Olay ise Sözün/Logos'un evreni oluşturan her şeyde varolması, anlama faaliyetimizde canlı kanlı karşımızda duruyor oluşudur. Anlamanın karakteristiğinden koparılamayan yorumlama, uygulama bizi olayın kendine çıkarır. Mesela Tanrı'nın kendi oğlunu Sözü/Logos'u yeryüzüne göndermesi inancını benimseyen insanlar için tebliğ ve vaaz sırasında tekrar ve tekrar canlanan bir olaydır. Her seferinde tekrarlanan bir olay oluşu ise bu İsa olayının farklı bir icrasıdır. Bu nedenle insanın anlama faaliyetinde bulunduğu evrene, varlığa dokunan ve kendini farklı gösteren Logos nesneleştirilip, laboratuvar ortamına hapsedebileceğimiz bir şey değildir. Söz/Logos dünyada kendini ifşa eder ve her bir yeni ifşa bir varlık kazanma ve olaydır. Sözün olay olmağını yani varlıksal boyutunu Hıristiyanlıkta ilk defa konu edinen ise Augustinus olması hasebiyle Augustinus'un iç söz/Verbum öğretisine yönelir.

Peki Augustinus'un başvurduğu iç söz/Verbum kavramı nedir? Platon'un *Sofist* diyalogunda "iç konuşma" olarak geçen ifade Stoacılar da *endiathetos* (iç konuşma) ve *proforikos* (dış konuşma) olarak ikiye ayrılmış şekilde ele alınmıştır.<sup>47</sup> İç konuşma/iç söz dile dökülmeden önceki düşünce, dış konuşma/dış söz dil tarafından dışsallaştırılan yani dile dökülen kısımdır. Bu ayrım nedeniyle Batı metafiziği tarihi boyunca dış söz ikincil öneme sahiptir olmuştur. Augustinus'ta ise bu kavram dile dökülmemiş, insan zihninde bulunmakta olan iç söz/Verbum hâlini almıştır. Augustinus, Stoacıların iç söz lehine yaptıkları bu ayrımı benimsemekle beraber dış söze de bir o kadar önem atfeder. Çünkü ona göre dış söz insanın içinde hazır ve nazır olan iç sözün dışarı dökülmesini sağlamaktadır. Yani iç söz/düşünce ve dış söz/konuşma birbirine bağlıdır. Bu birliktelik Tanrı ve Oğul'un bir aradalığı gibidir. Bu bağlantı Augustinus'ta şöyle aktarılmaktadır:

Bu söz, mahlukun veya Halik'ın, yani değişen tabiatın veya değişmez hakikatin aşkıyla kavranmıştır. Sözümlerimiz ile ondan doğmuş olduğu düşünce arasında

---

<sup>47</sup> Bu ayrım, Fârâbî gibi İslam filozoflarında da yer alır. Bkz. "Et-Tavtia veya Mantiğa Giriş Risâlesi" ve "İlimlerin Sayımı", *Mantiğa Giriş Risâleleri: et-Tavtia, el-Fusûlü'l-Hamse, Kitâbu İlsâgûci*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Kitap, 2018), 25 ve 110.

arabuluculuk yaparak onları birbirine bağlayan aşktır ve aşk da ... üçüncü bir öge olarak birbirine bağlıdır.<sup>48</sup>

Böylelikle Tanrı ve Oğul birbirinden ayrılmaz derecede birbirine bağlıdır. Augustinus'un düşüncesinde bu birlikteliğin bulunması Gadamer için dikkat çekici bir noktadır. Çünkü ona göre dilden bağımsız şekilde düşüncenin varlığı mümkün değildir. Yani iç söz/düşünce dış sözdeki/dildeki dışsallaşmaya muhtaçtır. Aynı zamanda iç söz/düşünce dışsallaşan kelimelere dökülen söz ile aynı tabiattadır. Bu aynılık ve bir aradalık Baba Tanrı ile Oğul Tanrı'nın bir aradalığı gibidir.

Augustinus, dilin önemine yani düşüncenin dışsallaşmasına vurgu yapsa da dili hâlâ bir araç olarak gören Batı metafiziği geleneğine katıldığını şu sözlerinden anlayabiliriz: "Dışımızdaki bir kimsenin bize konuşarak öğretebileceği yegâne şey, hakikati söyleyen kişinin içimizde ikamet ettiği yönünde bir uyarıdır."<sup>49</sup> Dil, Augustinus için hakikati hatırlatmaktır. Augustinus'un dış söze yani dile araç gözüyle bakmasının nedeni teslis düşüncesinde bulunan birlikle beraber bunun yanında kopukluğun da olmasıdır. Buradaki kopukluk, dilin düşünceye yetişememesinin kopukluğudur. Augustinus bunu şöyle ifade eder:

Dilim, zihnime kafi değildir. Aklettiğim şeyler, ışığın aydınlatma hızıyla topyekün aklıma yayılır. Konuşma, ondan hayli farklıdır: Düşünceyi yavaşlatır, ağdalaştırır, çevresinden dolaşır ve onu sık sık saptırır.<sup>50</sup>

Böylece Augustinus'ta düşünce dili aşan bir forma dönüşür. Augustinus'a göre Verbum, insani dil ile kendini tam olarak gösteremez.<sup>51</sup> Onun bu tutumunda Platon'un İdea düşüncesi mevcuttur. Nasıl ki hakiki olan İdea ve bu dünyadaki yansıma sadece düşük bir kopya ise Augustinus için de insani dil, ilahi dilden kopmuş ve uzaklaşmıştır. Bu noktada Gadamer Augustinus'tan ayrılır. Çünkü Gadamer'e göre bu kopukluk dilin önemini yitirmesine neden olmaz, aksine bu kopukluk dillerdeki çeşitliliği açıklar ve zenginliği ifade eder. Çünkü her dil, dünyanın farklı bir ifşasını, farklı bir tecrübesini bize sunar. Anlamanın yorum ve uygulama oluşu bize kendisini farklı diller içerisinde gösterir. Biz yabancı bir dile konuk olduğumuzda o dilde dönen anlama tecrübesini kendimize temellük ederiz.

Augustinus, iç söz/Verbum öğretisini hem Tanrı'nın aşkınlığının hem de bu aşkınlığın âlem ile olan ilişkisini yani dünyada bulunan İsa ile ilişkisini izah etmeye çalışır. Onun kaygısı teolojik bir kaygıdan ibarettir. Yani Augustinus'un Gadamer'in aksine dilsel bir çabası yoktur, kendisi için bu teoride önem arz eden taraf enkarnasyon öğretisi ve teslis inancına açıklık getirmede işine yarayacak olmasıdır.

Sonuç olarak dilin dışında bir şey olmadığını bizlere açıklamaya çalışan Gadamer, mevzuya dil tartışmalarının en başına giderek ad vermenin doğruluğuna sıkıştırılan ve tâli konuma itilerek sanki dilden soyutlanarak dil dışında olabileceğimiz anlayışının yanlışlığını gözler

<sup>48</sup> *De Trinitate* IX, §13, akt. Atakan Altınörs, *50 Soruda Dil Felsefesi* (İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2014), 89.

<sup>49</sup> *De Catechizandis Rudibus*, § 46, akt. Altınörs, *50 Soruda Dil Felsefesi*, 90.

<sup>50</sup> *De Catechizandis Rudibus* 11, §3, akt. Altınörs, *50 Soruda Dil Felsefesi*, 89.

<sup>51</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2/222.

önüne serer. Dil ve düşünce birlikteliğini ortaya koyarken de Augustinus'un tamamen teolojik bir bağlamda ele aldığı iç söz/Verbum kavramını kullanır; Ancak Gadamer'e göre Augustinus fark etmese de dilin dışının var olamayacağını ve her şeyin dil olduğunu iddia eder.

Gadamer için Augustinus'un düşüncesi, Yahudi teolojisinde başlayan Logos yorumları ve buradan Hıristiyanlığın teolojisinde İsa ile özdeşleşen Logos düşüncelerinin hepsi geleneğin kendisine taşıdığı bir anlama biçimleridir. Bu yorumlar Gadamer'e anlama uğraşında kendi geleneği ile karşılaşma, oturup sohbet etme imkânı verir. Burada onunla sohbet eden şey, Kutsal Kitabın kendisi yani metindir. Hıristiyan inancında metni canlı tutmanın amacı üçleme/teslis inancında ilahi olanın dinamik olarak düşünülmesinin ihtiyacından kaynaklanır. Bu ihtiyaç, Tanrı'nın âlemlerle olan ilişkisini kesmediğini yani yaratıp bir daha müdahale etmediğine dair gelişen düşünceyi saf dışı bırakma kaygısıdır. Bu nedenle bu dinamiklikte metin de bize donuk, üstü tozlanmış olarak gelmemektedir. Her okuma faaliyetinde, anlama gerçekleşerek okur metne nefesi ile can verir ve söz ağızdan çıkararak tene bürünür. Gadamer için, Hıristiyan teolojisinde bulunan ve kendisine gelen geleneğin okunması bir anlamın icrasıdır. Bu bağlamda gelenek, okurun metinle arasını yapan şeydir.

Gadamer'e göre metinle karşılaşan okur, aslında bir cevapla karşı karşıya gelir ve o metnin sorusunu aramak ise metni soru-cevap diyalektiğinin şimdisine geri getirir. Peki o hâlde bu bölümde de Gadamer'in İsa'nın Söz olarak yorumlanmasına yer vermesindeki temel soru nedir? İşte metni anlamak bu temel soruyu inşa etmekten geçmektedir. Yeniden inşa, Gadamer'in kitabındaki eleştirisinde yer verdiği Schleiermacher'ın düşüncesindeki gibi yazarın zihnini yeniden inşa etmek değildir, yeniden inşa metnin kendi anlamıyla alakalıdır. Bu sorgulama yalnızca metinle sınırlı kalmaz, bizim sorgulamamızla da birleşir. Yani Gadamer'in dediği gibi karşı karşıya gelen iki ufuk, anlama faaliyetinde kaynaşır. Bir metni anlamak, ufukumuzdaki sorularla onun gerçek anlamını açığa çıkarmaktır. Anlamının işlevindeki sorular anlaşılmayana da ışık tutar ve ufukların arasındaki o ince çizgiyi silikleştirir. Bu durumda ufukumuz sürekli değişir ve ufuk, anlamalarımızla sürekli hareket eder.<sup>52</sup> Şimdinin ufkunu geçmişin ufku olmadan anlayıp hareket ettiremeyiz.<sup>53</sup> Ufukların kaynaşması bize geçmişin ve şimdinin bir birliğini verir. Gadamer'in anlama faaliyetinde kurduğu benzerlik Aristoteles'in ahlaki bilgide bize sunduğu *fronesis*'tir. *Fronesis*, her duruma, eyleme karşı o anın tikelliğinde karar vermektir. Gadamer için anlama, fronetik bir biçimde işler. Yani somut olanla, geçmişin/metnin okurun şimdisine gelmesindeki karşılaşmanın tikelliği ile ilgilenir. Bu anlama biçiminde, tümel görülemez diye bir durum ise söz konusu değildir. Anlama parçadan bütüne gerçekleşir ve bütün o an için kendini tikellikte gösterir. Böylece tümel, sabit ve değişmez bir merciden ziyade, sürekli değişen tikellerin ortaklığıdır: *Her* bir tikel daima biriciktir; bu aynı zamanda şu anlama gelir: Her bir tekil/tikel biricik olmakta birdir.

<sup>52</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2/59.

<sup>53</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2/60.

Gadamer, bu alt zemini okuruna sunarak neden üçüncü kısım, ikinci bölümde “Dil ve Verbum” altbaşlığına yer verdiği daha açık hâlde gelmektedir. Şöyle ki Gadamer burada, Augustinus’un ufku ile kendi ufkunun nasıl kaynaştığını uygulamalı olarak gösterir. Augustinus okumasında —ki okumayı bir uygulama/icra olarak tanımladığını tekrar hatırlayalım— Gadamer’e göre Augustinus’un Logos’u İsa olarak yorumlanmasında dünyada olmaklığımızın dil olduğu ve dilsel bir varlık olduğumuz gibi bir düşüncesi yoktur. Augustinus’un Söz olarak İsa yorumu, tamamen teolojik kaygılara dayalıdır ama Gadamer’e göre Augustinus bunun farkında olmasa da o, dilin aracı ortam olduğunu keşfetmiştir. Tanrı, kendisini İsa’nın bedeninde göstermiş ve insanla kendi arasına bir arabulucu olarak yerleştirmiştir ama aynı zamanda İsa’nın Söz/Logos oluşu evrenin sözel tarzda inşa edildiğine ışık tutar. Her şey Söz aracılığıyla yaratılmıştır ve her varolanda onun bir ifşası mevcuttur. Bu Söz Gadamer için dil ile ilgilidir. Sözün dilden dökülüp dünyayı yani Logosu ifşa etmesi bu nedenle dilin kendisidir. Biz dilsel varlıklarız ve dünyamız da dil ile şekillenir. Bu Hıristiyan teolojisinde Tanrı’nın yaratma eyleminde kendisini gösterir. Bunu da bu kısımda dile getirmeye çalışmaktadır. Meseleyi *Kratylos*’taki ad tartışmalarından, Sokrates’in Logos anlayışından getirerek Augustinus’un ve Hıristiyan enkarnasyon fikrinin dili, açık ettiğini gözler önüne sermektedir. Gadamer’in enkarnasyon düşüncesine olan ilgisi kesinlikle bir teolojik kaygı barındırmamaktadır.

Gadamer’in, üçüncü kısımda dönen oyunda/okumada icra sırasında ortaya çıkan şey ise onun hermenötiğe dahil ettiği uygulamanın tatbikidir. Yani metni okumak/icra etmek bir uygulamadır. Böylece metnin anlamı, uygulama ile şekillenir. Gadamer, anlamanın ne olduğunu inşa ederken oyunun icra formundan yoruma, yorumdan uygulama aşamasına gelir. Son aşamada da anlamanın birebir uygulamasını görürüz. Şöyle ki Hıristiyan düşüncesinde bulunan enkarnasyon fikrinde, İsa’nın Logos olarak yorumlanmasına yer vermesi ve burada bulunan İsa’nın aslında dil olduğu sonucuna ulaşması, anlamanın nasıl işlediğinin birebir tatbikidir. O hâlde Gadamer’in İsa’nın Logos olarak yorumlanması ve enkarnasyon düşüncesi ile karşı karşıya geldiğinde temel sorusunun “Burada Logos olarak görülen İsa dil (hatta dil yetisi) midir?” sorusu olduğunu söyleyebiliriz. Bu sorunun cevabına evet diyebiliriz. Çünkü İsa’nın Logos olarak ve aynı zamanda Augustinus tarafından Verbum olarak yorumlanması dilin işleyişini dil-düşünce-söz birlikteliğinde öz olarak aynı olmalarını açıklar. Yani teslis öğretisindeki üçlü yapı birbirinden farklı ama aynı öze sahiptir. Üçlü yapıdaki her bir figür sözün farklı bir biçimidir. Öyle ki burada Platon’un düşüncesindeki gibi biri diğerinden daha aşağı konumda değildir çünkü aynı öze sahiptirler. Gadamer’in icrasında bulunan uygulama, anlamanın uygulanmasının yanında bize dönük bir şekilde gerçekleşen bir anlama faaliyetidir de.<sup>54</sup>

Gadamer, gelenekle karşılaşmasında enkarnasyon da ne gördü de bu İsa’nın Logos olarak yorumlanmasına dil ifşasına tanıklık etti? Burada ilk durağımız Sözün/Logos’un İsa olarak yorumlanmasındaki evrenselliştir. Augustinus’un bu konuda dile getirdiği şudur, “Bu yüzden

---

<sup>54</sup> Jean Grondin, “Hermenötik”, çev. Kaan H. Ökten, *Cogito* 89 (Kış 2017), 26.

bizi Sözü'nü anlamaya çağırıyorsun, seninle birlikte Tanrı olan Tanrı'yı, yani daima söylenen ve o söylendikçe her şeyin daima söyleneceği Sözü'nü."<sup>55</sup> Her şey daima Sözdür. Her anlama faaliyetindeki oyunda Logos'un oyununa dahil olur ve onda kendimizi kaybederiz. Oyunun içinde kaybolma asıl hakikatin oyunun oynanması olduğunu bizlere verir. Enkarnasyon düşüncesinde de Tanrı'nın İsa'nın bedeninde kendisini göstermesindeki mesajı kabul etmenin getirisiyle inanan kişi için İsa, artık İç Söz hâline gelir ve mesajın, olayın kendisindeki oyuna girer. Mesajın kabul edilmesi, kişiye kendini anlama imkânı sunar. Çünkü inanan kişinin içinde, iç sözünde artık İsa vardır. Anlaşılan her şeyde oyunun oynanmakta oluşundaki anlamının hakikati kişiye zuhur eder. Kişi kendisinden feragat ederek yani oyundaki oynuyor oluşuna dikkat etmektense oyunun akışına kapılarak oyuna, Tanrı'nın Söz'üne yer açar.

Gadamer, söylenen şeyin daima Söz/Logos oluşunu şu şekilde ifade etmektedir:

Önce varlık kazanan, daha sonra varlık kazanan şeyle ilgili hâle gelir. Bu çok belirsiz cümle tarihsel gerçekliğin doğasını açıkça dile getirmeye çalışıyor: Varlık kazanmakta olan şey özgürdür, fakat onu doğuran gerçeklik daima varlık kazanmış olan şeyle —yani varlık kazanmış şeyin etkili olduğu durumla— sınırlıdır.<sup>56</sup>

Yani her varlık kazanan şey önceden var olan Logos ile ilişkilidir. Gadamer için, bu evrensellik yani her şeyin onunla belirlendiği evrensellik, dünyamız olan dildir. Çünkü her şey Logos/Söz ile yaratıldı. Dünyayı paylaşan insanların evrenselliği farklı dillerde de olsa dilin kendisidir. Dünya varlığını dilde bulur. Augustinus, teolojik bir kaygı ile Logos'u İsa'nın her şeyin aracısı olması olarak yorumlarsa da Gadamer için, burada dönen şey aslında dildir. Yine enkarnasyon düşüncesinde Tanrı ile insan âleminin ilişkilendirici ortamı olarak yorumlanan İsa, Gadamer için ilahi *geist* ile insan *geist*'i arasında ilişkilendirici ortam olarak dildir. Gadamer'e göre bu düşüncede fark edilmese de dilin varlığı parlamaktadır.

Biz Söz/Logos yani dilden pay alırız. Bu pay alma aslında Gadamer'in sanat eserindeki anlamının modu olarak ortaya koyduğu temsil/kopya düşüncesini açıklar. Gadamer, Logos olan dili Platon'da olduğu gibi İdeanın yani özün düşük bir seviyesi olarak görmez ve bu nedenle de dil başkasına verilebilecek, inşa edilecek bir şey değildir. Yani Platon düşüncesinde olduğu gibi A, B'ye benzeme iddiasında, onun yerine geçme onu unutturma düşüncesinde değildir. Platon'un düşüncesindeki sorun, A, B'yi temsil ettiğinde onun yerine konuşması ve temsil edilen şeyi unutturmasıdır. Mesela bir İsa ikonu, benzemeye çalıştığı İsa figüründen yani İdeadan uzaktadır ve bu Platon açısından ontolojik bir düşüştür.<sup>57</sup> Çünkü ikonu görmek İsa'nın kendisini unutturur ve İsa oradaki ikon olarak algılanmaya başlar. Oysaki Gadamer için, bu durum bu şekilde işlemez. Bir temsil/kopya sayesinde

<sup>55</sup> Augustinus, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Alfa Yayınları, 2022), 474.

<sup>56</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 1/287.

<sup>57</sup> Bkz. Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2000), 49 (234b); *Devlet*, çev. Erhan Bayram (İstanbul: Metropol Yayınları, 2006), 372-376 (602a-604a).

göremediğimiz şeyleri görme imkânına sahip oluruz. Her temsil bir imkânın, anlamının icrasıdır. Yani İsa ikonunda İsa'nın farklı taraflarını bize açılar.

Bu pay almaklığımızla olan temsiliyetler, Logos'un farklı veçhelerini bize gösterir. Temsiller İdeadan yani temsil edilen şeyden kopuş değildir, o özün bir parçasıdır.<sup>58</sup> İşte bu noktada bakışımızı tekrar enkarnasyon öğretisine döndürürsek, Gadamer'in, enkarnasyon düşüncesinde İsa'nın Tanrı, karşısındaki konumu açıklanırken de Platon'dan kullandığı *metheksis*/pay alma fikrini görürüz. Platon'un *metheksis*/pay alma görüşü *Şölen* diyalogunda geçmektedir.<sup>59</sup> Bu diyalogda güzelliğe aşama aşama ulaşmanın bir yolu vardır. Her aşamada güzelliği içinde barındıran bir şey ile o İdeaya ulaşılır. O hâlde İdeadan ontolojik olarak düşüş veya kopuş yoktur. İdea her şeyde kendisini farklı şekillerde gösterir. Buradan hareketle Hristiyan düşüncesinde de İsa'nın Tanrı'ya benzemeye çalışmaması, onun özünü içinde barındırması da bu *metheksis*/pay alma ile örtüşür ki Hristiyanlık inancında İsa'nın konumu bu şekilde anlaşılmalıdır. İsa'nın Tanrı'ya benzeme iddiasında bulunmaması İncillerde şu şekilde geçmektedir,

Mesih Tanrı özüne (benzer) sahip olduğu hâlde, Tanrı'ya eşitliğe (benzer) sarılarak bir hak saymadı. (Filipililer'e Mektup 2:6)

Görünmez Tanrı'nın görünümü, bütün yaratılışın ilk doğanı O'dur. (Kolosaliler'e Mektup 1:15)

Oğul Tanrı yüceliğinin parıltısı (ihtişamını yansıtır) O'nun varlığının öz görünümüdür (onun öz varlığının tıpatıp benzeridir) Güçlü sözüyle her şeyi devam ettirir. Günahlardan arınmayı sonra yücelerde ulu Tanrı'nın sağına oturdu. (İbraniler'e Mektup 1:3)

Yani İsa, Tanrı'nın sırf kopya/temsili değildir. Gadamer, *metheksis*/pay almanın dilde de bu şekilde işlediğini söyler. Bu sebeple teslis inancına yönelmiştir. Bu durum dil içinde şu şekilde işler: Dilden çıkan temsiller/kopyalar da sırf temsil/kopya değildir. Kelime, nesnesin bir ifşasıdır ve Tanrı'nın İsa'da vücut bulması gibi nesne de kelimenin kendisinde vücut bulur. Bu vücut bulma ontolojik bir temsil-kopya ilişkisidir. Aynı zamanda dil, düşüncemizden yani Augustinus'un dile getirdiği gibi içimizdeki İç Söz/Verbum'dan pay alır. Bu nedenle düşüncemizden dile dökülen sözcüklerde bir eksiklik, düşüş yoktur. İç Söz, dilimizde dışsallaşarak kendi pay almaklığını gösterir. İç Sözün dilde dışsallaşması zorunludur, çünkü kendindeki payı ancak böyle gösterir. Platon'un İdea düşüncesindeki o güzellik İdeasına nasıl ki merteye merteye ulaşıyorsa, İç Söz'ün kendisini göstermesi de kendinde olan payı dışarıya yansıtması, yani hakikatini ifşa etmesidir. Bu nedenle dil için temel mesele Platon'da olduğu gibi bir adın nesneye uyumu, doğruluğu, yanlışlığı değildir. Bu noktada Gadamer'e göre dilin yalnızca epistemolojik boyutu değil ontolojik boyutu da bulunmaktadır. Gadamer, bu noktayı

<sup>58</sup> Selami Varlık, "Gadamer'de Sanat ve Festival: Aynının Farklı Tekrarı", *Bilim ve Sanat Vakfı* 10 (Haziran 2015), 32-33.

<sup>59</sup> Platon, *Şölen: Dostluk*, çev. Sabahattin Eyüpoğlu – Azra Erhat (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022), 55 (211b): "Bütün güzellikler ondan pay alır; kendisi onların parlayıp sönmeleriyle ne artar, ne eksilir ne de bir değişikliğe uğrar."

enkarnasyon düşüncesinde Baba-Oğul ilişkisinde açıklar. Böylece enkarnasyon düşüncesindeki Logos olan İsa'dan dilin ontolojik boyutuna geçiş sağlanmış olur.

Antik Yunan düşüncesinde bulunan *Kratylos* diyalogunda gördüğümüz ad tartışmaları, adın, nesneye uzlaşım mı yoksa doğal olarak mı verildiği yönündedir. Bu düşüncelerle şekillenen dil anlayışı, dili ad verme eksenine sıkıştırmıştır. Gadamer'e göre, nesne ve kelime arasındaki uyuma bu kadar odaklanmak dili unutulmaya sürüklemiştir. Dili unutulmaktan kurtaran düşünce de Hıristiyanlıktaki enkarnasyon öğretisidir. Bu unutuş felsefe tarihinde ne ilk ne de sondur. Heidegger'in felsefesinde de gördüğümüz gibi Batı metafizik tarihi boyunca varolanlara odaklanmak bizi Varlık sahasından uzaklaştırmıştır. Heidegger de Gadamer gibi epistemolojik kaygı ve öncelikli bir düşünme yapısını eleştirmektedir. Heidegger'e göre Parmenides ve Herakleitos düşüncesinde ise, yani henüz felsefi düşüncenin Antik Yunan'da ortaya çıkmadığı başlangıçtaki düşüncede Varlığın izlerini görmekteyiz. Çünkü böyle bir düşünceye göre her şey birdir, tüm varolanlar kendisini Varlık içerisinde varolan olarak gösterir. Varolanların Varlık içerisinde olması onlara ifşa olma imkânı sunar. Varlık ile yola çıkılan yolda Varlık unutulmuş Varlığın kendisini gösterme şekli olan varolanlara odaklanılmaya başlanmıştır. Soru artık metafizik için "Varlık nedir?" sorusundan "varolan nedir?" sorusuna dönüşmüştür: "Varolan olarak varolanı ve ona kendi başına ait olanları temaşa eden bir bilim."<sup>60</sup> Bu soru bu hâliyle Batı metafizik geleneğini şekillendirmiştir; artık metafizik, varolanları anlamak için onların ötesi ile ilgilenme ve ötesi ile ilgili sorular sorma hâline gelmiştir. Bu nedenle artık Varlık varolanlara indirgenmiş ve Varlığın anlamı ve kendisi unutulmaya başlanmıştır. Bu unutma Varlık ve varolan arasındaki ontolojik ayrımı ortadan kaldırmış ve Varlık varolandır anlayışına neden olmuştur. Varlığın, varolan için sorulan epistemolojik sorulara indirgenmesi dili de epistemolojik boyuta sıkıştırmıştır. Çünkü Heidegger için dil varlığın evidir.<sup>61</sup> Varlık ve dil iç içedir aynı zamanda dil varlığa ev olmasıyla varlık kendisini gösterir ve bu ifşa da dilde kendisini Varlık bütünleştirir. Dil dünyanın, varolanın ifşasıdır. Bu ifşa hakikati yansıtmıyor diye bir kenara bırakabileceğimiz bir şey olmadığı gibi tamamen ona odaklanıp Varlığın, dilin kendisini unutmamıza neden olacak bir şey değildir.

Bu düşünceye göre İsa Tanrı'dan aşağı konumda değildir. Yukarıda bahsedilen temsil teorisinden hareketle İsa, Tanrı'ya benzemekle beraber onun tezahürüdür/temsilidir. Gadamer, bu düşüncede ilginç olanın sözün bedenlenip aramızda yürümesi değil de Sözün başından beri Tanrı ile olan tözsel birlikteliği olduğunu belirtir.<sup>62</sup> Bu tözsel birliktelikle İsa bedeninde içsellik ve dışsallığı bir araya getirir. Bu düşünceyi Gadamer'in dil düşüncesine döndürdüğümüzde ifade de anlam bulan sözcük düşüncede/içimizde dönen söz yolculuğunun tezahürüdür.<sup>63</sup> Söz burada kendi başına bir şey olmaya çalışmaz, o

<sup>60</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 101 (1003a20-21).

<sup>61</sup> Heidegger, Martin, *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013), 5.

<sup>62</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2/222.

<sup>63</sup> Grondin, "Hermenötik", 38.

oyunda/icrada anlam kazanır. Oyunda dönen ise zaten Logos/Sözdür.<sup>64</sup> Bu durumda konuşma ve düşünce birlikteliği, dile getirmede aşikâr olur. Zira ortak paydaları Logostur. O hâlde Gadamer'in, burada dikkatleri neden sözün başından beri Tanrı ile birlikte oluşuna çektiği daha da anlam kazanmaktadır. Çünkü "Başlangıçta O, Tanrı ile birlikteydi. Her şey O'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O'nsuz varolmadı."<sup>65</sup> Her şey Logos/Dil aracılığıyla yaratıldı. Yani Yunanlarda olduğu gibi ad tartışmalarındaki ilişkilendirme basit bir kelime telaffuzu olamaz; orada dönüp duran ve onu ilişki ağına koyan Logostur. Gadamer, bu içsellik ve dışsallığın bir arada görülmesi nedeniyle Augustinus'un Verbum öğretisine ve Hıristiyan enkarnasyon düşüncesine yer vermiştir.

Enkarnasyon öğretisinde İsa'nın Tanrı'nın tezahürü olmasıyla Gadamer'in dili şu şekilde gördüğünü ifade etmemiz mümkündür: Sözcük/kelime/ad bir suret yani dışsallık, içimizde/düşüncemizde dönen ise iç söz/özdür. Bu durumda biz suret yani sözcük/ad/kelime olmadan Logos'u anlayamayız. O dışsallığa dış söze ihtiyacımız vardır. Tıpkı enkarnasyon düşüncesinde Tanrı'nın insanların kurtuluşu için kendi tezahürü olarak görülen İsa'yı dışsallığa yani dünyaya göndermesi gibidir. Bu düşünce ile dilin ontolojik varlıksal boyutu ortaya çıkmış olur. Ontolojik ilişkide kelime üzerinden dönen tezahür ilişkisi ile Gadamer, Platon'dan kendisini yine ayırır. Şöyle ki ad/kelime/söz, adlandırdığı nesne arasında da bir ontolojik tezahür ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Yani Platon düşüncesinde olduğu gibi biri diğerinde göre ikincil bir konumda değildir.

Ontolojik boyutta bulunan diğer önemli nokta ise şudur: Kelime/sözcük dışsallık olarak içimizde bulunan Logos'u/özü ifşa etmektedir. Bu nedenle de adlandırmalarımız farklıdır. O, özden doğan fıskırmayla Logos'un farklı veçhelerini görürüz. Dolayısıyla Gadamer için bir şeyi farklı adlandırmak daima farklı bir şeyden söz etmektir. Çünkü adlandırdığımız şeyi anlamışız, dünyamızda ona yer açmışızdır ve aynı şeyleri farklı adlandırarak da onları dünyamızda farklı bir konuma yerleştirmişizdir. Bu durumda İsa'nın Logos adlandırılması anlama faaliyetinde onun farklı anlaşılmasının ve dünyanın içinde farklı bir şekilde yer bulmasının imkânını gösterir. Gadamer de buradaki ad değişikliğinin, anlam boyutundaki değişikliğine vurgu yapar. Gadamer için önemli olan nokta, adlandırmanın bize dünyayı görünür kılan dilin farklı bir veçhesini açmasıdır.

### 2.3. Mirela Oliva'nın Gadamer'i Teolog Yapan Okumasının Bir Eleştirisi

"Anlaşılan varlık dildir" cümlesini kuran Gadamer için burada "anlaşılan" hermenötik, "varlık" ontoloji, "dil" ise dil felsefesine işaret eder. Burada Gadamer dili yüklem hâline getirmiş, demek ki problemi dil felsefesi ve varlık da onun niteleyenidir. O hâlde Gadamer için temel mesele ontolojik dil hermenötiğidir. Bu durumda Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'inin üçüncü

<sup>64</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2/209.

<sup>65</sup> Yu. 1:3-4.

kısımında ele aldığı Hıristiyanlık inancındaki enkarnasyon ve teslis öğretisini teolojik bir ilgi mi yoksa dil felsefesine mi hizmet etmektedir? Bu bölümde bu sorunun cevabı Mirela Oliva'nın "Gadamer and Theology" makalesi eleştirilerek işlenecektir.

Mirela Oliva makalesine Gadamer'i Protestan bir filozof olarak tanımlayarak başlar ve Söz'ün insanlık tarihinde gözükmesi ve insanların arasında dolaşmasını konu edinmesini dile getirir. Aynı zamanda Hıristiyanlık dininin bireysel bir kabule dayandığını ve mesajın kabulünün yani Tanrı'nın enkarnasyon inancının, İsa'nın dirilişinin kabulünün kurtuluş vaadi oluşunu açıklar. Burada Gadamer'in Protestan oluşu ve bu gelenekten kendisine ulaşan bir olayı, metni, inancı örnek olarak kullanıyor olması Gadamer'i Hıristiyan bir teolog olarak göreceğimiz anlamına gelmez. Gadamer yalnızca içinde bulunduğu geleneği kendine temellük etmektedir. Teslis inancında bulunan üçlü birliklilik Gadamer için kendi dil felsefesine hizmet eden bir anlama biçimidir. Gadamer bu anlama biçimi ile dilin ontolojik boyutunun Batı düşüncesinde tamamen göz önünden yitirilmediğini ifşa eder.

Oliva, makalenin devamında Gadamer'in dolayımı ele alışını incelemektedir. Esasen *Hakikat ve Yöntem*, üç dolayımı söz konusu eden bir eserdir. İlk kısımda insan tecrübesinin sanat ile, ikinci kısımda insanın tarihselliği ile, üçüncü kısımdaysa dil (yetisi) ile dolayım girdiğini ve anlamının bu dolayım ile gerçekleştiğini açıklar. Fakat üçüncü kısmın alameti farikası, sanat ve tarih dolayımını dil ile birleştirip bütünleştirmesidir. Gadamer'in bu bütünlüğü dilde gösterebilmesini sağlayan örneklerin başında da İsa'nın Söz oluşu gelmektedir. Zira burada Yuhanna İncili, yani bu Söz'e şahitlik, "imanın kabulüyle" okunmanın aksine Gadamer'in kendi tarihinde etkisini gördüğü "klasik" bir eser olarak okunmuştur. Bu açıdan Gadamer'in Verbum yorumu bir dindarın, yani metne iman etmiş birinin okuması gibi değil, daha ziyade seküler bir okumadır.

Böylece şu soruyu yükseltebiliriz: Klasik bir metin olarak İncil bize nasıl bir dolayım sağlar? Yuhanna İncili'nde bulunan Sözün/Verbum'un Logos olarak yorumlanması ve bunun İsa olduğu düşüncesi Gadamer için dilin anlama faaliyetinde, düşüncenin, sözün ağızdan dökülürken bir eksilmeye uğramadığını göstermesi için mükemmel bir anlama çabasının, tarihin bir döneminde olan bir olayın yorumlanma biçiminin örneklidir. Bu olay yani İsa'nın mesajı getirmesi öyle bir olaydır ki Batı düşüncesini şekillendirir. Bu olay olmaklık oldukça önemlidir. Gadamer'in Verbum anlayışına yer vermesindeki şey de bu olay olmaklık burada bulunan olay Tanrı'nın yeryüzüne inmesiyle dilin değişmesidir. Yani tarihte Tanrı yeryüzüne indi, yeni bir olay vuku buldu; Söz'ün artık insanlar arasında dolaşması dile yeni bir itibar kazandırdı. Çünkü dil imanlı ve bu olaya şahit olanların şahitliğidir. Bu şahitlik yepyeni bir edebi eser türünü ortaya çıkarmıştır. Bunu ne Antik Yunan düşüncesinden bilebiliriz, ne de şuan ki modern felsefeden. Çünkü burada felsefi ve edebi eserlerdekinden farklı bir Logos konuşmaktadır.

Buna ek olarak Oliva, Gadamer'in klasik eser üzerinden bize hakikat sunduğunu dile getirir.<sup>66</sup> Klasik eser üzerinden bize hakikati sunan diğer bir şey ise Tanrı'nın enkarnasyonu öğretisidir. Çünkü Gadamer için burada bulunan iman, içsel tarihsel bir ifadedir. Tarihsel olmasını sağlayan şey o imanın, o kabulün o anda tarihte gerçekleşiyor oluşudur. Oliva'ya göre imanın kabulü Tanrı'nın armağanıdır ve kişi bu armağan ile kendi öznelliğinden çıkmaktadır. Peki nasıl? Çünkü bu armağan yani iman kişiye dışarıdan verilmiş kendi müdahalesi yoktur, Tanrı'nın isteği ile ulaşılan bir sonuçtur. Böylece insan kendi sınırlarının farkına varır ve kendi öznelliğini aşan bir şeylerin olduğunu anlar. Bu nedenle anlama, tıpkı oyuna kendini kaptırmakta olduğu gibi, Söz'e imana kendini kaptırarak öznelliğini yitirmekle gerçekleşir. Oyunun içinde İsa'da, Tanrı'da kendini unutarak kendini anlamının yolunu bulur. Hıristiyan inancında da kendinden feragat ederek Tanrı'nın Sözüne, yani İsa'ya yer açma şeklinde anlaşılır. Bu yoklukta görülen, ulaşılan bir hakikattir. Hakikat, çoğunlukla kendisini gizleyerek gösterse de oyunun akışında üzerindeki örtü kalkar. Böylece Oliva için Gadamer, Hıristiyanlıktaki iman tecrübesinin tarihsel karakterini, insanın hayatında içselleşmesi ile ifşa eder. Buradaki evrensellik ise İsa olayının herkese hitap edebiliyor oluşudur.

Oliva bu kısımlardan sonra, Heidegger'in *gechick* (yazgı) ve *schicksal* (kader) gibi Hıristiyan teolojisinden ödünç aldığı kavramları tarihin her an değişmeye açık olması nedeniyle Gadamer'in kullanmayı istemediğini söyler.<sup>67</sup> Oliva'ya göre Gadamer'in bu karşıtlığı, Heidegger'le aralarındaki "kader" anlayışlarına yönelik ayrışmadır. Bir diğer ifadeyle, Gadamer Heidegger'le "teolojik" bir anlaşmazlık içindedir. Fakat Oliva'nın bu iddiasında yanıldığını düşünüyoruz. Çünkü Gadamer eleştirisini teolojik bir düzlemde gerçekleştirseydi, kendisi bizzat kader problemini ele alırdı. Fakat Heidegger'in aksine Gadamer'in böyle bir tartışmaya girdiğini görmemekteyiz. Gadamer için eğer tarih olası ve geleceğe dönük bütün imkânlarla açıksa, o hâlde Söz de olasıdır ve izafidir ama Gadamer sözün izafi olduğunu düşünmez. Yani Gadamer, bizim hakikati anlama çabamızın da göreceli olduğunu düşünmez. Oliva, bu iddiasında Gadamer'i o kadar çok teolog yapmak istemektedir ki Gadamer'in en çok karşı çıktığı şeyi, yani hakikatin göreceli olarak görülmesini kabul etmek zorunda kalırız. Oliva, bu iddiasını güçlendirmek için Gadamer'in eserlerinden alıntı yapar ya da referans gösterir; ancak metinlerin bağlamına bakıldığında görürüz ki Gadamer'in burada Heidegger'in kavramlarını kullanmamasının nedeni, bunların teolojik açıdan yanlış olmaları değil bu kavramların yoğun şiirsel bir tarzda kullanımlarıdır. Yani Gadamer'in gözünde Heidegger'in "kader" gibi kullanımları, poetik dil açısından Gadamer'i çekmez. Konunun teolojiyle herhangi bir ilgisi yine yoktur.

Oliva'nın yanıldığı diğer bir şey ise olayların tarihteki akışının insanlara karmaşık gözükmesi ve bütünsel anlamın ancak ilahi kudret tarafından bilinebilmesidir.<sup>68</sup> Çünkü Hıristiyan kelamına göre tarih içindeki insan eksik ve noksan iken, bunun kemale ermesi (eskatoloji)

---

<sup>66</sup> Oliva, "Gadamer and Theology", 353-354.

<sup>67</sup> Oliva, "Gadamer and Theology", 356.

<sup>68</sup> Oliva, "Gadamer and Theology", 356.

Tanrısal bir inayettir. Bu açıdan insan daima parçalarla iştigal ederken, bütün Tanrı'nın bahşetmesiyle kazanılabilir. Tarihin anlamı da bu inanca göre kurtuluştur. Ancak Oliva Gadamer hermenötiğinde çok temel bir görüşle, yani parça-bütün ilişkisinin işleme tarzıyla tamamen ters düşmektedir: Buna göre okur, bir eseri anlama sırasında ya da bir olay anında parçalarla iştigal edilmektedir, fakat burada irtibatta bulunulan bir bütün de vardır. Yani Gadamer'e göre anlama sırasında bu parça-bütün ilişkisindeki diyalektiğin işlemesiyle anlama faaliyeti gerçekleşmektedir. Kişi zaten burada bütünü görmektedir çünkü parça ile yüz yüze gelen kişi aynı zamanda bütünün de orada etkin olduğunu fark eder. Hâlihazırda hiçbir zaman ne tam olarak bütünü ne de tam olarak kendinde parçayı görmeyiz zaten. Bunlar birbirlerini anlamlandıran ikili bir yapıdır. Olayların akışı sırasında parça ve bütün bizim için birlikte akmaktadır. Örneğin bir şiir okurken kelimeler veya satırlar parçalayarak okumamızı gösterirken, şiirin bütünlüğüne dikkat ederek okuruz; aynı zamanda bu bütünlüğün hareketiyle parçalar da yeniden ve yeniden anlam kazanır. Demek ki okuma esnasında, anlamda gerçekleşen akışta tam olarak neyin bütün neyin parça olduğunu takip edemeyecek durumdayızdır. Bu nedenle Gadamer için parçaların bize kaotik gözükmesi söz konusu değildir; aksine an be an bütünü gözeterek bir düzenlenmeye ve (yeniden) yapılanmaya gider. Oliva bununla da kalmayıp Bernd Jochen Hilberath'ın, bir teoloğun Gadamer'in felsefesini kullanılarak iman yolu ile bu bütünselliği görebileceğine dair düşüncesine yer verir.<sup>69</sup> Bu durumda iman yolu ile görülen bir bütünsellikten bahsederken bir şiir ya da roman okuduğumuzda bu bütünselliği görmemiz için de imana mı sahip olmamız gerekir? Şiir veya roman gibi edebi eserleri okurken de parça-bütün ilişkisini kurarak okuruz, burada bütünselliği görmemizi sağlayan imanın dengi nedir o hâlde? Oliva'nın buna bir cevap verebilmesi için Gadamer düşüncesinde anlamının içinde şekillendiği dile ve dilin modu olan oyuna dönmesi gerekecektir. Bunlar ise bütünün "bahşedildiği" bir teolojiyi açıklamaz, aksine ontolojik bir canlılığı beyan eder.

Bu nedenle artık diyebiliriz ki Gadamer'in Hıristiyanlıktaki enkarnasyon düşüncesine yönelmesindeki amaç, teolojik bir uğraşa girmek, enkarnasyon düşüncesini açıklamak değildir. *Hakikat ve Yöntem* kitabını bir bütünlük içerisinde, yani sadece sanat eserinin ontolojisinden anlamının tarihselliğine, etkin tarih bilincinden anlamının dilselliğine doğru değil, aynı zamanda tersten alarak hermenötik ontolojinin ufku olarak dilden zamansal mesafenin hermenötik değerine, anlamının ön-yapısından da estetik tecrübeye doğru okuduğumuzda, Gadamer'in, felsefi tartışmaları teolojik bir noktaya kanıt oluşturması için yazdığı ya da bunu amaçladığını açıkça ifade ettiği herhangi bir durum gözükmemektedir. *Hakikat ve Yöntem* kitabında da Söz'ün yeryüzünde dolaşmasından ziyade önemli olanın dışsallaşan şeyin söz oluşudur.<sup>70</sup> Logos herkes için evrenseldir, çünkü herkes ondan pay alır. Düşüncemizde olan şeyin ağızımızdan dökülüp somut bir şeye, anlamlı bir sese veya anlamlı bir işarete dönüşmesi dilin mucizesidir. Teslis inancındaki üçlü yapı Gadamer için Baba-Oğul-

<sup>69</sup> Oliva, "Gadamer and Theology", 356.

<sup>70</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2/222.

Kutsal Ruh'tan ziyade anlamayı oluşturan dil-düşünce-söz birlikteliğidir. Gadamer için bu üçlü yapının bu mucizevi birliğini gösteren bir düşünme tarzını oluşturması nedeniyle Hıristiyan düşünceci onun için önem teşkil etmektedir.



## SONUÇ

Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem* adlı eserinde takip edilen seyir anlamının, dilin seyridir. Bu yolculuğun en başında anlama faaliyetinin sanatın oyun olma modunda saklı olduğunu dile getiren Gadamer, bizi anlamada gerçekleşen oyunun içine dâhil etmiştir. Bu oyuna hazırlıkta Gadamer, kendisinden önceki dil anlayışlarının getirdiği çarpık anlamları gidermek ve gelenek, önyargı, ön anlama, zaman mesafesi, insanın tarihsel oluşu gibi kavramların üzerindeki olumsuz anlamları gidermeye çalışmıştır. Çünkü Gadamer'e göre anlam bize geleneğin içerisinde tarihsel bir durumdayken gelir. Aydınlanma'nın bize öğütlediği gibi gelenek ve tarihsellik sadece kurtulmamız gereken, bizim üzerimizde baskıcı bir otorite kuran yapılar değildir. Aynı zamanda Gadamer için otorite sadece bizi baskılayan ve bir yere hapseden bir yapı teşkil etmez; biz istesek de istemesek de yaşamımız kendilerine başvurmak zorunda olduğumuz birtakım otoritelerle çevrilidir. Mesela dolma kalem bize nasıl tutulacağı konusunda bir otorite kurarken, bir metin de bize sağdan mı soldan mı başlayarak okuyacağımızı ya da ne şekilde tutulacağını dayatarak üzerinizde otoritesini uygular. Geleneğin otoritesi de buyurucu bir otoriteden ziyade bilgiden kaynaklı bir otoritedir. Şöyle ki gelenek zaman mesafesi ile bize elenerek gelmiş ve kendisini göstermiş, uygulanmaya devam etmiştir. Bu uygulama ve süreklilik ona istesek de istemesek de sürekli başvurduğumuz otoritesini verir. Aydınlanma bunun farkında olmasa da bir geleneğin reddedilmesi de farklı bir gelenek oluşturur ve bu gelenek de baskıcı geleneği reddetme şeklinde devam eder. Bu nedenle gelenekten kurutulma çabası yersiz bir çabadan başka bir şey değildir. Geleneğin olumlanmasıyla birlikte ön anlama ve önyargı kavramlarını da Aydınlanma'nın baskıcı olumsuz tutumundan kurtulur. Çünkü Aydınlanma düşüncesine göre ön anlama, önyargılar anlamının önünde en büyük engellerdir. İnsan önyargıları nedeniyle bir metne ya da herhangi bir şeye nesnel yaklaşamaz. Gadamer burada anlama çabamızın nesnel ya da bilimsel olmasından ziyade sanatın anlama biçimine uygun olduğunu dile getirir. Ona göre hiçbir anlama nesnel, kişinin tecrübesinden bağımsız olamaz; orada anlama faaliyetinde bulunan birisi var oldukça anlama da daima tecrübi ve o an için geçerli kalacaktır. Yani her okumada kişi farklı şekillerde anlayacak, farklı gözlerle metne yaklaşacaktır. Bu anlama biçimi Gadamer için fronetik anlamadır; fronetik anlama her duruma, olaya göre metnin, olayın, anlama faaliyetinin farklı gerçekleşmesi, farklı bir şekilde tezahür etmesidir.

Fronetik anlama faaliyetinde bulunan insan için zaman mesafesi anlamayı zorlaştıran anlamdan uzaklaştıran bir engel olarak görülmemelidir. Gadamer için zaman mesafesi Schleiermacher'ın dile getirdiği gibi yazarın zihnine yolculuk yapmamız gereken ve bu yolculuk sayesinde metnin anlaşılacağı, geçmişten şimdiye bir köprü kurmaya çalışma faaliyeti değildir. Metin ile okuyucu arasındaki mesafe metni okurdan uzaklaştırarak görme imkânı verir. Bu nedenle de Schleiermacher düşüncesinde olduğu gibi yazarın zihnine yolculuk yapmamız gerekmez. Çünkü metin zaten yazardan ayrılarak bir geleneğe dahil

olmuş ve gelenek tarafından elenerek kendisini şimdinin zamanına, ufkuna taşımıştır. Bu nedenle okurun metne ulaşmak için yazarın metni yazarkenki zihnine gitmeye çalışmak anlamsız bir işle meşgul olmaktır; metin zaten okurun ayağına gelmişken Schleiermacher ayağına gelen metni alıp bir de yazara geri götürmeye çalışmaktadır. Oysaki metin yazıldığı an yazar çoktan ortadan kaybolmuş ve metnin içerisinde bir silik bir ruh olarak gezinen bir varlığa dönüşmüştür.

Daha sonrasında anlamının seyrine ufukların kaynaşmasından devam ederiz. Gadamer için anlamayı iki ufku kaynaşması meydana getirir ve bu ufku bize veren şey ise bir tarih içerisinde herhangi bir yerde konumlanmış olmamızdır. Konumlanmış olmak bize görüş açısı gibi bir anlama ufku sunar ve bu ufuk sabit bir şeyden ziyade sınırları genişleyen, daralan, bizimle hareket eden bir anlama ufkudur. Anlama faaliyetinde de anlaşılma çalışılan şeyin ufku ile anlama faaliyetinde bulunan kişinin ufku karşı karşıya gelir. Böylece bir diyalog oluşur ve diyalogla kişi kendi ufkunu, ön anlamalarını, önyargılarını tehlikeye atarak anlaşılma şeye yönelir; nihayetinde de geçmişten gelen ufuk ile şimdinin ufku kaynaşarak bir anlama faaliyeti gerçekleşir. Bu nedenle anlama faaliyetinin, içerisinde döndüğü dil, pasif ve donuk bir araç hâline getirilebilecek bir şey değildir. Bu nedenle Gadamer, sonraki aşamada Platon'un *Kratylos* diyalogundan hareketle dilin araç olarak görülmesini, yalnızca ad vermedeki adın nesneye uygunluğu, yanlışlığı, dilin düşünceden farklı olması gibi anlayışları düzeltme yoluna girer. Çünkü epistemolojinin alanına sıkıştırılan dil bu alandan daha canlı ve dilin ontolojik boyutu görmezden gelinecek türde bir olay değildir. Dilin olay olmağı anlama faaliyetinde gerçekleşir.

Bu olay olmağı Gadamer, sanatın oyun olma modu ile açıklar. Oyun için önemli olan oyuncularından, kurallardan ziyade oynanıyor olmasıdır. Oyun kendini icrada temsil ettirir ve bu icraya katılan kişi oyunun içine dahil olarak oyunun kendini anlar. Oyunda gerçekleşen anlama oyununun icra formu sayesinde kendini gösterir. Bu nedenle oyun da icrada bulunan bir şeyin temsilini oluşturur. Bu temsil, Platon düşüncesindeki gibi bir hakikati yansıtmaktan uzak olan bir temsil değildir. Gadamer'e göre temsilin kendisinde, temsil edilen şeyin daha farklı yönlerini ve hakikatini görürüz; bu sebeple temsil, temsil edilen şeye dair bize daha fazla şey söyler. Gadamer, temsil kavramını Platon'un halısının altından çekip çıkarır. Platon için temsil İdea düşüncesindeki hakikat düzleminde aşağı konumdadır ve temsil bir İdeanın taklidi olması hasebiyle bize bir hakikat sunmaz. Bu nedenle temsil, taklit bizi hakikate yaklaştırmayacağı için bunlarla iştigal etmek yersizdir.

Gadamer, anlamının oyun olma karakteri ile dilin ontolojik boyutunu aşikâr eder. Anlamının ortamı olan dil anlama bu kadar canlı iken yalnızca *Kratylos* diyalogunda adların verilmesinde Hermogenes'in savunduğu gibi uzlaşma ya da *Kratylos*'un savunduğu gibi doğal olarak verildiği şeklinde basit bir nesne ve adın uygunluğu şeklinde değildir. Gadamer, Antik Yunan düşüncesinde dilin bu tartışmalara hapsedilmesi ve ontolojik olay olmağının karanlığa gömülmesini engelleyen bir Hıristiyan enkarnasyon inancının hermenötik değerini

anlamaya girer. Enkarnasyon öğretisi, Baba-Oğul-Kutsal Ruh'un bir aradılığı inancının zeminini ve Tanrı ile Oğul arasındaki ilişkinin boyutunu belirler. Hıristiyanlıkta bu inancın kökenlerini dini sistemleştiren Paulus'un görüşlerinde buluruz. İsa inanç içerisinde Tanrı'nın oğlu olarak görülmeye başlansa da töz bakımından Tanrı ile denk görülmemiş, insan ile Tanrı arasını kuran bir aracı şeklinde anlaşılmıştır. Bu inanç Yuhanna İncili'nin başında "Önce Söz vardı" ve bu Söz'ün Tanrı ile birlikte olduğuna dair betimlemesiyle değişmeye ve İsa'nın insani yönünü ortadan kaldıran bir inanca doğru evrilmiştir. Gadamer için burada önemli olan İsa'nın insanlar arasında Tanrı olarak yürümesinden ziyade Söz'ün evreni yaratmadaki başlangıç olması ve bir birliktelik içerisinde sunulmasıdır. Gadamer'e göre bu başlangıç olma ve birliktelik görüşü, dil-düşünce ve şey-ad birlikteliğini yitiren Batı metafiziğine karşı bir hamledir. Hıristiyan inancındaki birlikteliği göstermek için Augustinus'un İç Söz/Verbum düşüncesine yönelir. Augustinus için İç Söz/Verbum dile dökülmeyen kısımdır, yani inanca göre dine inanan kimselerin içinde bulunan İsa'dır ve bu İç Söz/Verbum yani düşünce ancak kendisini Dış Söz/konuşma ile gösterebilir. Augustinus, Stoacıların yaptığı dış söz-iç söz ayrımında dış sözü önemsiz bir konuma koymaz ve dış sözü, iç sözü dışsallaştırması nedeniyle önemser. Augustinus için burada önemli olan İç Söz olan İsa'nın, bedeniyle dışsallaştırdığı Tanrı'dan eksik ve aşağı konumda olmadığını göstermektir. Tanrı ve Oğul arasındaki bu ilişkide iç söz ve dış söz olmadan bir değer kazanamaz; nasıl ki Tanrı, İsa'nın bedeninde gözükmesi ve Söz'ün insan arasında dolaşması iç söz olmadan olmuyorsa dış söz de olmadan olmamaktadır. Gadamer, Augustinus'un bıraktığı yerden devam ederek, bu ikisinin birliğinden dilin birliğini, yani dünyanın dilden oluştuğunu keşfetmiştir. Dil, dünyamızı oluşturan ve içinde dönüp durduğumuz oyunun kendisidir.

Netice itibarıyla, Gadamer'in dil görüşünde Augustinus'un Verbum bölümü ve Hıristiyan enkarnasyon düşüncesi dilin dünyamızı oluşturduğu ve düşüncenin, yani iç konuşmanın ve dile getirmenin, yani dış konuşmanın aynı şey olduğunu, çünkü diyalogda dönenin Logos yani anlam veren ve anlam bulan dil olduğunu ortaya çıkarmıştır. Aynı zamanda dil, adlandırma eksenine sıkıştırılmayacak kadar ontolojiktir. Yani nesne dil elbisesinden ayrılamaz; onu adlandırmamız yalnızca ona tekabül eden sözcüğü bulmaya çalıştığımız epistemolojik bir tutum değil, ayrıca onu dünyamıza kattığımız, yani anlam dünyamızda bir yer verdiğimiz ontolojik bir tutumdur.

## KAYNAKÇA

- Augustinus, *İtirafılar*, çev. Çiğdem Dürüşken İstanbul: Alfa Yayınları, 3. Basım, 2022.
- Altınörs, Atakan. *50 Soruda Dil Felsefesi*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2. Basım, 2014.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 4. Basım, 2018.
- Başaran, Abdullah. "Çağdaş Hermenötikte Yöntem Tartışması: Doğru Yöntem mi, Doğru Tavrı mı?", *Ekoller ve Kurumlar: Düşünce Bilimleri*, haz. M. Nesim Doru-Kamuran Gökdağ, 63-71, Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Duygu, Zafer. *Meryem Oğlu İsa Nasıl Tanrılaştı?* İstanbul: Kutadgu Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Deniz, Osman Murat. "Pietizm: Kökenleri, Temel Özellikleri Ve Gelişimi". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (Ekim 2018), 95-120.
- Fârâbî, *Mantığa Giriş Risâleleri: et-Tavtiâ, el-Fusûlü'l-Hamse, Kitâbu İsâgûcî*, çev. Yaşar Aydınli. İstanbul: Litera Kitap, 1. Basım, 2018.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hakikat ve Yöntem*. çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1. Basım, 2009.
- Gören, Erman. *Kratylos'a Yorumlar: Physis-Nomos Karşıtlığı Bağlamında Filolojik ve Yorbilimsel Bir İnceleme, 2. Cilt*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Grondin, Jean. "Hermenötik", çev. Kaan H. Ökten. *Cogito* 89 (Kış 2017), 7-41.
- Heidegger, Martin, *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013.
- Hekman, Susan. *Bilgi Sosyolojisi ve Hermenötik*. çev. Hüsamettin Arslan – Bekir Balkız. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1. Basım, 1999.
- Kitâb-ı Mukaddes*, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1. Basım, 2016.
- Kubbealtı Lugati*. Erişim 30 Mayıs 2024. <http://lugatim.com>
- Oliva, Mirela, "Gadamer and Theology", *The Gadamerian Mind*, ed. Theodore George – Gert-Jan van der Heiden. 349-363. New York: Routledge, 1. Basım, 2022.
- Platon, *Devlet*, çev. Erhan Bayram. İstanbul: Metropol Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Platon, *Kratylos*, çev. Erman Gören. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1. Basım, 2000.
- Platon, *Şölen: Dostluk*, çev. Sabahattin Eyüpoğlu – Azra Erhat. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 24. Basım, 2022.
- Tatar, Burhanettin. "Hans-Georg Gadamer Ve 'Hakikat Ve Yöntem' (Wahrheit Und Methode) Adlı Eseri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (Nisan 2001), 277-306. <https://doi.org/10.17120/omuifd.18545>.
- Taşpınar, İsmail. "Yahudi Geleneğinde İlahi Kelâm Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini", *Milel ve Nihal Dergisi* 8/1 (Mart 2011), 143-166.
- Varlık, Selami. "Gadamer'de Sanat ve Festival: Aynının Farklı Tekrarı", *Bilim ve Sanat Vakfı* 10 (Haziran 2015), 29-54.
- Varlık, Selami. "Gadamer'in Hermenötiğinde Sola Scriptura ve Gelenek", *Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefileşme*, haz. Mürteza Bedir – Necmettin Kızılkaya – Merve Özaykal, 93-113. İstanbul: İsar Yayınları, 1. Basım, 2019.

