T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI

GIANNI VATTIMO'NUN BATI METAFİZİĞİNİ YENİDEN YORUMLAMA BİÇİMİ OLARAK ZAYIF DÜŞÜNCE'Sİ VE BİR HERMENEUTİK AKIL ÖNERİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Cansu YILMAZ

Ankara-2019

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI

GIANNI VATTIMO'NUN BATI METAFİZİĞİNİ YENİDEN YORUMLAMA BİÇİMİ OLARAK ZAYIF DÜŞÜNCE'Sİ VE BİR HERMENEUTİK AKIL ÖNERİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Cansu YILMAZ

Tez Danışmanı

Dr. Öğr. Üy. Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN

Ankara-2019

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI

Cansu YILMAZ

GIANNI VATTIMO'NUN BATI METAFİZİĞİNİ YENİDEN YORUMLAMA BİÇİMİ OLARAK ZAYIF DÜŞÜNCE'Sİ VE BİR HERMENEUTİK AKIL ÖNERİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	**İmzası**
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN	
Prof. Dr. Hamdi BRAVO	
Dr. Öğr. Üyesi Sengün Meltem ACAR KESKİN	

Tez Sınavı Tarihi: 12.06.2015

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (19/06/2019)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Cansu YILMAZ

İmzası

İTHAF VE TEŞEKKÜR

Bu tezi yazmaya 2015 yılında Prof. Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENCİ'nin engin bilgisi ve koşulsuz desteği ile başladım. Değerli hocam, düşünmeye ve yeniden yorumlamaya duyduğu sonsuz arzusunu, kendisini tanıma şansımı edindiğim ilk andan, onu aniden kaybettiğimiz son güne dek biz öğrencilerine devamlı aşıladı. Çalışmamı, öncelikle üzerimde büyük emeği ve katkısı olan değerli hocama ithaf ediyorum. Benim için bu eşsiz karşılaşmaya olanak tanıyan ve her şeyden önce lisans öğrenimim sırasında çağdaş felsefe ile temas etmemi ve farklı düşünüş biçimleriyle ufkumu genişletmemi sağlayan, ilham aldığım sevgili hocam Dr. Öğr. Üy. Sengün Meltem ACAR KESKİN'e özellikle teşekkür etmeliyim. Son olarak tam vazgeçtim derken beni yeniden bu tezi yazmaya motive eden ve inancıyla güç veren, çalışma disiplinine daima hayran kaldığım sevgili hocam Doç.Dr. Ali KARADOĞAN'a, bu uzun ve çetrefilli süreçte bitmez görünen tezimi, detaylı eleştirileri ve önerileri ile tamamlamamda dikkate değer bir payı bulunan özverili danışman hocam Dr. Öğr. Üy. Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN'e, sancılı tez yazım sürecimde sabırla ve içtenlikle yanımda olan sevgili arkadaşlarım Gülşen AYDIN'a ve Saadet ÇÖMLEKÇİOĞLU'na, öğrenim hayatım boyunca maddi ve manevi hiçbir desteğini esirgemeyen ve hayallerimi gerçekleştirmem için her zaman teşvik edici olan ve güç veren aileme teşekkürlerimi sunarım.

İÇİNDEKİLER

İTHAF VE TEŞEKKÜR ..... **i**

İÇİNDEKİLER ..... **ii**

GİRİŞ **1**

I. BÖLÜM **8**

ANTİK ÇAĞLARDAN MODERN DÖNEME GÜÇLÜ BİR DÜŞÜNCE OLARAK BATI METAFİZİĞİNİN ÜÇ MOMENTİ **8**

1.1. Metafiziğin "Kökeni": Etimolojik ve Tarihsel Anlam **12**

1.2. Güçlü Düşüncenin Başlangıç Momenti: Platon Metafiziği **19**

1.2.1. Platon Metafiziğinin Temeli: İdealar Öğretisi **21**

1.3. Modern Aklın Momenti: Descartes Metafiziği **30**

1.3.1. Descartes Metafiziğinin Temeli: Cogito **32**

1.4. Aklın Akıl Yoluyla Kritiği: Kant ve Eleştirel Metafiziğe Geçiş Momenti **40**

1.4.1. Kant Metafiziğinin Temeli: Sentetik A Priori Yargı 43

II. BÖLÜM **53**

GIANNI VATTIMO VE POSTMODERN HERMENEUTİĞİ **53**

2.1. Aklın Krizinden Bir Çıkış Yolu Olarak "Zayıf Düşünce" **57**

2.1.1. Vattimo'nun Düşüncesi: "Yorumun Ötesi" **58**

2.1.2. "Aklın Krizi": Zayıf Akıldan Zayıf Düşünceye **66**

2.1.3. Hermeneutik Temel'in Olanağı **68**

2.2. Nietzsche ve Heidegger ile Metafizikten Hermeneutiğe Geçiş **77**

2.2.1. Vattimo'nun Nietzsche ve Heidegger ile Nihilizm Tartışması **80**

2.3. Vattimo ve Postmodern Kültürde Hermeneutik Nihilizm **82**

2.3.1. Zayıflayan Modernlik: Postmodern Olanın Hermeneutiği **84**

2.3.2. Postmodern Öznelliğin Hermeneutik Anlamı **88**

2.3.3. Postmodern Kültürde Hümanizm Krizi **91**

2.4. Metafiziğin Şiddetinden Zayıf Ontoloji ile Kurtuluş **93**

2.4.1. “Verwindung” Kavramının Yeniden Yorumlanması **95**

2.4.2. Metafiziğin Şiddeti ile Teknoloji İlişkisi **99**

III. BÖLÜM **102**

“ZAYIFLAYAN” BATI METAFİZİĞİ VE BİR HERMENEUTİK AKIL ÖNERİSİ **102**

3.1. Vattimo ve Yorumla Zayıflayan “Metafizik” Akıl **103**

3.1.1. Akıl’ın Yeniden Yorumlanması **107**

3.1.2. Rasyonalitenin Yeniden Yapılandırılması **111**

3.1.3. Hermeneutik Aklın Dayanakları **115**

3.2. Hermeneutik Akla Doğru: Metafizikten Hermeneutiğe Geçiş **118**

3.2.1. Vattimocu Hermeneutikte Heidegger ile Diyalog **120**

3.2.2. Hermeneutik Döngü ve Yorumlar Çokluğu **123**

3.2.3. Zayıf Düşüncenin Hermeneutik Doğası **126**

3.3. Metafizik Akla ~~Karşı~~ Hermeneutik Akıl Önerisi **130**

3.3.1. Tarihsel Hastalığı Postmodern Hermeneutikle Aşmak **132**

3.3.2. Gerçekliğin Zayıflayan Yorumu **135**

3.4. Farkın Serüveninde Hermeneutik Aklın İmkânı **138**

SONUÇ **146**

ÖZET **151**

ABSTRACT **152**

KAYNAKÇA **153**

GİRİŞ

Bu çalışmanın amacı, öncelikle İtalyan düşünür Gianni Vattimo'nun Batı metafiziği düşünce geleneğini eleştirel ve rehabilite edici bir yeniden yorumlama tarzı olarak, *zayıf düşünce* (il pensiero debole) adını verdiği hermeneutik yaklaşımı ele almak; ardından içinde yaşadığımız postmodern kültürde Varlığa yönelik tüm hakikat yorumlarına yaşam alanı tanıma olanağı tanıyabileceği düşünülen, metafizik düşünceyi Vattimocu hermeneutik bir yaklaşımla zayıflatma girişiminden hareketle, aklı, şiddete dayalı metafizik varsayımlarına başvurmadan yeniden yorumlama biçimi olarak *hermeneutik akıl* önerisinde bulunmaktır. Vattimo, zayıf düşünce mefhumunu, Aldo Gargani'nin 1979 yılında derlediği *Crisi delle regione* [Aklın Krizi] adlı kitabına Carlo Augusto Viano'nun *La ragione, l' abbondanza e la credenza* [Akıl, Refah ve İnanç][1] başlığıyla yazdığı makalede kullandığı *zayıf akıl* [ragione debole] ifadesinden esinlenerek kavramsallaştırmıştır. Vattimo'nun felsefesinin odağında bulunan ve çağdaş felsefi tartışmaların gündemine ilk kez, düşünürün 1983 yılında "aklın krizi" meselesine yanıt vermek amacıyla yazdığı *Dialettica e pensiero debole*[2] [Diyalektik ve Zayıf Düşünce] başlıklı yazısıyla katılan zayıf düşünce kavramı, ağırlıklı biçimde Nietzsche'den, Heidegger ve Gadamer'e uzanan, genel anlamda metafizik düşüncenin bir eleştirisine, yeni tür bir ontolojiye ve dilin merkeziliğine dayanan hermeneutik bir düşünce çizgisini takip eder.

Vattimo'nun felsefesinin özgün bir yanı, Nietzsche'yi hermeneutik ontolojinin uğraklarından biri olarak kabul etmesi ve onun nihilizmi ile hem postmodern düşünceyi hem de hermeneutiği uzlaştırma yoluyla metafiziğin şiddetinden kurtulma yolunu

[1] Carlo Augusto Viano. "La ragione, l'abbondanza e la credenza", **Crisi della ragione: Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane**. (ed.) Aldo Gargani, 1979, Turin: Einaudi. s. 303–366.
[2] Vattimo'nun bu yazısı, Pier Aldo Rovatti ile beraber 1983 yılında derlediği *Zayıf Düşünce* kitabında da bulunur. Yazının gözden geçirilerek genişletilmiş tamamı için, bkz.; Gianni Vattimo, "Dialectics, Difference, Weak Thought", G. Vattimo & P. A. Rovatti (ed.), **Weak Thought**. (çev.) Peter Caravetta, 2012, Albany: SUNY Press.

denemesidir. Bu düşüncenin diğer bir özgün yanı da, esasında metafizik düşüncenin temelci ve akılcı iddialarının biçimlendirdiği zamanımızda, modernlik deneyiminin yol açtığı toplumsal, politik ve kültürel krizler ile travmalar sonucu geriye çekilen düşünme pratiğinin kendisini ve bu düşünmeyle paralel olagelen deneyimi, çoğul yorumları ve devamlı bir diyaloğu aktif hale getirerek rehabilite etme isteğidir. Dolayısıyla bu düşüncenin kaynağı, büyük ölçüde Nietzsche'nin *Tanrı'nın ölümü*[3] ilanıyla başlattığı ve Heidegger'in Batı metafiziği, başka bir ifadeyle varlık tarihinin unutuluşu teşhisiyle radikal anlamda gerçekleştirdiği eleştirel yıkımdır. Vattimo, Batı düşünce geleneğine yaklaşımında Nietzsche ve Heidegger'in düşünce hattında ve eleştirel bir perspektifte konumlanırken; aynı zamanda Gadamer'in anlaşılabilen Varlığı bir dil olarak gören bakışını benimseyerek hem bu geleneği tanıma ve kabullenme hem de aklı yeniden yapılandırma yoluna gider ve bunu gerçekleştirirken de tıpkı Gadamer gibi hermeneutiği, zamanımızın düşüncesi için bir *koiné* (ortak dil) olarak değerlendirir. Bu açıdan Vattimo'nun hermeneutiği, yüzyıllardır dünyaya ait tüm araştırma ve sorularımızı *güçlü bir biçimde* belirleyen ve hatta düşüncemize hâkim olan metafizik düşüncenin yorumlama pratiğiyle zayıflatılmasına yönelir.

Nietzsche'nin ilk etkili darbesi ve ardından Heidegger'in kökensel anlamda hakikat araştırmasının merkezine alarak eleştirel bir yıkım denemesi ile tarih boyunca sahip olduğu gücü yitirmeye başlayan Batı metafiziği, düşünce tarihi boyunca filozoflar tarafından farklı bağlam ve biçimlerde geliştirilmiş olmasına rağmen, esas itibariyle varlığın ve gerçekliğin anlamını ve temelini, onun ilk ilke ve nedenlerinin bilgisini, mantıksal ve rasyonel bir yaklaşımla kesinliğe dayalı biçimde temellendirme düşüncesiyle karakterize edilir. Bu anlayışta, duyulur dünya ile düşünülür dünya arasında ontolojik açıdan karşıtlık kurulurken; bu varlık hiyerarşisinde asıl gerçeklik statüsü

[3] "Tanrı öldü" ifadesi, ilk kez Nietzsche'nin *Şen Bilim*'inin 125. aforizmasında karşımıza çıkar. Bkz. F. Nietzsche, **The Gay Science**, Çev. W. Kaufmann, 1974, New York: Vintage. s. 181.

düşünülür dünyaya atfedilir. Bu nedenle metafizik düşüncede, kendisi aracılığıyla hakikate ulaşılabilir olduğu düşünüldüğünden dolayı akıl, insanın en asli yetisi olarak karşımıza çıkar. Platon'dan günümüze dek uzanan Batı düşüncesinin, duyudan düşünceye doğru yükselen bu varlık hiyerarşisi ve bilgi teorisi, çağdaş düşünürler tarafından farklı biçimlerde eleştiriye tabi tutulmuştur. Zayıf düşünce, bu açıdan metafizik düşüncede ve rasyonalitede nihai temellerin, ilk ilke ve nedenlerin, varlığa yönelik bütüncül, mutlak ve evrensel bilgi ve değerlerin, doğada, kültürde ve tarihte yasalılığa dayalı ilerleme iddiasıyla karakterize edilebilecek olan temelci düşüncenin, nesnel hakikat iddia ve temelinden feragat ederek yoruma doğru temelsizleştirilmesi ve böylece zayıflatılması anlamına gelir.

Bu doğrultuda çalışmanın birinci bölümünde, ilkin metafiziğin kökeni meselesi, etimolojik ve tarihsel anlamı itibariyle değerlendirilecek; metafiziğin serüvenini açımlarken hem tarihsel hem de sistematik bir yaklaşımı uzlaştırmak adına, bu düşüncenin kanonik üç düşünürü olan Platon, René Descartes ve Immanuel Kant'ın temelciliği ve akılcılığı esas alınarak, bu düşünürlerin geliştirdikleri metafizik düşünceler detaylı biçimde incelenirken, onların hem birbiriyle örtüşen ve farklılaşan yönleri hem de bu düşünürleri Batı metafiziğinin en güçlü temsilcileri kılan ayırt edici felsefeleri irdelenecek ve bu izlekte üç düşünürün, Batı metafiziğinin başlatıcı, modernize edici ve eleştirel bir perspektiften yeniden güç kazandırıcı momentleri oldukları iddiasından hareket edilecektir. Bu doğrultuda metafiziğin önemli dayanakları olduğu düşünülen akılcılık ve temelcilik mefhumları, bu düşünürlerin metafizik düşünüş biçimleri eşliğinde ele alınacaktır. Metafizik düşüncenin üç momenti olan Platon, Descartes ve Kant'ın hakikat anlayışı, bizce Batı metafiziğini karakterize eden temelci ve akılcı varsayımı paylaşmaktadır. Platon için akıl, ruhu yöneten ve onu idealara ulaştıracak olan parça olarak değerlendirilirken; Descartes için akıl, dünyayı düşünmek (cogito) için en açık ve seçik yetimizdir. Kant'ın felsefesi de, bu çalışma bağlamında eleştirel rasyonalizm

yaklaşımı itibariyle modern metafiziğin çerçevesinde değerlendirilmektedir. Zira akıl ve metafizik eleştirisinde o, kendisinden önceki düşünce geleneğinin deneyimi ve duyuları tümüyle dışlayan akıl anlayışını hatalı bulmuştur. Bununla birlikte eleştirel yöntemini, duyulardan ziyade akıl yoluyla yine aklın kendisine uygulamıştır. Nihayetinde üç düşünür de Varlık ve hakikati değişmez, sabit ve sonsuz kabul ettiklerinden dolayı hakikatin bilgisine akıl aracılığıyla ulaşılabilir olduğu yönündeki metafiziğin önemli dayanaklarından biri olan temelciliği ve akılcılığı, düşüncesinin merkezine alır. Ancak Batı metafiziği üzerine bugünkü tartışmaları da hala biçimlendirmeye devam eden Kant'ın felsefesi, Vattimo'nun hermeneutiğini anlamak için de kritik önemdedir. Zira Kant'ın yolunu açtığı eleştirel bakış, daha sonra Batı metafiziğinin serüvenine etkili bir çekiç darbesi olan ve irrasyonalist bir bakışı temsil ettiği düşünülen Friedrich Nietzsche'nin akıl ve metafizik eleştirisiyle keskin bir metafizik karşıtlığına dönüşmüştür. Kant'ın, bu noktada hem metafiziğin kendisine yöneltilen eleştirilere karşı en güçlü olduğu moment hem de tanımlanamaz gerçekliği ifade etmek amacıyla tespit ettiği numen ya da Ding an sich, yani "kendinde şey" ile yoruma kapı aralamanın, başka bir ifadeyle metafizikten hermeneutiğe doğru geçişin momenti olduğu söylenebilir. Böylece Batı metafiziğinin (zayıflayan) serüveni, Vattimo'nun düşüncesinde en az Nietzsche kadar belirleyici olan Heidegger'in Batı metafiziğini eleştirel *yıkım* (Destruktion) girişimi ile devam etmiş ve metafizik düşünce geri dönülemez diğer bir yıkıcı darbeyi almıştır. Sonunda en güçlü olduğu üç momentiyle doruğuna ulaşan metafizik düşünce, bu yıkım denemeleri sonucu bir anlamda düşüş ve bir zayıflama sürecine girmiştir. Bu zayıflama ile bir süreci ifade eden düşünme pratiğinin kendisi değil; fakat aksine sabit ve değişmez bir iddiayı temsil eden metafizik düşüncenin, bizim düşünüş biçimimiz üzerindeki gücünün zayıflaması kastedilir.

Vattimo'nun zayıf düşüncesi hem metafizik tarihiyle unutulmaya yüz tutmuş Varlığın olayına nihilist bir çağrı denemesi, hem de hegemonik aklın tarihsel ve toplumsal

bağlamının postmetafizik ve postmodern çağda hermeneutik bir yaklaşımla açığa çıkarılması yoluyla iyileştirilmesi ve kurtuluşu anlamını taşımaktadır. Bu bağlamda ikinci bölümde, tarihsel bağlamla ve İtalyan düşüncesiyle ilişkisi kurularak Vattimo'nun genel olarak düşüncesinin ufuklarına odaklanılacak ve ardından düşünürün zayıf düşünce kavramı, felsefi bağlamı ile birlikte yorumlanacaktır. Vattimo, hem çağdaş düşüncenin her alanına sirayet eden Batı metafiziği problemine hem de İtalyan felsefesi özelinde bahsedilen "aklın krizi" tartışmalarına bir yorum getiren, fakat düşünmede nihai sonu imleyebilecek bir çözümden ziyade farklı sorulara ve yorumlara açılan bu yanıtı inşa ederken, öncelikle düşüncenin her alanında ve gündelik deneyimde yorumlar çokluğunu işler kılmak amacıyla, evrensel ve nesnel hakikat iddiasının kendisini masaya yatırır ve nihayetinde tüm temellerin temelsizleştirilmesiyle sonuçlanan hermeneutik bir temel düşüncesine varır. Bu yorumlama sürecinde sıklıkla Nietzsche ve Heidegger'in Batı metafiziği ve metafizik akıl eleştirilerine başvurur. Aklın metafizik yorumu, tarih boyunca öyle baskın hale gelmiştir ki, bu durum yalnız aklı başka türlü biçimde düşünme yollarını olanaksız hale getirmekle kalmamış, aynı zamanda aklın tüm krizlerin de sorumlusu olmakla suçlanmasına yol açmıştır. Vattimo, postmodern kültürde metafiziği ve metafizik aklı, kendi karşıtlık mantığına düşmeden ve tümüyle reddetmeden, iyileştirerek hegemonik gücünü zayıflatma girişiminde hermeneutik nihilizmi olası tek kurtuluş yolu olarak görür. Vattimo, bu amacını ise uygularken, "üstesinden gelme" (Überwindung) yoluyla aşma yerine, Heidegger'in bu mantığa karşı öne sürdüğü çarpıtma, bükme, kıvırma ve (hastalığından) kurtarma ya da iyileştirme biçiminde aşma anlamlarına gelen *Verwindung* kavramı eşliğinde açımlar. Heidegger'in düşüncesinde, Vattimo'ya göre, sadece Batı düşünce geleneğinin daima ona verdiği tüm güçlü atıflarla anlaşılmış olan Varlığın mevcudiyetiyle ilgili olarak tanımlanabilecek bir yokluk durumunun tanımı değil; ayrıca olası bir "olumlu" Varlık kavramının öncülleri ve öğeleri bulunabilir. Vattimo, Heidegger'in Varlık düşüncesinin belirlenmiş herhangi bir *Temel*

(Grund), neden ya da ilkenin geride bırakılmasından yola çıkması nedeniyle bir düşüş ontolojisi olabileceğini düşünür. Vattimo'nun Nietzsche'nin nihilizmi ile Heidegger'in hermeneutik ontolojisini birlikte değerlendirdiği zayıf düşüncesi de, bu bağlamda bir olumlu ve aktif bir nihilizm olarak belirir. Vattimo, bu noktada Heidegger'den daha çok Nietzsche'nin nihilizmine yakın düşünür. Ona göre, Nietzsche'nin *Güç İstenci*'nin önsözünde nihilizmin bir karakteristiği olarak tanımladığı insanın bir merkezden X'e doğru giden bir varlık olduğu durumu, aynı zamanda Heidegger'in Dasein'ın atılmışlığında (Dünyaya atılmışlık; Geworfenheit) açımlanan deneyimle aynı durumdur. Vattimo'da postmodernliğin, nihilizmin ve hermeneutiğin bu kavramsal bağı, kendini öznelliğin yorumlanmasında ve hümanizmin krizinde de gösterir.

Vattimo'nun zayıf düşünme pratiğinden doğan hermeneutik akıl önerisi, varlığın yaşadığımız zamanlarda kendini nasıl açtığı ve aklın bu açılmada üstlendiği görev ya da sorumluluğun kendini dışavurma biçimi, yaşam deneyimlerimizi her an kökensel olarak belirlediğinden dolayı akıl üzerine bir derinlemesine düşünme yolu olarak görünmektedir. Vattimo, metafizikten hermeneutiğe geçiş momentinde, postmodern kültürde sıklıkla yapıldığı gibi irrasyonalizmi benimsemek yerine, şimdiye dek metafiziğin biçimlendirdiği rasyonalitenin hermeneutik bir perspektiften yeniden yapılandırılması yoluna yönelir. Bu yönelim, tam da zayıf düşüncede içerilen varlığa gelen her yorumu ve düşünceyi tanıma, kabullenme, tevazu gösterme ve feragat etme motivasyonlarıyla tutarlı biçimde işler. Vattimo'nun hermeneutik perspektiften bir rasyonalite fikrini yeniden yapılandırma girişiminin felsefi öncülleri, hem katı bir irrasyonalist olduğu yönünde eleştirilen Nietzsche'nin tarih eleştirisinde hem aklı hem de akıldışını elzem bulan düşüncelerine hem de Heidegger'in Descartes metafiziğini merkeze alarak Batı metafiziğine dayalı hakikat, akıl ve özne eleştirisine dayanır. Dolayısıyla üçüncü bölümde, Vattimo'nun hermeneutiğinin içinde bulunduğu düşünsel evrendeki konumu, metafizik düşünceyi kabul ederek aşmanın kendine özgü ayrımları ve etkileri,

Vattimo’nun önerdiği yorumun ötesine geçmeye çağıran ve zamanımızın ruhunu açımlamayı amaçlayan bu düşüncesinin olanaklılığı, postyapısalcı düşünceler ve fark felsefesiyle ilişkilerinin yanı sıra bu düşünceye son yıllarda getirilen eleştiriler eşliğinde araştırılacaktır. Son olarak Vattimo’nun, rasyonalitenin yeniden yapılandırılması düşüncesinin değerlendirilmesinin ardından hermeneutik bir akıl önerilmektedir.

I. BÖLÜM

ANTİK ÇAĞLARDAN MODERN DÖNEME GÜÇLÜ BİR DÜŞÜNCE OLARAK BATI METAFİZİĞİNİN ÜÇ MOMENTİ

Çalışmanın bu bölümü, Gianni Vattimo'nun *zayıf düşünce* (il pensiero debole) pratiği ile bükme, düşünceyi (içine düştüğü varsayılan hastalıktan) iyileştirme ve yeniden yorumlama girişiminde bulunduğu ve Platon'dan çağdaş felsefeye dek varlığını sürdüren Batı metafiziği düşünce geleneğini ana hatlarıyla ortaya koymayı amaçlamaktadır. Vattimo'nun Batı metafiziğinin temelciliğine ve akılcılığına karşı geliştirdiği zayıf düşünce, ilk ortaya atıldığı 1983 yılından beri, özelde İtalyan düşüncesi ve genelde ise çağdaş felsefe bağlamında pek çok tartışmayı beraberinde getirmiştir. Vattimo'nun bu düşüncesinin, o dönemde İtalyan felsefesinde gündeme gelen "aklın krizi"[4] (crisi della ragione) tartışmalarına bir yanıt olduğu kabul edilebilir. Bu bağlamda, bölümün eksenini Vattimo'nun zayıf düşünce çağrısı ile teşhis ettiği, çağdaş düşüncede cereyan eden akıl problemi ve bu problemin belirleyici hattı ya da bir dip akıntısı, Vattimocu yeniden yorumu takip ederek *güçlü bir düşünce* olarak değerlendirebileceğimiz Batı metafiziği düşünce geleneği oluşturmaktadır. Bu çalışma bağlamında "güçlü düşünce" ile kastedilen; Varlığın ve gerçekliğin nihai bilgisini ve anlamını tümüyle açıkladığı ve temellendirdiği sorgulanmaksızın ve kesin biçimde kabul edilmiş olan, ontolojik ve teolojik varsayımlarıyla diğer tüm hakikat yorumları üzerinde tartışmasız bir üstünlük ve hâkimiyet kuran düşüncedir. Metafiziğin kendisi değil; fakat düşünürler tarafından yoruma açılmaksızın kabul edilmesi, onu tarih boyunca güçlü bir düşünce haline

[4] Bu tartışmanın farklı açılardan ve çeşitli düzlemlerde yürütüldüğü derleme için; bkz.: Aldo Gargani (ed.), **Crisi Della Ragione**, 1979, Turin: Edinaudi. Çalışmanın henüz İngilizce bir tercümesinin bulunmaması nedeniyle yürütülen söz konusu tartışmaları ancak ikincil çalışmalar aracılığıyla öğrenebiliyoruz. Bununla birlikte, Vattimo'nun çalışmamızın ikinci kısmında ayrıntılı olarak üzerinde duracağımız zayıf düşünce pratiğinin, Carlo Augusto Viano'nun "La ragione, l' abbondanza e la credenza" [Akıl, Refah ve İnanç] başlıklı yazısında sözünü ettiği *zayıf akıl* (ragione debole) kavramına dayandığını belirtmek gerekiyor. Carlo Augusto Viano, "La ragione, l'abbondanza e la credenza", **Crisi della ragione: Nuovi Modelli Nel Rapporto Tra Sapere e Attività Umane**. Aldo Gargani (ed.), 1979, Turin: Einaudi. s. 303–366.

getirmiştir. Metafizik, geleneksel ve en basit anlamı itibariyle varlığın ilk ilke ve nedenlerine dayanan düşünce olarak kabul edilmiştir. Bu basit tanımına rağmen, esasında metafizik düşünce sınırlarını çizmenin hayli zor olduğu, çok karmaşık bir düşünceler bütünlüğünü içerir. Sözgelimi, metafiziğin temellendirilmesinin, ontolojik ve epistemolojik içerimleri ya da sonuçları ve ağırlık noktaları her düşünürde farklılıklar gösterir. Ayrıca metafizik düşünceyle özdeşleştirilen temelcilik ya da köken problemi de, metafiziğin ne olduğunu anlamak açısından irdelenmelidir. Akıl ve aklın kesinlik içinde kavrayabileceğine inanılan nesnel hakikat anlayışı, bu probleme dair yürütülebilecek bir tartışmanın merkezi konularından biridir. Çünkü modern düşüncenin büyük ölçüde aklı önde tutan ve merkeze alan bir düşünce olduğu iddia edilebilir. Vattimo'nun da zamanımızı, yani modernlik sonrası dönemi yeniden yorumlamak için devamlı biçimde başvurduğu Nietzsche ve Heidegger'in akıl eleştirisinin önemi de bu noktada yatmaktadır.

Aklın, Batı metafiziği düşünce geleneği tarafından belirlenmiş anlamı, düşünce üzerinde sorgulanmaksızın baskınlığını sürdürmüş ve onu metafizikte temellendirildiği biçiminden başka bir şekilde yorumlamayı imkânsız hale getirmiştir. Bu da, çağdaş düşüncede hem Batı metafiziğinin hem de metafizik aklın, tüm düşünsel ve akılsal krizlerin bir günah keçisi haline gelmesiyle sonuçlanmıştır. Hâlbuki tam da Batı metafiziğinde eleştirilen karşıtlık mantığına düşmeden, bu düşünceyi farklı biçimde yeniden yorumlayabilir ve deneyimlediğimiz modernliği ve aklı güçlü ve totaliter anlamının dışında yeniden yorumlayabiliriz. Zira Heidegger'in ifade ettiği gibi[5] Batı metafiziği, aşılabilecek ya da alt edilebilecek bir kanaat ya da bir düşünce değildir; o düşünceye daima geri döner. Bu çalışmanın amacı, bir yandan Vattimo'nun düşüncesiyle

[5] Heidegger, *Felsefenin Sonu* başlıklı kısa derlemesinde Varlığın tarihinde, diğer bir deyişle metafiziğin geçmişi olarak ifade ettiği düşüncede, Varlığın unutuluşunun gerçekleştiğini söyler. Çünkü ona göre, metafizik aşılabilecek bir fikir değildir; zira o daima düşünceye geri döner. Bkz.: M. Heidegger, **The End of Philosophy**, 2003a, Chicago: University of Chicago Press. s. 84-86. Bu meseleye, çalışmamızın üçüncü bölümünde ayrıntılı olarak yeniden döneceğiz.

birlikte Batı metafiziği düşünce geleneğini anlama, bu düşünceyi şiddetinden arındırma ve iyileştirme odaklı düşünürken; diğer yandan da aklı hermeneutik bir düzlemde yeniden yorumlamayı ve inşa etmeyi denemektir.

Batı metafiziği düşünce geleneğinde akıl probleminin çeşitli kırılma noktaları ve momentleri olduğu iddiasında bulunmak yanlış olmaz. Antik dönemde Parmenides ile başlayan ve Platon'un en kapsamlı ve sistematik biçimde kurduğu metafizik düşünce, modern dönemde hem René Descartes'ın düşüncesiyle hem de onu yorumlayan ve geliştiren Kartezyen felsefe ile beraber modern bir boyut kazanmıştır. Fakat bugünkü metafizik tartışmaların gündemini şekillendirmeye devam eden ve geleneksel metafiziğin kırılma noktası olarak nitelendirebileceğimiz akıl ve geleneksel metafizik eleştirisi, esasında Immanuel Kant tarafından yapılmıştır. Bu üç düşünürün ortak noktası, kendilerine öncelleri tarafından miras bırakılan metafiziğin zayıf yönlerini eleştiriye tabi tutarken; aynı zamanda onu varlığa dair şüpheci varsayımlar karşısında daha tutarlı ve sağlam biçimde kanıtlama yoluyla daha güçlü hale getirmeleridir. Bu nedenle bu düşünürlerin metafiziğe yaklaşımlarının ve bu yaklaşımlarında aklı merkeze alma biçimlerinin karşılaştırmalı olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Böylece belirli noktalarda farklılık göstermelerine rağmen, bu düşünürlerin Batı metafiziğini güçlendiren yaklaşımları açımlanabilecektir.

Metafizik düşüncenin üç momenti olarak belirlediğimiz, felsefe tarihinin üç kanonik düşünürü olan Platon, Descartes ve Kant'ın hakikat anlayışı, farklı biçimlerde geliştirilmiş olmasına rağmen Batı metafiziğini karakterize eden temelci ve akılcı varsayımı paylaşmaktadır. Bugün yaygın biçimde metafiziğin kurucusu olarak kabul edilen Parmenides'in Varlık anlayışını, düşünce tarihi boyunca tümüyle aşılması imkânsız ölçüde kapsamlı ve sistematik bir biçimde geliştiren Platon için *akıl*[6], ruhu

[6] Platon'da akıl, ruhun en yönetici yanıdır. Platon, *Republic* [Devlet] diyaloğunun dördüncü kitabında Yunanca logistikon (λογιστικόν) kelimesini kullanarak aklın, ruhun düşünen yanı olduğunu söyler ve onu

yöneten ve onu hakikate, yani idealara ulaştıracak olan başat bir yanı olarak konumlandırılırken; Descartes için akıl, dünyayı düşünmek (cogito) için en önemli yetimizdir. Kant, her ne kadar bu bağlama ait değilmiş gibi görünse de, onun felsefesi de eleştirel rasyonalizm bağlamında modern metafizik çerçevesinde değerlendirilebilir. Zira akıl ve metafizik eleştirisinde o, kendisinden önceki düşünce geleneğinin deneyimi ve duyuları tümüyle dışlayan akıl anlayışını hatalı bulmuştur. Bununla birlikte üç düşünür de Varlık ve hakikati değişmez, sabit ve sonsuz kabul ettiklerinden dolayı hakikatin bilgisine akıl aracılığıyla ulaşılabilir olduğu yönündeki metafiziğin önemli dayanaklarından biri olan *temelciliğin* (foundationalism) başlıca düşünürleri olarak karşımıza çıkar. Metafizik, akıl aracılığıyla değişmez olanı –bu ise her düşünürde farklı bir muhteva kazanır– diğer bir ifadeyle öz ya da hakikati arayan; onun sonsuz, evrensel ve nesnel olduğu varsayımından hareketle temeller kuran bir düşüncedir. Platon'da idealar alanı ile metafizik düşünce ortaya konulurken; Descartes metafiziği zihin ve beden ikiliğinde aklı, dünyanın temeli olarak konumlandırır. Kant'ın saf akıl, pratik akıl ve yargı gücü olarak bölümlediği akıl anlayışının yanı sıra, bu ayrımdan bağımsız olarak *sentetik a priori yargı* düşüncesi, onun metafiziğini anlamak açısından önemli bir hareket noktasıdır. Metafizik düşünceyi hem sistematik hem de tarihsel bir perspektiften, diğer bir ifadeyle her şeyi açıklama iddiasında bulunan *güçlü bir düşünce* (pensiero forte) olarak yorumlama denemesine geçmeden önce, ilk aşamada kelimenin etimolojik kökeninin açığa çıkarılması bize onun yüzyıllar içinde bir yandan gücünü koruyan varsayımlarını ve diğer yandan da geçirdiği evrimi anlamak açısından yol gösterici olacaktır.

ruhun diğer yanının üstünde konumlandırır (439d-e): "..Bunların birbirinden tümüyle farklı iki şey olduğunu söylemek makul bir çıkarım olacaktır. Ruhun, mantık çerçevesinde (rasyonel) düşünen yanına akıl diyebiliriz. Cinsel arzu, açlık, susuzluk ve diğer arzuların bir karmaşası halinde duyduğumuz yanımız ise, tutku ile hazzın ortağı ve düşünmeyen (irrasyonel), arzulayan yanımızdır." [Çeviri bana aittir.] Bkz.: Plato, **The Republic**, G. R. F. Ferrari (ed.) ve Tom Griffith (çev.), 2000, Cambridge: Cambridge University Press.

1.1. Metafiziğin "Kökeni": Etimolojik ve Tarihsel Anlam

Metafizik, ilk bakışta oldukça basit görünen; ancak kesin bir tanımını yapmak istediğimizde bu girişime direnen, belki de tanımlanması en zor kavramdır. Düşünce tarihi kadar eski kökenleri nedeniyle, hiçbir tanımla tüketilemez olan bu kavramın ne olduğu ve bu düşünceyi karakterize eden özellikler, yine de bütünlüklü bir tanımlama iddiasında bulunmaksızın belirlenebilir. Metafiziğin ne olduğuna verilecek belki de en öz yanıt, onun nihai gerçeklik üzerine bir düşünüş biçimi olduğudur. Böylece metafiziğin, bugün de tartışılmaya devam eden en köklü problemlerinden biriyle karşılaşırız: Görünüş ve gerçeklik. Metafizik, bu bağlamda varlığın ve gerçekliğin esas doğasını konu edinen ve farklı bakış açılarıyla sürdürülen felsefi bir araştırma alanıdır. Pek çok düşünür, metafiziğin en temel, en derin ve en kapsamlı düşünüş biçimi olduğunu kabul etmektedir. Metafiziği, diğer disiplinlerden ayıran, onun gerçekliği ele alış biçiminde hem metodolojik olarak hem de tarihsel açıdan diğer disiplinleri de kapsayan genelliği ve *a priori* yapıda oluşudur.

Metafiziğin, kelime anlamı itibariyle –fiziğin doğanın yasalarıyla uğraşmasında olduğu gibi– doğanın ötesinde ve dolayısıyla nesnel deneyimimiz dışında var olduğu düşünülen şeyler üzerine soyut felsefi çalışmaları ifade ettiği kabul edilir. Klasik düşüncede metafiziğin, kendinde varlık, şeylerin ilk nedenleri ve değişmeyen şeylerin bilgisi olduğuna inanılmıştır. Zamanla metafiziğin ne olduğuna dair bakış açıları, temelde değişmemiş olsa da farklılaşmıştır. On yedinci yüzyılda metafiziğin konularına Descartes, Spinoza ve Leibniz'in öncülüğünde zihin-beden, özgür irade ve kişinin özdeşliği problemlerine dair tartışmalar da dâhil olmuştur. Modern düşünce sonrası metafiziğin yerine ya da ona karşıt biçimde kullanılan ontoloji terimi ise bugünkü anlamıyla Christian Wolff'un 1729 tarihli *Philosophia prima sive ontologia* (First Philosophy or Ontology) kitabında öne çıkmış ve daha sonra Kant da bu anlamı takip

etmiştir. Wolff, bu kitabında metafiziği, tüm alt alanları kapsayıcı üst bir terim olarak görürken; ontolojiyi, kozmoloji, psikoloji ve doğal teoloji ile beraber metafiziğin ya da felsefenin alt bölümlerinden biri olarak kabul eder (Jaroszyński, 2018: 100-101). Metafizik ve ontoloji arasında nasıl bir ilişki kurulabileceği, ontolojinin metafiziğin bir alt alanı ya da onun yerine geçebilecek mahiyette olup olmadığı soruları bugün de devam eder. Bu çalışma bağlamında, her şeyi kapsayıcı metafizik düşünce yerine varlığa yönelik düşünme için daha çok ontolojinin ve Vattimocu hermeneutik bağlamında zayıf bir ontolojinin tercih edildiği söylenmelidir.

Metafiziğin konuları, özü itibariyle nihai şeyler üzerine olsa da, bu şeylerin bilgisi kanıtlanabilirlikten uzak olduğu için, son bir yanıta ulaşmamış ve Platon ile Aristoteles'ten beri bu sorular var olagelmiştir. Antik çağlardan günümüze dek geçerli olan anlayış, metafiziğin tüm disiplin ve bilimlerin temelinde bulunan, "varlık olmak bakımından varlığın" doğasını ve yapısını araştıran en genel disiplin ya da ilk felsefe olduğudur. Sokrates öncesi düşünürler, dünyanın ve gerçekliğin doğasının ne olduğu ve ilkeleri üzerine farklı fikirler ortaya atmıştır. Bu düşünürler, daha çok ontolojik bir yaklaşımla, gözlemlenebilir doğal dünyadan yola çıkarak, bu dünyayı yöneten ilk ilke ya da *arche*'ler aracılığıyla doğal açıklamalar getirmişlerdir. Düşünce tarihi boyunca metafizik ile ontoloji arasında bitimsiz bir özdeşlik ya da ayrım tartışması olsa da metafiziğin merkezi konusunun, esas itibariyle varlık üzerine bir araştırma olması nedeniyle ontoloji olduğu ifade edilebilir. Elbette, ontoloji teriminin yüzyıllar boyunca kullanılmamış olmasından dolayı bunu ancak retrospektif (ve belki de anakronistik) bir bakış açısıyla söyleyebiliyoruz. Doğal dünya ile doğaüstü dünya arasındaki karşıtlık, Batı metafiziğinin en temel problemlerinden biri olarak tarih boyunca tartışılmıştır. Bu karşıtlığın kökeni, metafiziğin en erken temsilcisi Parmenides ile Herakleitos'un dünyayı birlik ile oluş olmak üzere farklı ontolojilerle anlamlandırma biçimine dek gitmektedir. Bu bölümde metafizik düşünce geleneğini, ilk tartışmalarından bu yana ortaya çıkan yeni

problemlerine değin izleyerek, doğası bakımından ve tarihsel bir perspektifle irdeleyeceğiz. Bu incelemeye geçmeden önce, terimin etimolojik kökenini açıklamak gerekmektedir.

Metafizik, uzun süre Helenistik dönem yorumcularının Aristoteles'in (M.Ö. 384-322) herhangi bir başlık vermediği yazılarını (ya da el yazmalarını) kategorize etmek ve bu yazılara atıfta bulunmak amacıyla, bu yazıların içeriğinden ya da konusundan bağımsız olarak kullandığı ve yaygın anlayışta[7] Eski Yunanca [*τὰ*] ***μετὰ*** [*τὰ*] ***φυσικά*** [*βιβλία*] (ta meta ta physika biblia) kelimesine dayandığı kabul edilen bir terimdir. Bu anlayışa göre metafizik, *μετά* (metá, "ötesi", "üzerine" ve "sonrası") ve *φυσικά* (physiká, "fizik" ya da "doğa") kelimelerinin birleşimi olan "fizikten sonra gelen" (kitaplar) anlamına gelmektedir. Bu kelimenin tarihsel kökenine dair geleneksel ve en yaygın kabul, Aristoteles'in eserlerini düzenleyen ilk kişi olan Rodoslu Andronikos'un (M.Ö. birinci yüzyılın ilk yarısında yaşamış bir dilbilimci ve kütüphanecinin) Aristoteles'in toplu bir başlık ile sınıflandırmadığı çalışmalarını, *Fizik* üzerine yazdığı yazılarından sonra bu kelime ile kategorize ettiğidir (Chroust, 1961: 601).

Metafizik kavramı üzerine uzun süre geçerli kabul edilen bu düşünce, yirminci yüzyılda Paul Moraux[8], Hans Reiner ve Anton-Hermann Chroust gibi araştırmacılar başta olmak üzere *Corpus Aristotelicum* (Aristoteles Külliyatı) üzerine çalışan pek çok kuramcı tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. Reiner, bu eleştirisini ilk aşamada Kant'ın tespit ettiği gibi bu terimin kataloglama gibi tesadüfi bir belirlemeye dayanamayacağı; zira

[7] Bu anlayışı tespit etmekle beraber şüpheyle yaklaşan ve metafizik kelimesinin asıl kökenini araştıran araştırmacılar için, bkz. Paul Moraux, **Les Listes Anciennes des Ouvrages d'Aristote**, 1951, Éditions Universitaires de Louvain; Hans Reiner, "The Emergence and Original Meaning of the Name 'Metaphysics'" (çev. Pierre Adler & David Paskin),. **Graduate Faculty Philosophy Journal**, 13 (2), s. 23-53, 1990 [1954]; Anton-Hermann Chroust, "The Origin of 'Metaphysics'", **The Review of Metaphysics**, 14 (4), (Haziran, 1961), s. 601-616.

[8] Geleneksel anlamda kataloglama amaçlı adlandırılan bir metafizik kavramı düşüncesine kapsamlı ilk eleştiri Paul Moraux'dan gelmiştir. Reiner'in ona yaptığı atıftan anladığımıza göre, Moraux "metafizik" teriminin Rodoslu Andronikos'tan önce kullanımda olduğunu, bu terimi ortaya atan kişinin ise (Peripatos Okulu'nun M.Ö. 228 ya da 225 yılında başında yer alan) Ceoslu Ariston olduğunu söylemektedir (Reiner, 1990: 38).

terimin bu bilimin kendisine tam olarak uygun düştüğü fikrine dayandırır (Reiner, 1990: 23). Heidegger de Kant üzerine çalışmasında[9] metafizik kavramının başlangıçta tümüyle tanımlayıcı olduğuna, sonradan Aristoteles'in bu çalışmalarının sadece biçimsel olarak değil; içerik bakımından da yorumsal bir süreç içinde felsefi bir yargıyı ifade etmeye başladığına dikkat çekmektedir (Heidegger, 1968: 11). Reiner, Kant'ın kavramın ortaya çıkışına dair şüphesini takip ederek, Aristoteles'in yazılarını sınıflandırma konusunda Afrodisiaslı Aleksandros ve Asklepios'un Aristoteles yorumları üzerine incelemelerine başvurur. Bu yorumlara göre, Aristoteles'in yazılarında *doğası gereği* (tei phusei) değil – zira metafizik esasında ilk şeylerin bilgisi olduğundan dolayı *Fizik* üzerine öğretilere önceldir–; *bize göre bir sınıflandırma* (taxis pros hemas) yapılır. Bunun anlamı, Aristoteles'in epistemolojisinden bildiğimiz gibi, bizim bilgiye ulaşma yolumuzun duyulardan akla doğru oluşudur (Reiner, 1990: 26-27). Dolayısıyla bu sınıflandırma, aslında tesadüfi olmanın ötesinde içeriğe de gönderimde bulunan bir anlam içerir. Zira *Metafizik* adıyla adlandırılan söz konusu eser doğası gereği birincil; fakat bize göre ikincil, yani fiziksel şeylerden sonra ulaşılabilir durumdadır. Aristoteles'in çalışmaları, onun epistemolojik yönteminde bilginin doğal gidişatı gereği derlendiğinden dolayı fiziksel şeylerin bilgisinden daha asli olan fizikötesi şeylerin bilgisine geçilerek öğrenilmeyi gerektirir. Bu yorumlar ışığında Rodoslu Andronikos'un, genel sınıflandırmasını ve dolayısıyla metafizik adlandırmasını kendisinden önceki bu hâkim anlayıştan hareketle didaktik bir biçimde ve esasında Aristotelesçi bir motivasyonla yaptığı söylenebilir. Reiner, sonuç itibariyle Rodoslu Andronikos'un yanı sıra *Ta meta ta phusika* adını koyan diğer kişinin, Asklepios'un eleştirel bir açıklamasında da görülebileceği gibi, o dönemde Aristoteles'in bu eserinin yayınlanmasıyla ilgilenen ve

[9] M. Heidegger, **Kant and the Problem of Metaphysics**, Çev. Richard Taft, Bloomington: Indiana University Press. Heidegger, geleneksel metafizik kavramındaki anlamsal değişimin, kendisine atfedildiği gibi zararsız olmadığı kanaatindedir. Bilakis, ona göre bu anlamsal değişim, Aristoteles'in bu yazılarının belirli bir yönde yorumlanmasına zorlamış ve dolayısıyla da Aristoteles'in bu yazılarda tartıştığı konuların (düşünce tarihi boyunca) "metafizik" olarak anlaşılmasına neden olmuştur.

Platonik bir anlayışta olduğu bilinen Eudemus olarak da değerlendirilebileceğini söylemektedir (Reiner, 1990: 43).

Geleneksel anlayışı şiddetle eleştiren araştırmacılardan bir diğeri olan Chroust, "metafiziğin" gerçek kökeniyle ilgili olarak, bazı tarihsel kaynaklar öne sürmektedir. Chroust'a göre bu kavram ile ilgili doğrulanmış en erken kaynak; milattan önce ilk yüzyılın ikinci yarısında yaşayan ve Rodoslu Andronikos'un da çağdaşı olan Şamlı Nikolaos'tur. Yine, en eski ve güvenilir yorum metafizik problemiyle sistematik biçimde uğraşan Afrodisiaslı Aleksandros'ın (M.S. 200 yılında) ve Asklepios'ın (M. S. 600 yılında) yaptıkları şerhler ile ortaya konulmuştur. Aleksandros'ın yorumuna göre, Aristoteles'in kendisi de *bize göre* ilk nedenlerin bilinmesine yönelik anlama (noetik) süreçlerini doğası gereği metafizik olarak sınıflandırmıştır (Chroust, 1961: 602-3). Bu sınıflandırma, Aristoteles'in, duyularımıza en yakın olan nesnelerin birincil ve aklımız tarafından daha iyi bilinen şeyler olduğu; bununla beraber duyularımızdan en uzak olan şeylerin ise en evrensel nedenlerin bilgisini verdiği düşüncesine dayanmaktadır. Dolayısıyla Aristoteles'in söz konusu çalışmalarına "metafizik" adının verilmesi tesadüfi bir belirlemeden ziyade, ikincil olandan birincil olana doğru ilerleyen, konuyla ilgili bir düzene aittir. Bu konuda Moraux'un Aristoteles'in çalışmalarını sınıflandıran incelemesine başvuran Chroust, Aristoteles'in bu yazılarının Rodoslu Andronikos'la ilişkilendirilerek ortaya atılan "raf teorisinin" geçerliliğini yitirdiğini, bunun yerine en güvenilir kaynağın Afrodisiaslı Aleksandros olduğunu tespit etmektedir (Chroust, 1961: 612). Etimolojik açıdan metafizik terimi üzerine gerçekleştirilen bu tartışmayı gündeme getirmemizin nedeni, yüzyıllardır *güçlü bir biçimde* hâkimiyetini sürdüren metafizik düşüncenin kökeni ve asıl anlamı konusundaki bu yaygın kabulün, yirminci yüzyıla dek sorgulanmadan kabul edilmesinin dikkate değer olmasıdır. Metafizik terimi üzerindeki bu yaygın kabul, nihayetinde tüm bir Batı düşüncesinin metafizik geleneği üzerinde belirleyici olmuştur. Metafizik terimini borçlu olduğumuz Aristoteles'in bu

çalışmalarının araştırmacılar tarafından sıklıkla başvurulan içeriğine/konusuna değinmek de, bu çalışmanın devamında *güçlü bir düşünce* olarak konumlandırdığımız bu anlayışı ve onu güçlendirdiği iddiasında bulunduğumuz metafizik düşünceleri kavramak açısından önemlidir.

Aristoteles, on dört kitaptan oluşan ve *Metafizik* adıyla bilinen bu eserinin farklı bölümlerinde "varlık olmak bakımından varlığı" inceleyen ve şeylerin "ilk nedenleri" ile "ilkelerini" arayan bilim için *bilgelik, ilk felsefe* ve *teoloji* terimlerini kullanır. *Metafizik*, adını belki de kitabın ilk bölümünde duyumdan kavrama doğru giden bir rotada yapılan bilgelik ya da ilk felsefe tanımından alır: "bilgelik denen şeyin herkes tarafından ilk nedenlere ve ilkelere dair olduğu varsayılır" (Aristoteles, 2015: 15/981b28). Aristoteles, felsefenin tözleri (*ousia*) kadar kısımlarının (cins ve türlerinin) da olduğu ve tözlerin arasında en kapsayıcı ve tümel olan bir *ilk felsefe* ve bunu izleyen diğer bilimler olduğunu ifade etmektedir (Aristoteles, 2015: 81/1004a2-9). *Metafizik*'in *Lambda* (Λ) kitabı, her şeyin ilk nedeni olarak kabul edilen, değişmez ve sonsuz "hareket etmeyen Hareket ettiricinin" araştırıldığı *teoloji* bilimine ayrılmıştır. Teoloji; konuları daha özel bir alanı içeren diğer teorik bilimlere kıyasla en genel ve tümel araştırması nedeniyle en asli bilimdir. Aristoteles, tözlerin üç çeşit olduğunu söyler. Bu tözler; duyumsanabilir olan töz, devinimsiz olan töz ve maddedir. Ayrıca varolan her şey, imkân halinde olandan etkinlik halinde olana doğru değişmektedir. Dahası her şey, ilk devindiricinin ya da hareket ettiricinin aracılığıyla maddeden biçime, diğer bir deyişle forma doğru hareket etmektedir (Aristoteles, 2015: 284/1069a29-b40). Aristoteles tözlerin, varolanların asılları olduğunu ve varolan her şeyin ise bozuluşa tabi olduğunu düşünmektedir; fakat devinim, bozuluş ve zamanın mümkün olması için duyumsanabilir olanlardan ayrı, bozuluşa tabi olmayan, mutlak ve ezeli bir devinimsiz tözün olması zorunludur (Aristoteles, 2015: 289/1071b3-12).

Aristoteles'in varlık anlayışı ya da bugün kabul ettiğimiz biçimde metafiziği; *Varlık nedir?* (tí to on) sorusu etrafında biçimlenir (Politis, 2004: 2). Aristoteles'in düşüncesi, tözlerin (ousia) ilke, öğe ve nedenlerini araştıran bu en merkezi soruda kendini açığa vurur. Çünkü bu soruyla cevaplanmak istenen, herhangi bir varolan ya da olma hali değil; genel olarak tüm varolanların (onta) varlığının ne olduğudur. Bu, varolan her şeyin dayandığı varlığın özüne dair bir araştırmadır. Aristoteles'in ilk felsefeye verdiği anlam ve sonraki düşünürlerin yorumlarıyla birlikte metafiziğin anlamı fiziğin ötesinde, ardında, onu aşan ve doğa bilimi ya da fizik dâhil tüm bilimlerin temelinde olan bir bilim anlamını kazanmıştır. Aristoteles, bu kitaplardan ilkinde en alt bilgi olan duyumdan başlamakta, daha sonra deneyime, sanatı içine alan pratik bilgiden teorik bilgiye doğru yükselmekte ve ulaşılabilecek en üst bilgi olan bilgelik (*sophia*) ile varlıkların ilk nedenleri (*aitia*) ve ilkelerini (*archai*) ele alan bilgiyi anlamaktadır (Aristoteles, 2010: 80). Aristoteles'e göre bilgelik, duyulardan en uzak, sadece kendi amacı için var olan ve onlar aracılığıyla diğer bütün şeylerin bilinebildiği tümellerin (universals) bilgisine sahip olmayı gerektirir (Metafizik, 2010: 83). Bilgelik, Tanrı'nın her şeyin nedenleri arasında olan bir varlık ve ilk neden olduğundan dolayı ve bu bilimin yalnız ve her şeyden önce Tanrı'nın sahip olacağı bir bilim olması nedeniyle en tanrısal ve en yüksek bilimdir (Aristoteles, 2010: 85). Aristoteles, ilk nedenleri dört anlamda değerlendirir. Nedenin bir anlamı tözü (ousia) bakımından biçimsel neden, diğeri madde açısından maddi neden, ayrıca değişmenin kendisinden kaynaklandığı hareket ettirici neden ve son olarak her türlü oluş ve değişmenin ereği olan amaç neden ya da İyi olan'dır (Aristoteles, 2010: 886-889).

Aristoteles, Platon'un nedenler açısından incelediği düşünürler içinde Pythagorasçılar'ı izlediğini düşünmektedir. Platon, duyusal şeylerin sürekli bir akış halinde oldukları ve bilimin konusu olamayacaklarını söyleyen Herakleitosçu görüşleri de savunmuştur. Diğer yandan Sokrates, görülür dünyayı bir yana bırakıp etik anlamda tümeli aramıştır. Platon, onun bu öğretisini kabul etmiş ve onu varlığa, bilgiye ve

değerlere dair tüm düşüncesine uyarlamıştır. Sürekli değişme halinde olan duyusal şeylerin ötesinde onlardan pay almak suretiyle var oldukları ideal bir düzene ait gerçeklikler olduğu düşüncesine dayanan *idealar öğretisi* de bu doğrultuda ortaya çıkmıştır (Aristoteles, 2010: 108-110). Bununla birlikte bu çalışmada Platon'un metafiziği bağlamında tartışacağımız gibi, metafizik düşüncenin Aristoteles öncesine uzandığını ve modern düşünceye dek varlığını sürdüren bu düşüncenin sistematik anlamda asıl başlatıcı ve güçlü momentinin Platon olduğunu söylemek de yanlış olmaz. Dahası Aristoteles metafiziği, bu geleneğe özgü kabulleri Platon'da olduğu gibi dikotomik ve katı bir yaklaşımla savunmaz; o daha çok duyulur ve düşünülür olanı uzlaştırır. Şimdi metafiziğin varsayılan üç önemli momenti aracılığıyla tarihsel anlamını açığa çıkarmaya girişebiliriz.

1.2. Güçlü Düşüncenin Başlangıç Momenti: Platon Metafiziği

Platon'un metafiziği, düşünürün diyaloglarını yazdığı dönemde ortaya koyduğu düşünceyi bu şekilde adlandırmamış olmasına rağmen, metafiziğin felsefi bir disiplin olarak kabul edildiği ilk zamanlardan beri, Batı metafiziği düşünce geleneğinin başlatıcısı olmanın yanı sıra en *güçlü* formu ya da bu çalışma bağlamında adlandırdığımız gibi momenti olarak kabul edilebilir. Verity Harte'ın dikkat çektiği gibi "metafizik" bugün altında bir dizi konunun değerlendirilebileceği bütünleyici bir başlıktır. Platon'un metafiziği üzerine tartışmalarda ön plana çıkan konu ise genellikle düşünürün –varlık üzerine rasyonel bir araştırmayı içeren– ontolojisinin belirli bir özelliği, başka bir ifadeyle onun her birinde farklı konulara odaklandığı diyaloglarının tümünde kendini gösteren ve *idealar* ya da *formlar* olarak adlandırdığı özel bir *varlık* (ousiai) sınıfının mevcudiyetine olan bağlılığıdır (Harte, 2008: 191). Platon için İdealar öğretisi, hem nihai amaç hem de tüm felsefi sisteminin dayandığı temelidir. Platon'un düşünce tarihi üzerindeki,

yüzyıllardır geçerliliğini koruyan *ezici gücüne* en iyi biçimde Alfred North Whitehead şu sözleriyle işaret etmiştir: "Avrupa felsefi geleneğinin en kesin ve genel karakteristiği, Platon'a düşülmüş bir dizi dipnottan oluşmasıdır" (Whitehead, 1978: 39). Nietzsche'nin düşüncesinde görebileceğimiz gibi, Platon metafiziğini yıkıcı bir düşünce girişimi bile onun aşılması olanaksız gücünü teslim eder. Nietzsche'nin Platonculuk ile Hıristiyan düşüncede bulduğu gizli özdeşliğin üzerinde ikinci bölümde, Vattimo'nun Nietzsche yorumu bağlamında ayrıntılı biçimde duracağız. Fakat kısaca değinmek gerekirse; Nietzsche'nin perspektifinden Platon, metafiziğinin tüm konularında tutarlılık arz eden, duyularımızla bilinebilir olan dünyayı aşan bir nihai gerçeklik ve bu aşkın gerçekliğe dayalı bir etik –temelcilik– iddiasında bulunmuştur.

Platon'un kendine özgü bu *güçlü ontolojisi*, bugün tartışmasız biçimde kabul edildiği gibi büyük ölçüde kendisinden önce yaşamış olan Parmenides, Herakleitos ve öğrencisi olduğu Sokrates'in düşüncelerine dayanmaktadır. Bugün Parmenides ve Herakleitos'un yazılarından çok azı geriye kalmışken; Sokrates'in düşüncelerini ise, kendisi hiçbir şey yazmadığı için büyük ölçüde Platon'un diyaloglarından ve o dönemin diğer yazarlarından biliyoruz. Bununla birlikte Platon'un düşüncesi, ağırlıklı olarak Parmenides ve Herakleitos'un varlık anlayışlarını otantik bir tarzda yorumlayan ve öğreti haline getiren Sokrates'in etkisinde gelişmiştir. Platon'un metafiziğinin çekirdeğini oluşturan *idealar* ya da *formlar* (eidos) öğretisini meydana getiren bu çok katmanlı yapıyı çözümleyebilmek adına öncelikle en başat etkileri, başka bir ifadeyle Parmenides ve Herakleitos'un varlığa yaklaşımlarını gözden geçirmeliyiz. Bu iki düşünürün birbirine karşıt biçimde birlik ve oluşu temel alan varlık anlayışları, Platon'un idealar öğretisinde gerçeklik ve görünüş olarak, Batı metafiziğinin en önemli karakteristiği olan ikili bir ayrım haline gelmiştir. Platon'un (güçlü) ontolojisi, nihayetinde doğası gereği hakikati Parmenides'in akıl ile kavranabilir olduğundan şüphe duyulmayan bir ve değişmez Varlık düşüncesinden yana konumlandırılmıştır. Platon'un varlık hiyerarşisinde gerçekliğe

kıyasla daha az önemi bulunan görünüşler dünyası ise, bir anlamda Herakleitos'un oluş ve değişim fikrine karşılık gelmektedir. Platon, bu açıdan Parmenides'in birlik anlayışını, onunla aynı dönemde yaşayan; bununla birlikte ondan epey farklı düşünen Herakleitos'un oluş düşüncesiyle uzlaştırır ve akıl ile kavranan, değişmez ve doğaüstü dünyanın gerçek olduğunu, Herakleitos'un oluş ve çokluk içinde gördüğü, duyular ile algılanan ve değişme halinde olan doğal dünyanın ise görünüş dünyası olduğunu kabul etmiştir. Bu bakışa göre, doğaötesi, aşkın ve düşünülür olan dünya asıl gerçekliktir. Fenomenler ya da görünüşler dünyası ise, bu gerçekliğin bir temsili, yansıması ya da bir gölgesidir. Dolayısıyla *idealar,* sonlu, görünür ve duyulur dünyanın sonsuz, düşünülür ve değişmez asıl modelleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.2.1. Platon Metafiziğinin Temeli: İdealar Öğretisi

Platon'un *idealar* öğretisi, sistematik olarak okunmayı güçleştiren diyalog biçimine ve her birinin tüm giriftliğine karşın, birbirinden bağımsız tüm diyaloglarının temelinde yatan merkezi anlayış olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlayış ise kaynağını büyük ölçüde önceli Parmenides'in *Doğa Üzerine* (Peri Physis) şiirinin *Gerçeklik Yolu* (Aletheia) adını taşıyan pasajında ifade ettiği gerçeklik ve sanı ayrımında ve "varlık" (te eon) kavramında bulmaktadır (Burnet, 1920: 129). Parmenides, asıl gerçekliğe giden iki yolu şöyle ifade eder;

> Birincisi; Vardır ve olmaması imkânsızdır.
> Bu, gerçekliğin ona eşlik ettiği inanç yoludur.
> İkincisi ise, yoktur ve var olması imkânsızdır.
> Bu yol ise üzerine düşünülemeyecek olandır.
> Çünkü olmayanı öğrenemez ve konuşamazsın.
> Düşünülebilen ve var olabilen bir ve aynıdır.

Platon, Parmenides'in bu şiirinde açımladığı düşünme ve varlığı birlik içinde gören yaklaşımından hareketle algısal deneyimimize sunulan görünüş ile bu görünüşün ötesinde bulunan, akılla keşfettiğimiz, bununla birlikte nesnel ve zihnimizden bağımsız olarak var olan asıl gerçeklik arasında düalist bir ontoloji kurmuştur. Platon'un Parmenidesçi monist yaklaşımdan düalist bir hakikat yorumu ve ontoloji geliştirmesi, tam da onun esasında Parmenides'i eleştirel bir perspektiften yorumladığı iddialarına yol açmıştır. Ne var ki; Platon'un görünüş ve gerçeklik arasında kurduğu ontolojik ayrıma yaslanan bu yorum, şiirinde de gözlemlenebileceği gibi Parmenides'in düşüncesinde de içerilmektedir. Elbette Parmenides'in vardığı noktada, düşünme ve varlık arasında Platon'da olduğundan daha radikal bir özdeşlik olduğu iddia edilebilir. Bununla beraber hem Parmenides hem de Platon'da akılla düşünülür olan dünyanın, nesnel ve akıldan bağımsız olarak varlığını sürdürdüğü de kabul edilir. Bu açıdan Platon'un Parmenides etkisinde geliştirdiği ontolojisinin gerçekçi bir konumda bulunduğu söylenebilir. Bu ontolojinin güçlülüğü ise, tam da bu düşünülür dünyanın varlığına duyulan şüphe götürmeyen inançta bulunmakta ve hakikati sadece tek bir biçimde temellendirmesinde yatmaktadır.

Platon'dan miras kalan bu metafizik düşünce, Ortaçağa dek hem ontolojik hem de epistemolojik bağlamda "tümeller problemi" etrafında varlığını etkili biçimde sürdürmüştür. Hatta denilebilir ki, Platon'un ideaları bu tartışmada soyut tümellere karşılık gelir. Bu varlıkların bilgisi de, ona göre, *Theaitetos* diyaloğunda, Gettier problemi[10] olarak da bilinen, (akılla) "gerekçelendirilmiş doğru inanç" olarak tanımlanır (Platon, 1997: 224/202c). Bu tanım bağlamında bile bilginin sonsuz, değişmez ve kavranılır olanla ilgili olduğu hemen anlaşılabilir. Francis A. Grabowski'nin dikkat çektiği gibi pek çok düşünür için, her ne kadar bunun kanıtı doğrudan Platon'un kendi diyaloglarında bulunmasa da, "Platonculuk", olumlayıcı ya da eleştirel olduğu fark

[10] E. L. Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge?", **Analysis**, 1963, 23 (6), s. 121-3.

etmeksizin, ortak bir şekilde zihinden bağımsız ve soyut özlerin var olduğu iddiasıyla ve bunların bilgisinin kesinliğine duyulan inançla aynı anlama gelir olmuştur (Grabowski, 2008: 4). Fakat Platonculuğun, Descartes ile Kartezyen düşüncede olduğu gibi, Platon'un düşüncesinden farklı, ona getirilen yorumlardan meydana gelen bir düşünceler bütünlüğü olduğu ayırt edilirse, metafizik çıkarımlarda ortaya çıkabilecek antinomi ve karışıklıkların önüne geçilebilir. Platon, sözgelimi, yorumcularının etkisiyle çoğunlukla realist olarak kabul edilmiştir. Platon'un metafiziği, gerçekçi olarak değerlendirilebilir olsa bile, bunun gerçekçilikte belirlenen genel özelliklerden farklı, idealist bir karakterde olduğu söylenebilir. Bu noktada, Platon ve Descartes'ın geliştirdiği birbirinden farklı iki metafiziğin uzlaştığı bir noktanın da, zaman ve mekânda bulunmayan ve dolayısıyla duyulur bir karakterde olmayan bu soyut özlerin varlığı olduğunu söyleyebiliriz. Platon'a geri dönersek; o sadece düşünülür olan bu idealaların var olduğunun ve bilinebilirliğinin kesin olduğu kanaatindedir. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde Platon metafiziğinin açımlanması adına, hermeneutik bir yaklaşımla hem düşünürün kendisi hem de yorumcuları tarafından getirilen eleştirilerle bu metafiziğin kendi içinde güçlü ve zayıf yanlarına değinilse de, onun tüm bir Batı metafiziği düşünce geleneği düşünüldüğünde ve eleştirel bir perspektiften bakıldığında, güçlü bir ontoloji geliştirdiği yorumu getirilebilir.

Platon'da *idealar* öğretisi üzerine kurulan ontolojik temellendirme, düşünürün tüm diyaloglarında az çok bulunabilmesine rağmen; farklı dönemlerde yazılan kimi diyalogların diğerlerine oranla daha fazla bu konuya eğildiği dikkat çekmektedir. Bu ontolojiyi meydana getiren *idealar* teorisi, bugün yaygın bir biçimde kabul edildiği gibi en kapsamlı şekilde düşünürün özellikle orta döneminde yazdığı *Şölen, Phaidon, Devlet* ve orta döneminin başlarında yazdığı *Phaidros* diyaloglarında konu edilmektedir. Platon, yine bu döneme ait olmakla birlikte *Devlet* sonrası yazdığı ve geç dönemine dâhil edilen *Parmenides* diyalogunda ise, adı geçen diyaloglarında ortaya attığı varlık anlayışına

eleştiriler getirmektedir (Harte, 2008: 193). Dolayısıyla onun başından sonuna tüm diyaloglarında geçerliliğini değişmeden koruyan bir *idealar* teorisinden söz etmek yanlış olur; bununla beraber idealar teorisinin temel varsayımları varlığını sürdürür. Dahası zaman içinde farklılaşan bu ontolojik temellendirme, Platon'un ideaları epistemolojik veya etik açıdan teorileştirmesinde gözlemlenebileceği gibi, metafiziğin diğer konularıyla da bir bütünlük arz etmektedir. Platonik külliyat içinde, Sokrates'in yaşamına ve çeşitli konular üzerine tartışmalarına dayanan erken diyaloglardan farklılaşan, yavaş yavaş güçlenmeye ve sistematik bir anlayışla kesinlik iddiasında bulunmaya başlayan idealar teorisinin gelişiminde en erken başvuru kaynağı olan ve düşünürün düalist metafiziğini ve idealar öğretisini, ilk kez *Phaidon* diyaloğunda ortaya koyduğu kabul edilir. Bu diyalogda Platon, Sokrates'in ölmeden önceki son saatlerine şahit olan Phaidon'un tanıklığında, bizzat Platon'a ait bakış açısına göre duyusal deneyime aşkın olan kendinde ya da doğası itibariyle değişmeden var olan ideaların varlığı, ruh-beden düalizminin bir sonucu olan ruhun ölümsüzlüğü ve yine ruhun bedenden önce de var olduğu kabulüne dayanan bu anlayışın doğal bir sonucu olan *anımsama* (anamnesis) konularına eğilir. İdealar öğretisinin ilk tanıtımını, *Phaidon*'un ilk pasajında Sokrates'in sözleriyle görürüz:

> O halde ne dersin? Kendinde/doğası itibariyle adil olan bir şeyi kabul edecek miyiz yoksa etmeyecek miyiz? ... –Peki ya kendinde güzel ve iyi olanları kabul edecek miyiz? –Elbette. Ama bu tür şeyleri hiç kendi gözlerinle gördünüz mü? –Görmedim. –Fakat o zaman onları başka bedensel bir duyu ile mi kavradın? Burada, hepsinden, örneğin büyüklüğü, sağlıklılığı ve gücünden, kısaca hepsinin tözünün (ousia) ne olduğundan söz ediyorum. Bu şeylerin en asli hakikati üzerine, beden aracılığıyla düşünülebilir mi? Ya da o böyle mi içerir? Bize sorduğu her şeyin kendisini, en doğru şekilde düşünmeye kendini hazırlaması gereken kişi, her şeyi bilmeye en yakın olanı değil midir? Zihnini kendisi için, saf biçimde kullanan bu kişi bunu en titiz şekilde yapacak ve bu şeylerin, kendisi için, saf halde izini sürme işini üstlenecektir (Platon, 2005: 229/65d4–66a3).

Bu pasajdaki, *kendisi için* var olan şey, Platon'un mükemmel ve saf idealarını imlemektedir. Dahası, diyaloğun ilerleyen kısımlarında olma ve katılma/pay alma ayrımının da yapıldığı göze çarpar. Platon'un teorisinin, on yedinci yüzyılda Descartes tarafından modern bir yaklaşımla temellendirilen ruh-beden düalizmini ve bu düalizmde içerilen, akıl ile özdeş varsayılan ruha daha gerçek bir konum atfeden bir varlık

hiyerarşini önceledeği de söylenebilir. Adı geçen bu diyalogda ölüm, bu varlık hiyerarşisindeki anlamı itibariyle ruhun bedenden ayrılışı ve insanın duyusal deneyimlerinin zincirlerinden kurtuluşu olarak temellendirilir (Platon, 2017: 50-60, 109/63e-69e, 100c3–7).

Platon, *Şölen* diyaloğunda *Eros* (Aşk) ve güzellik ideası aracılığıyla idealar ve onların gölgeleri arasındaki ayrımı gündeme getirmektedir. Diotima, Sokrates'e verdiği söylevde farklı bedenlerdeki güzellikleri karşılaştırmadan yola çıkarak varılmak istenen asıl amacın ezeli ve ebedi güzellik olduğunu söylemektedir. Bu güzellik (ideası) insana kendiliğinden ve kendisiyle görünür; dahası güzellik sonsuzlukta kendi kendisiyle ilişkili olarak var olur ve duyulur dünyada var olan bütün diğer güzel şeyler de, ona katılır. Bu katılma olayında, başka gerçekliklerin varlığa gelişi ve yokoluşu onda herhangi bir artma ya da azalma etkisi meydana getirmez. Güzel şeylerden hareketle güzelliğin bizzat kendisinin bilgisine yükseliriz (Platon, 2010: 82/210e-211a). Bu diyaloğun ışığında ideaların, metafiziğin bir diğer önemli özelliği olan aşkınlıkla karakterize edildiği sonucuna da varılabilir.

Platon, idealar öğretisini anlaşılır kılmak amacıyla *Devlet* diyaloğunda Sokrates'in dilinden *mağara alegorisi* olarak adlandırılan anlatıya başvurur. Bu alegoride, yer altında bir mağaranın sonunda çocukluğundan beri zincirlenmiş halde ve mecburen hareketsiz halde bulunan insanlar tasvir edilir. Mağaranın önünde, boydan boya ışığa açılan bir giriş vardır. Yüksek bir yerde yakılan bir ateş ve onunla bu insanlar arasında dimdik bir yol ve bu yol boyunca da bir duvar vardır. Bu duvarın ardından başka insanlar gelip geçmekte ve ateş bu mağaranın önünden geçen başka insanların gölgelerini bu duvara yansıtmaktadır. Fakat mağaradaki insanlar bu insanların kendilerini değil, yalnızca gölgelerini görebilmektedir. Hayatı boyunca duyusal ve bedensel olana zincirlenmiş insanın, Platon'a göre, bu mağaradaki mahkûmlardan pek de bir farkı yoktur. Ona göre, insan kendisini bu yanılsamadan (duvara yansıyan gölgelerin gerçek olduğu

yanılsamasından) mağaradan dışarıya, gerçek ışığa ve sonrasında da *İyi* ideasına yönelerek özgürleştirebilir. Platon, görünüş ve gerçeklik ayrımının ve aklı bu iki alan arasında aracı konumuna yerleştiren *idealist* düşüncenin –ki bu bölümün ilerleyen kısımlarında Descartes ve Kant aracığıyla bu düşüncenin devamlılığını koruduğunu daha iyi görebileceğimiz– ilk ve en dikkate değer örneğini verir (Platon, 2018: 231/514a-515b).

Devlet diyaloğunda, Platon, mahkûmların hayatı boyunca görmekten mahrum kaldığı ideaları çoğunlukla *Güzel* ve *Çirkin*, *Adil* ve *Adaletsiz*, *İyi* ve *Kötü* gibi ikili karşıtlıklar halinde sunar ve bir karşıtın kendisine karşıt olamayacağı veya karşıtıyla karakterize edilemeyeceğini belirtir (475e-476e). *Devlet*'in sekizinci kitabında, filozof-kralın eğitsel izleğinin oluşumunda iki farklı duyum arasında karşılaştırma yapılır. Bu karşılaştırmanın nedeni, bu duyumlardan birinin akla giden yolu açması ve idealara ulaştıracak olması nedeniyle araştırılmasının tavsiye edilmesidir (Platon, 2018: 242/523b). *Devlet*'in onuncu ve on birinci kitabında ideaların kapsamı ve karşıtı bulunmayan idealar mevzusu üzerinde durulmaktadır (336/596b). *Mağara alegorisi*, daha önce tartışılan bu konuların devamı niteliğinde duyulur ve düşünülür alanın ya da –var olduğu hususunda hiçbir şüphe duyulmayan– bu iki gerçekliğin hem ayrı hem de birlikte var olabilmesi problemine odaklanır. Devereux, bu konuya istinaden idealar teorisinde ayrılma ve içkinlik konularını irdelemektedir. Devereux, bu araştırmasında Platon'un zaman içinde değişen yaklaşımını açığa çıkarmak amacıyla *Şölen*'de içkinliği tümüyle reddederken; bunun yanında *Phaidon*'da ideaların onlardan pay alan şeyler içinde değerlendirildiğine, geç dönem diyaloğu *Parmenides*'e dek ise tutarlı bir biçimde ideaların içkinliğine karşı çıktığına ve bu özlerin ontolojik anlamda bağımsız olduğunu savunurken, *Parmenides*'te yine *Phaidon*'da öne sürdüğü fikri yeniden değerlendirdiğine dikkat çekmektedir (Devereux, 1994: 63-4).

Akıl, Platonik varlık anlayışı bakımından bizi yanıltan duyusal dünyanın ötesine, idealar dünyasına yükselme imkânını veren en önemli rehber olarak belirir. İdeaların, ne olduğuna dair farklı yorumlar yapılmış olmasına rağmen, bu çalışmada tekil olmaktan ziyade karakteri itibariyle tümeller ya da evrenseller olduğu kabul edilmektedir.[11] Platon ontolojisinde akla ve düşünme yetisine verilen bu kritik ve temelci önem, metafizik düşünce çerçevesinde onun gücünün de bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Harte, buna rağmen evrensel ve tekil olan arasında varsayılan söz konusu ayrımın esasında Platon ontolojisinde merkezi önemde olmadığı iddiasındadır. Bunun bir nedeni, ona göre, ideaların Platon'un ontolojisinde karakteri itibariyle evrensel olan tek öğe olarak görünmemesidir. Bunun anlamı, Harte'ın *Devlet*'in beşinci kitabındaki bir fragmanla (189-190/478e-479b) örneklediği gibi, Platon'da duyumsanabilir tümellerin de var olduğu kabulüdür. Diğer bir nedeni ise, Platon'un idealar için hem tekil hem de evrensel olan öğeleri kapsayan bir "başka olanı" varsaymasıdır. Bu başka olan ile ideaların varlığı üzerine tartışmalarda idealara karşıt olan öğeler kastedilir. Bu öğelere, sıklıkla tekiller adı verildiğini ifade eden Harte, Platon'da tekillerin tümüyle metafizik açıdan tekiller olmadığı yorumunu getirmektedir. Harte, "başka olana" *Phaidon*'da metafizik açıdan özleriyle aynı adı taşıyan tekil olan şeylerin varlığını tartışan bölümü (2017: 74/78d-e) örnek gösterir. Özleriyle aynı adı taşıyan "insanlar, atlar, elbiseler gibi" bu şeyler, görünen o ki Harte tarafından kendi içinde metafizik ayrımın iki tarafını da paylaşması nedeniyle "başka olan" biçiminde yorumlanır (Harte, 2008: 209).

Platon'un orta dönem diyaloglarında benimsediği yaklaşıma *Parmenides* diyaloğunda getirdiği eleştirilere baktığımızda, Sokrates'in saç, çamur ve kir gibi

[11] Platon'un idealarının neliği meselesi, yalnız ontolojik açıdan değil; aynı zamanda metafiziğin epistemoloji gibi farklı alt konuları bağlamında da detaylı ve karşılaştırmalı olarak incelenmeyi gerektirdiği için bu çalışmanın kapsamı dışındadır. İdeaların tümeller olarak kabul edildiği daha çok çalışmanın olması, bu yorumun düşünce tarihinde daha baskın olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Bununla birlikte ideaların, hem tekil şeyler hem de tümeller/evrenseller olduğu iddiasında bulunan farklı yorum ve tartışmalar mevcuttur. Sözgelimi, ideaların tekil şeyler olduğu fikrinden hareket eden, kapsamlı bir çalışma için, bkz. P. T. Geach, "The Third Man Again", **The Philosophical Review**, 1956, 65 (1), s. 72-82.

maddesel varolanlardan yola çıkarak idealaın varlığına dair şüphe uyandırıcı soruları yanıtlamaya davet ettiğini görürüz. Aristoteles'in dikkat çektiği gibi idealar teorisinde idealardan pay alan ya da onlara katılan duyulur şeylerin (Herakleitosçu bir bakış açısıyla) değişme ve oluş içinde olduğu varsayılmaktadır (Aristoteles, 2015: 29/987a32-b1; 313/1078b13-18). Bu nedenle bu diyalog bağlamında, idealaın ve gölgelerinin doğasında kendiliğinden olduğu varsayılan *katılma/pay alma* (participation) ve *yüklemleme* (predication) konularının üzerinde durulması gerekir. Böylece, Platon yorumcularının, onun metafiziğinde olduğunu varsaydığı *kendi kendine yüklemleme* (self-predication) meselesi de açıklığa kavuşabilir. Kendi kendine yüklemleme, en yalın biçimde, "Adalet, adil olandır." önermesinde ve özellikle yüklemde bulunan kopulada, yani varlık bildiren "–dır" sonekinde içerilir. Fakat burada idealar ve tekil şeyler arasındaki varlık derecesini pay alma/katılma belirlemektedir. *Phaidon* diyaloğunda da idealaın her birinin var olduğu ve başka şeylerin bu idealardan pay almak suretiyle, ardından onların adını taşıdığı söylenmektedir. Burada ontolojik bir kategorizasyona dayalı olarak tekil şeylerin, zamansal olarak da idealardan pay aldıktan sonra onların adını aldığı kastedilir. Elbette, bu her zaman idealar ve onlardan pay alan şeylerin aynı adı taşıyacağı anlamına gelmez. Platon'un öğretisinde, idealaın ve tekil şeylerin birbirinden gerçeklik derecesi bakımından ayrıldığını görürüz. Bunun anlamı onların, aynı anlamda var olmamasıdır. Zira onlar, *olma* (being) ve *oluş içinde var olma* (becoming) bakımından farklılık gösterir (Platon, 2017: 107/102b, 103e). Reginald E. Allen, yüklemleme üzerine eğildiği yazısında idealar ve tekil şeyler arasındaki sözü edilen ilişkinin nasıl kurulduğu konusuna, tekil şeylerin idealardan pay aldıktan sonra onların adını aldığı, bunun ise idealaın, tekil şeylerin nedeni olmasına dayandığı yönünde bir çözüm getirir. Allen, bu nedenliliği tekil şeylerin idealarının benzeri ya da taklidi olduğu düşüncesiyle açıklamıştır (Allen, 1967: 56). Bu konuyla ilgili Platon'un kendi öğretisine olası eleştirileri açıkladığı *Üçüncü Adam* problemi de gündeme gelir. *Parmenides* diyaloğu özelinde bu problemi analiz eden

Vlastos, bu düşünceye çözüm olarak ideaların, tekil şeylerin onlardan pay alması suretiyle var olmasının, Beyazlık ideasının, kendinde beyaz oluşu ve beyaz şeylerin bu idealardan meydana geldiği anlamında *kendi kendine yüklemleme* (self-predication) argümanını getirir. Bu argümana geçmeden önce diyalogda bu problemle özdeşleştirilen pasaja bakabiliriz. Sokrates, bu problemi hem öne sürer hem de ona çözüm getirir (Platon, 2001: 39-40/139a-b):

> Sanırım sen şundan ötürü her bir ideanın tek olduğunu düşünüyorsun: Ne zaman sana çok sayıda büyük şeyler varmış gibi gelse, bütüne baktığın için görünümün kendisinin bir tek olduğunu sanıyorsun; bu nedenle de büyüklüğün tek olduğunu düşünüyorsun. Büyüklüğün kendisini ve öteki büyük şeyleri de aynı şekilde, düşünceyle görsen, bütün bunların zorunlu olarak büyük görünmesinden ötürü yine tek olan bir başka büyüklük ideası görünmeyecek mi? Öyleyse büyüklük ideasının ve ondan pay alanların dışında bir başka büyüklük ideası daha görünecektir. … büyüklük açısından sonsuz sayıda büyüklük ideası olacaktır. Ama bu ideaların her biri galiba birer kavram. Bu durumda düşünceden başka yerde bulunmaları uygun olmayacaktır. O zaman da her bir idea kesinlikle tek olacak, az önceki söylenen artık doğru olmayacaktır.

Gregory Vlastos ise bu pasajda da görülebileceği gibi, Platon'un *Phaidon, Şölen* ve *Devlet*'te kesinliğinden şüphe duymaksızın savunduğu idealar öğretisine, bu diyalogda getirilebilecek itirazları öncelikle kendisinin dile getirmekte olması durumunu, düşünürün "dürüst kafa karışıklığının bir kaydı" olarak nitelendirir. Platon'un kendi düşüncesine karşı öne sürdüğü bu argüman, gerçekten de varlığın gerçek doğasını arayan Batı metafiziğinin en iddialı ve hala tartışılmaya devam eden konularından biri olarak yerini korumaktadır (Vlastos, 1967: 254-255).

Platon'un metafiziğinin labirentine girmenin pek çok yolu olduğuna işaret eden Allen Silverman, Platon'da ousia'nın, yani töz kavramının izini sürerken bu metafiziği "özün diyalektiği" olarak yorumlar. Silverman, bu yorumunda Platon'un idealarının, değişmezliği sağlayan özün başlıca taşıyıcıları olduğunu ve dolayısıyla da tekil şeylerin bu öze sahip olmadığını ifade eder (Silverman, 2003: 4, 7). Bu nedenle, özler, Platon'un metafiziğine vakıf olmamız bakımından en önemli konudur. Silverman'ın bu yorumundan hareketle "töz" meselesinin, sadece Platon metafiziği için değil; aynı zamanda Platon'un başlangıç momenti olduğu Batı metafiziği düşünce hattının da en

önemli konusu olduğu söylenebilir. Silverman'a göre merkezi konu, ideaların kendilerinden pay alan diğer varlıklar ile bir *ayrılık* (χωριστόν; choristón) içinde oluşudur. Bunun nedeni, bir yönüyle Aristoteles'in içkinlik atfedilen ontolojisinden farklı olarak, Platon'un idealarının, pek çok farklı diyalogda ifade edildiği gibi, "kendi başına kendisi" (αύτό καθ αύτό; auto kath auto) olmaları anlamında aşkınlık temelinde tanımlanmasıdır. Silverman, kendi kendine yüklemleme konusunu da töz ya da diğer adıyla ousia çerçevesinde değerlendirir; şöyle ki her idea, ona göre, kendi kendini yüklemler ya da ifade eder. Dahası, tekil şeyler tözden yoksun oldukları için ontolojik açıdan idealar karşısında ikincil konumdadır (Silverman, 2003: 13, 16).

1.3. Modern Aklın Momenti: Descartes Metafiziği

Descartes, Ortaçağ düşüncesinin derininde daha önce bahsettiğimiz gibi bir dip akıntısı olarak hâkimiyetini sürdüren Platoncu ve Aristotelesçi metafiziğin güzergâhını, skolastik-karşıtı diyebileceğimiz bir tavırla Varlık üzerine yürütülen ontolojik temellendirmeden, aklın varolanı (matematik kesinlikte olduğu gibi) nasıl bilebileceğini araştıran düşünceye ve dahası metafizik düşüncenin yönünü nesneden, bilen ya da bilinçli özneyi merkeze alan bilgi anlayışına çevirmesiyle modern felsefenin kurucusu olarak kabul edilir. Descartes'ın öncülüğünü yaptığı bu dönüşün, aynı zamanda Batı metafiziğinin serüveninde modern aklı rehber edinen özne temelli düşüncenin de başladığı moment olduğunu söyleyebiliriz. Sedgwick'in dikkat çektiği gibi, bu düşüncenin metafizik için önemi, Descartes'ın *Söylem*'in ikinci bölümünde ifade ettiği gibi (Descartes, 1985: 116) bilgiyi inşa etme sürecinde bir binanın yapısıyla analoji kurması (ya da bina metaforuyla temellendirmesi), kökensel kuşkuya karşı yöntemsel kuşku ile oluşturduğu kesinliğe dayalı sağlam/güçlü temelciliği nedeniyle geçmişte ortaya atılan bilgi teorilerini dikkate almaması ve nihayetinde tanıtlamasını mevcut tüm

bilgi ve kanıtlardan izole biçimde sadece kendi akıl yürütmesine dayandırmasından gelmektedir (Sedgwick, 2001: 3).

Bugün hala çağdaş düşünürler tarafından tartışılmaya devam eden rasyonel kendilik ve zihin-beden probleminin kaynağı Descartes'ın düalist metafiziğidir. Dahası onun bu metafiziği, yaygın biçimde geleneksel düşünceden radikal bir kopuş olarak kabul edilmesine rağmen, esasında Batı metafiziğinin bir karakteristiği olarak değişmez olan ile oluş halinde olanın, ruhsal (akılla bilinebilir) ile maddesel (duyusal) olanın karşıtlığını devam ettirir ve bu dünya karşısında aşkın olanı daha üstün ve hakiki olarak nitelendirir. Zira onun birbirinin yerine kullanarak zihin, akıl ya da ruh dediği şey, fiziksel olmayan varolan şeye karşılık gelir (Descartes, 1985: 3).

Geleneksel metafizikte, özellikle bu çalışma dâhilinde Platon'un ontolojisini dikkate aldığımızda ruh ve beden arasında aşkınlık temelinde bir kopuşun var olduğunu gözlemleriz. Aristoteles'in, öncelinin bu özsel ayrımını çözüme kavuşturmak amacıyla ruh ve beden arasında form-madde temelinde içkin bir bağ kurduğu söylenebilir. Descartes'ın metafiziğinde ise, tıpkı Platon'da olduğu gibi düşünen ve uzamlı töz arasında bu bağın aşkınlık adına belirsizleştiğini ve asıl gerçekliğin cisimsiz olan düşünen töze atfedildiğini görürüz. Ayrıca töz düşüncesiyle beraber metafiziğin, felsefe ağacının kökü ya da ilk ve en temel felsefe olarak kabul edildiğine şahit oluruz. Bu açıdan Descartes'ın geleneksel metafizikten ve bu metafiziğin ağırlıklı olarak Aquinas ve Augustinus tarafından dinsel boyutta geliştirilmiş hali olan skolastik felsefeden teolojik olmayışıyla ayrılmasına rağmen, ontolojik bakımdan gerçek anlamda koptuğu söylenemez.

1.3.1. Descartes Metafiziğinin Temeli: Cogito

Descartes'ın (cogito) metafiziğinin, diğer bir ifadeyle bugün felsefi tartışmanın gündeminde temelci ve düalist tartışmalarla varlığını sürdüren Kartezyenizmin ana özelliklerini, düşünürün özellikle *Felsefenin İlkeleri, Yöntem Üzerine Söylem* ve *Meditasyonlar* başlıklı kitaplarında buluruz. Descartes'ın modern düşüncenin öncüsü konumuna yerleştirilmesinin nedeni, onun geleneksel metafiziğe getirdiği eleştiriler ve bu eleştirilerin de ötesinde öne sürdüğü –güçlü bir düşünceden beklenebilecek biçimde– bilgi üzerine kurduğu kesinliğe dayalı matematiksel ya da geometrik düşünce sistemidir. Descartes'ın düşüncesinin Aristoteles ve skolastisizm etkisini koruduğu iddialarına[12] rağmen, bu bölümde onun daha çok Platon'un felsefeye kazandırdığı mutlak ve sonsuz akıl anlayışını modernize ettiğinden ve metafizik düşünceyi modern ve güçlü bir biçimde devam ettirdiği düşüncesinden hareket ediyoruz. Descartes, bu anlayışı detaylı biçimde kurduğu *Söylem* ve *Meditasyonlar*'ın girişinde de, düşünceye yeni temeller kurma amacında olduğunu ifade eder.

Descartes, 1626-8 yılları arasında yazdığı ve bitirmediği erken çalışması, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar* (Regulae ad Directionem Ingenii) kapsamında düşüncesinin geç döneminde de varlığını sürdüren bir yaklaşımla bilinçlilik olgusuna koşulsuz bir güç atfederek, aklın yönetiminde belirlediği çeşitli kuralları ortaya koymaktadır. Bu kuralların ilkine göre, aklın karşısına çıkan her problem üzerinde sağlam ve doğru yargılar kuracağı şekilde yönetilmesi gerektiği ve dolayısıyla aklın hakikate ulaşmada sınırlanamaz gücü olduğu sorgusuz kabul edilir (Descartes, 1985: 9). Hatta ikinci kuralda aklın yalnız sezgi gücü ışığında ve tümdengelim yöntemiyle açık ve seçik biçimde (*clara et distincta*)

[12] Elbette Descartes ile Aristoteles ve skolastik düşüncede benimsenen Aristotelesçi metafizik arasında bağlantı kurulabilir. Zira Aristoteles'in temellendirdiği metafizik, modern düşünceye dek varlığını sürdürmüştür. Bu bağlantıları yazılarında derinleştiren iki çalışma için, bkz. C. B. Schmitt, **Aristotle and the Renaissance**, 1983, Cambridge: Oberlin College by Harvard University Press; D. Garber, "Descartes, the Aristotelians, and the Revolution that Did Not Happen in 1637", **The Monist**, 1988, 71 (4), s. 471-486.

bilebileceği şeylerle meşgul olması gerektiği, yöntemsiz çalışmanın bir anlamda aklı *zayıflattığı* da ifade edilir (Descartes, 1985: 16). Descartes, bu kitabının sekizinci kuralında aklın erişebildiği her hakikat araştırmasında bilgisine varılan ilk şeyin akıl bilgisi olduğunu ve imgelem ile duyu bilgisinin akılla bağlantılı (fakat ikincil) olarak var olduğu, fakat gerçeği kavrama yetisine yalnız aklın sahip olduğu iddiasında bulunur (Descartes, 1985: 30). Descartes'ın akıl temellendirmesine bugün hermeneutik perspektiften bakıldığında tam da onun, bu yaklaşımı düşünmede bir zayıflıkla suçlayacağı tahmin edilebilir.

Descartes'ın Kartezyen yönteminin genel ilkelerini oluşturduğu ve "aklını iyi kullanma ve bilimlerde hakikati araştırma" yolunda yazdığı *Yöntem Üzerine Söylem*'in (Discours de la méthode, 1637) dördüncü bölümünde kuşku duyulabilecek her şeyin, kuşku götürmez olana varabilmek adına tümüyle yanlış varsayılabileceği belirtilir. Her şeyden kuşku duyma sürecinde o, sezgisel olarak düşünen "ben"in zorunlu olarak var olması gerektiği kabulüne varır. Bunun nedeni ona göre her şeyden şüphe edilse dahi, bir bilinç edimi olarak şüphe duyanın, sadece düşünen bir töz olarak bile, var olduğunun apaçık ve kesin olduğudur. Descartes, düşünen bir "ben" (*res cogitans*) keşfinden sonra Tanrı'nın ve dünyanın varlığını, dolayısıyla da uzamlı haldeki maddesel tözü (*res extensa*) düşünmeye yönelir ve bilmenin, kuşku duymaktan daha yetkin olduğu kabulünden hareketle olduğundan daha yetkin herhangi bir şeyi düşünmenin ancak yetkin bir varlıktan öğrenilebileceğini apaçık biçimde kavradığını söyler (Descartes, 1985: 127-128). Descartes, *Meditasyonlar* ile daha önce *Söylem*'de üzerinde durduğu konuları detaylıca inceleme ve bu konulara getirilen eleştirileri açıklığa kavuşturma girişiminde bulunur. Descartes'a *Söylem*'de geliştirdiği, insanın düşünen bir şey olduğu iddiasının, ruhun doğasına ait olduğu söylenebilecek bütün öteki nitelikleri dışladığı itirazı yapılmıştır. Descartes'ın bu itiraza yanıtı; düşünen bir varlık olma dışında bir öze ait hiçbir şeyin bilinmediği tanıtlamasının, ona ait başka hiçbir şeyin var olmadığı sonucunu

doğurmayacağıdır (Descartes, 1984: 7). Bu yanıta göre Descartes'ın bir şeyin var olması ile bilinmesi arasında ayrım yaptığı ve kendi araştırmasının epistemolojik düzlemde bir metafizik temellendirmeyi esas aldığı söylenebilir. Descartes'a, bunun yanı sıra, zihnimde benden daha yetkin bir varlığın idesinin olmasının, bu idenin gerçekten de benden daha yetkin olduğu ve var olduğu sonucunun çıkarılamayacağı itirazı yapılmıştır. Bu itiraza yanıtını ise, üçüncü meditasyon aracılığıyla Tanrı'nun varlığına dair yaptığı temellendirme ile verir. Descartes'ın kendisine yapılan eleştirilere verdiği yanıtlarda da görülebileceği gibi, onun tüm söyleminde aklın zayıflığı ve kusursuzluğu/güçlülüğü ayrımı daima kendini gösterir. Descartes, *Meditasyonlar*'ın önsözünde de belirttiği gibi hakikatin kesin ve açık bilgisine ulaştığı düşüncesindedir. Düşünür, varlığına kesin biçimde inandığı hakikati temellendirmek için birinci meditasyonda sağlam ve kalıcı bir şey ortaya koymak adına bir kereliğine yöntemsel olarak her şeyden şüphe duymanın ve her şeyi en başından temellendirmenin gerekliliği üzerinde durur (Descartes, 1985: 12). Descartes, her şeyden şüphe duysa ve hilekâr bir aldatıcı ya da bir kötü cin tarafından aldatılıyorsa bile, "ben'im, varım" kabulüyle, kendisinin var olduğunun şüphe götürmez olduğuna varmaktadır. Bu tanıtlamada; "burada şüphe konusu olan bir şey vardır; o da ne olduğumdur. Bedenimden bile şüphe ederim ancak düşünen bir şey, bir zihin ya da bir akıl olduğumdan şüphe edemem" sözleriyle, onun akla ve düşüncenin gücüne yaptığı vurgu *açık ve seçik* olarak görülebilir (Descartes, 1985: 17). Descartes, Hobbes'un üçüncü meditasyonda öne sürdüğü şeyler arasındaki gerçeklik derecesine dayalı varsayımlarına itiraz ederek, açıklık ve seçiklik içermesi bakımından Tanrı, yaratılmış tözler, kip veya nitelikler olarak belirlediği varlık ve gerçeklik derecelendirmesi ile yanıt verir (Descartes, 1983: 130). Bu bağlamda, Descartes'ın tüm varlığı özne-nesne dolayımında ve (metafizik) aklın rehberliğinde hiyerarşik bir ontolojik temel üzerine güçlü bir varsayımla inşa ettiği söylenebilir.

Descartes, daha önce ortaya attığı varsayımların olgunlaşmış bir sentezi olan *Felsefenin İlkeleri* (Principia Philosophiæ) yapıtının ilk bölümünü metafiziğin fizik için bir temel olması meselesine, diğer üç bölümünü ise maddi şeyler ile ilgili konulara ayırır. Descartes, bu bölümün onuncu maddesinde, düşüncesinin bir özeti haline gelen, doğruluğunun açık ve seçik olduğuna inandığı "Cogito ergo sum" ya da diğer bir ifadeyle "Düşünüyorum o halde varım" önermesine yer verir. Düşüncesinin temeli kabul ettiği *cogito* (düşünüyorum) ilkesini öne sürerken düşünmek için öncelikle var olmak gerektiğini inkâr etmediğini belirterek burada kastedilenin ontolojik olmaktan ziyade epistemolojik bir önerme olduğunu vurgulamaktadır (Descartes, 1985: 196). Öte yandan, *İlkeler*'in 51. Maddesinde görülebileceği gibi tözün varoluşu için kendinden başka bir şeye ihtiyacı olmayan şey anlaşılır ki, bu anlamda en gerçek olan Tanrı'dır (Descartes, 1985: 210). Bu tanıtlama, Descartes'ın Tanrı'nın bilgisine akıl yoluyla ulaştıktan sonra ontolojik olarak kesinliğine ulaştığımız gerçekliğin tespit edilmesidir. Bu noktada Descartes'ın metafiziğinin varlıklar arasında akılsal bir temellendirme yaptığı ve Tanrı'yı sonsuz ve en *güçlü* akıl olarak kabul ettiği söylenebilir. Düşünce ile uzanım, düşünen şey ile uzanımlı şey hakkındaki bu temellendirme, esas itibariyle Kartezyen metafiziğin eksenini oluşturur. Bununla birlikte, Cottingham'ın de dikkat çektiği gibi Kartezyen düalizmde Tanrı'nın varlığı tanıtlaması ile aşıldığı düşünülen öznel bilme yetisi (diğer bir ifadeyle akıl) ile nesnel gerçeklik arasındaki uçurum aşılması zor bir problem olarak varlığını sürdürür (Cottingham, 1992: 245). Skirry'nin bu probleme dair yorumu, Descartes'ın insan doğasına dair metafizik temellendirmesinde tözlerin gerçekte insan varlığında bir olmakla birlikte potansiyel açıdan iki olduğu kabulü doğrultusundadır (Skirry, 2005: 1).

Descartes'ın Aristotelesçi skolastik düşünce geleneğinin bir devamı olduğu ya da bu geleneği radikal anlamda eleştirdiği şeklindeki yaklaşımların yanı sıra, Batı metafiziğinin kurucusu sayılan Platon ile arasında bağlantı kurmak da mümkündür.

Descartes'ın Kartezyen düalizminin Platoncu doğası üzerine düşünen Buckle, düşünürün zihin ile beden arasındaki ayrımı tanıtladığı *Meditasyonlar*'ını, Platon'un mağara alegorisinin modern anlamda yeniden bir yazımı olarak değerlendirir (Buckle, 2007: 302). Gerçekten de Descartes metafiziği, ontolojik açıdan özne-nesne ayrımında Platon'dan kökensel biçimde ayrılmasına rağmen, aklı temellendirme yönünden benzerlikler gösterir. Ancak Descartes'ta bilgi ve akıl arasındaki ilişki, Batı metafiziğindeki pek çok düşünürden farklı bir anlam içerir. Descartes, tam da şeylerle kurulan ilişkiyi sadece düşünülür şeylerle, yani kavramlarla sınırlama yoluna gider ve kendini hakikate ulaşmak adına duyulur dünyadan soyutlar. Sedgwick'in dikkat çektiği gibi, *Söylem* ve *Meditasyonlar*'da temelci bir metafor eşliğinde (bilgi ile bir binanın yapısı arasındaki benzetme aracılığıyla) bir bilgi anlayışı önerilir. Bu anlayışta, başka bir deyişle bu yapının temellerini sağlamlaştırmada *rasyonel bir kendilik* (rational self) olarak düşünülen insanın rolü vurgulanır. Dahası bilgimizin, normatif bir bakışla insan zihninde bulunabilecek olan ilk ilkelerle verilen sağlam temellere dayanması gerektiği kabul edilir (Sedgwick, 2001: 3). Descartes, *Meditasyonlar*'da içinde bulunduğu anın hayal mi, yoksa gerçek mi olduğunu sorguladığı kısımlarda görülebileceği gibi, kesinlik ile şüphe hali arasında açık ve seçik bir ayrım kurmayı amaçlamaktadır (Descartes, 1985: 60). Bu kesinlik noktası, *Söylem*'de "Düşünüyorum, o halde varım" (cogito, ergo sum) cümlesiyle açıklanır (Descartes, 1984: 19).

Descartes'ın, onu Batı metafiziğinde ayırt edici kılan en önemli düşüncesi, hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan, bugün de zihin felsefesi, nörobilim, yapay zekâ alanlarında tartışılmaya devam eden, zihin ve beden problemini gündeme getirmesidir. Descartes cogito metafiziğinde "düşünen ben" ile neyi kastetmektedir? Düşünür, bu soruyu yanıtlamadan önce insan bedeninin mekâna yayılan (res extensa), duyularla işleyen mekanik yapısını, yani maddi boyutunu varsayar. Bu ayrımın ardından insanın zihinsel aktivitelerinin gerçekleştiği ruhsal boyutu (res cogitans) temellendirir.

Meditasyonlar'da soruşturmanın vardığı nokta, sonunda "düşünen bir şey, bir zihin, zekâ, anlayış ya da bir akıl" olduğudur (Descartes, 1985: 65). Bu refleksiyondan yola çıkarak, Descartes'ın zihin ve beden olmak üzere iki "töz" kabul ettiğini; bununla beraber zihni tanımanın bedeni tanımaktan daha kolay olduğunu iddia ettiğini söyleyebiliriz. Descartes'ın "ontolojik argüman" adıyla bilinen kanıtlama girişiminde de görebileceğimiz gibi dışsal gerçekliğin varlığının da kendisine bağlı olduğu Tanrı'nın varlığı, Descartes'ın bu refleksiyon süreci bağlamında düşünen ben'den sonra ulaşılan bir bilgi olsa bile, ontolojik öncelik açısından elbette en asli töz olarak kabul edilir. Zira insan, sonlu bir varlık olduğundan dolayı kendi varlığının kökeni ya da sebebi olamaz; bu varlık ancak Tanrı olabilir. Sedgwick, Descartes ve Kant'ı farklılaştıran şeyin, tam da bu noktada ortaya çıktığını ifade eder. Descartes, gerçekliğin asıl doğasını ve tüm bilgimizin bir temeli olarak hizmet edebilecek ilk ilkelerini araştırdığı yerde; ona göre Kant, metafizikten duyusal deneyimlerimizi edinmek için gerekli olan koşulları keşfetmeyi anlamıştır (Sedgwick, 2001: 6).

Descartes, temelinde düşünen ben'in ya da cogito'nun bulunduğu metafiziğinde dışsal dünyadan bağımsız olarak nitelendirdiği aklı, neden birincil bir töz olarak değerlendirir? Düşünürün bu soruya yanıtı, *Söylem*'de de ifade ettiği gibi, insanın, diğer varolanlardan farklı biçimde akıl aracılığıyla kendi düşüncesi üzerine dahi düşünebilen bir anlayışa ve muhakeme yetisine sahip rasyonel bir varlık olduğudur. Akıl, bize yalnız duyulardan bağımsız olan kavramları değil; kendinin dışına uzanarak duyusal dünyanın ve Tanrının da "açık ve seçik" bilgisini verebilecek *güçtedir.* Dolayısıyla aklın, *Söylem*'de ifade edildiği gibi hakikate giden yolda en asli ve evrensel araç olduğu söylenebilir (Descartes, 1984: 32). Descartes'ın hakikate ulaşmada zihne ve düşünülür olana dönmesi ile Platon'un varlık ve bilgi anlayışı arasında bağlantılar kurulabilirken; bu durum Kant ve Heidegger tarafından daha sonra eleştiriye tabi tutulacaktır. Kant, Descartes'ın insanı zaman ve mekân koşullarından soyutlayan bakışını sorgularken;

Heidegger, Descartes'ın insanın ya da kendi ifadesiyle Dasein'ın dünya içinde ikamet edişini göz ardı ettiğini dile getirmiştir. Descartes'ı modern düşüncenin öncüsü kılan şey, onun metafiziğinde işte bu bahsedilen düşünen ben'in, rasyonel kendiliğin ya da öznenin merkeze alınmasıdır. Öznelliğin ön plana çıktığı bu anlayış, daha sonra Husserl'in fenomenolojisinde ayrıntılı biçimde ortaya konulan özbilinçlilik mevzusuna da kapı aralamıştır.

Descartes'ın bu çalışma bakımından bir önemi de Heidegger'in metafizik eleştirisinin ana hedeflerinden biri olmasıdır. Heidegger'in genel anlamda Batı metafiziğine karşı getirdiği eleştiriyi, modern metafiziğin bir momenti olan modern düşünce ve özellikle Kartezyenizm bağlamında, öznellik ve uygunluk anlayışına karşı sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Heidegger'in Varlığın kendini açacağı varolan olarak Dasein ontolojisi, Kartezyenizm'de öne sürülen öznenin merkezinden edildiği, bu öznenin ötesinde, yani Varlığın ufkunda temellenen bir düşünceyi içerir. Dahası hakikat, bu düşüncede iddia edildiği gibi uygunluk değil; Heidegger'e göre bir *gizlenmemişlik* (aletheia) olarak anlam kazanır. Dahası, Platon'un mağara alegorisini incelerken üzerinde durduğumuz gibi, hakikat Platon'dan itibaren metafizik düşüncede uygunluk olarak temellendirilmiştir. Bu düşünce, her ne kadar Kant tarafından kabul edilmemiş olsa da, Descartes'ın hakikat anlayışında gizli biçimde varlığını sürdürmüştür. Dolayısıyla Heidegger'in Batı metafiziği eleştirisi yalnız Platonizmi değil; Kartezyenizmi de hedefler. Bununla birlikte, bu eleştirinin metafizik düşünce geleneğini topyekûn bir yıkma düşüncesi olmadığını belirtmeliyiz. Heidegger'in dünyasallık analizi, kendi ifadesiyle dünya içindeki bir varolanı hareket noktası almasına rağmen, dünya fenomenini bir daha bakış içine taşımayan dünya yorumunun en uç örneği olarak gördüğü Descartes'ın "dünya" ontolojisinden farklıdır. Descartes, düşünen töz (res cogitans) karşısında dünyanın temel belirlenimi olarak uzanımlı tözü (res extensa) görmektedir. Burada, "töz" denildiğinde, var olmak için kendisinden başka herhangi bir varolana

ihtiyaç duymayan kastedilir. Diğer bir deyişle, Heidegger'e göre tözün varlığını "ihtiyaç duymama" karakterize eder. Descartes, varlığın anlamını, onu "kendiliğinden anlaşılır" olduğu düşüncesiyle irdelememiştir. Heidegger, Descartes'ın varlığın anlamı sorusundan kaçınmakla kalmadığını ve *Felsefenin İlkeleri*'inde varlığın kendisi bize tesir etmediği için onu duyumsayamayacağımızı söylediği kısmı örnek göstererek tözün erişilmez olduğunu iddia ettiğini söyler. Hatta Kant da "varlık, reel bir yüklem değildir" ifadesiyle, Descartes'ın bu önermesini yinelemiştir. Ayrıca, Descartes dünya dâhilinde el altında olan bir varolanın (doğanın), başka bir ifadeyle biricik ve sahici erişimin idrak (intellectio) ile mümkün olduğu, kesinliğe dayalı aklın bilgisine yönelmektedir. Heidegger'in yorumuna göre, Descartes adeta dünyaya mevcudiyet olarak anladığı kendi "sahih" varlığını dayatmaktadır. Böylece geleneksel ontolojinin etkilerini, yeniçağ matematiksel fiziğine ve onun transendantal temellerine aktarmış olmaktadır (Heidegger, 2018: 149-162/20). Heidegger'in bu eleştirisi, bu çalışmanın onun eleştirisinden hareket eden bir düşünce üzerine eğilmesi nedeniyle ayrıca önem arz etmektedir.

Descartes ile Kant çizgisi arasında duran ve güçlü düşüncenin zayıflatılması açısından büyük önem arz eden Hume'un Kartezyen temellendirmeye karşı değerlendirmeleri kritik önemdedir. Hume, *Soruşturma*'da[13] Kartezyen şüphenin, daha önceki bilgi ve ilkelerimiz, hatta yetilerimiz karşısında da bir şüpheyi salık verdiğini; tüm bunların doğruluğunu temel bir ilkeden akıl yürütme zinciri yoluyla sınayabileceğimizi iddia ettiğini belirtir. Oysa onun kendi neden ve etki çözümlemesinde görülebileceği gibi, başka ilkeler arasında önceliği bulunan böyle bir ilke yoktur. Dahası, şüphe duymamızın salık verildiği yetileri kullanmadan bu ilkenin bir adım ötesine gidemeyiz. Hume'un Descartes'ın şüphesiyle ilgili yorumuna göre, herhangi bir insanın ona uyması mümkün olsaydı bile (ki bu Hume'a göre mümkün değildir) bu şüphecilik tümüyle iyileştirilemez

[13] D. Hume, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma**. Çev. Oruç Aruoba, 1976, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları. [An Enquiry Concerning Human Understanding, 1748].

bir hale gelir ve hiçbir akıl yürütme, bizi bir daha asla herhangi bir konuda güven ve ikna durumuna getiremezdi (Hume, 1976: 123). Hume'un Descartes'ın güçlü akılcılığı karşısında geliştirdiği bu eleştirel yaklaşım, daha sonra Kant'ın akıl eleştirisinde ve uygunluk olarak hakikat anlayışına getirdiği itirazlarda önemli bir hareket noktası sağlamıştır. Bu açıdan Hume, Kant'ın akılcılık ve deneyciliği yeni bir sentezde uzlaştırdığı metafiziği canlandırma girişimlerine karşın, güçlü aklın zayıflamasında da belirleyici bir düşünür olarak yorumlanabilir.[14]

1.4. Aklın Akıl Yoluyla Kritiği: Kant ve Eleştirel Metafiziğe Geçiş Momenti

Kant'ın akıl yoluyla aklın kendisi üzerine yaptığı eleştirisi, Batı metafiziği düşünce geleneğinin hem önemli bir kırılma noktası hem de metafiziğin modern bir düzlemde geliştirilmesi ve varlığını güçlendirmesi bakımından önemli bir momenti olarak değerlendirilebilir.[15] Kant'ın düşüncesi, Hume'un önceki bölümde bahsedilen eleştirilerinde kaynağını bulan, aklın sınırlandırılması yoluyla metafiziğin zayıflamasını temellendiren bir düşünce gibi görünmesine rağmen, gerçekte transandantal öznenin (Descartes'ın özcü, temelci metafiziğinden farklı biçimde) yeniden yorumlanması vasıtasıyla metafiziği güçlendiren bir düşüncedir. Dolayısıyla Kant'ın tesis edilmesinde büyük payı bulunan öznenin ve aklın yargı *gücünün* bağımsızlığına dayalı dünya görüşü, hem Nietzsche'nin metafizik ve güçlü akıl eleştirisinin hem de Vattimo'nun "Tanrı'nın

[14] Nietzsche'nin metafizik eleştirisinin, Platonculuğun on sekizinci yüzyılda farklı bir görünümü olarak Kant'ın metafiziğine, onun güçlü ve "aydınlanmacı" akıl anlayışına karşı geliştirildiği söylenebilir. Hatta Kant ile doruğuna ulaşan metafizik düşüncede, Nietzsche'nin yıkıcı darbeleri, kendisinden sonraki düşünceyi de şekillendirebilecek ölçüde büyük bir kırılma ve düşüş momentini oluşturur.

[15] Batı metafiziği eleştirisinde Descartes'a kadar gelen özcü metafizikten bir kopuş olarak Kant'ın çağdaş felsefe için bir moment olarak kabul edilmesinin nedeni, modern ve postmodern düşüncede zaman içinde ortaya çıkan farklı eleştirel yaklaşımların, bir yönüyle kaynağının Kant'a dayandığının düşünülmesidir. Kant'ın düşünceye açtığı bu eleştirel yol, çağdaş felsefenin imgeleminde de hala yer bulmaya devam etmektedir.

ölümü" olayıyla yıkıma uğrayan güçlü düşünce yorumunun hedefi haline gelecektir. Zira Platon'la sistematik biçimde kurulan Batı metafiziği ve bu düşünceye dayalı güçlü akıl anlayışı, ortaçağ boyunca Hristiyanlığın yorumunda erimiş; fakat ardından on yedinci yüzyılda Kartezyen düşünce ile modern hale gelmiş ve nihayet bugün Aydınlanma döneminin öncü düşünürü olarak kabul edilen Kant ile birlikte nesnelliğe ve evrenselliğe dayalı akıl düşüncesi bağımsızlığını ilan etmiştir. Dolayısıyla onun eleştirel felsefesiyle başlattığı süreci anlamak adına, öncelikle Kant'a öncellerinden miras kalan felsefi arka plan gözden geçirilmelidir. Bu arka plana, Kant'ın hem yöntem hem de konu bağlamında hayli sorunlu ve sınırlı bulduğu, dışımızdaki dünyayı nasıl bilebileceğimiz hususunda birbirinden tümüyle farklı sonuçları kabul eden iki büyük düşünce akımı, yani Locke, Berkeley ve Hume'un savunduğu deneycilik ile Descartes, Leibniz ve Spinoza'nın öncülüğünü yaptığı rasyonalizm damgasını vurmuştur. Deneycilikte, bilginin *a posteriori* olarak, başka bir deyişle duyusal deneyimle kazanıldığı kabul edilirken; Rasyonalizm'de ise doğuştan geldiğine inanılan bilginin inşasında, dış dünyadan izole, *a priori* akıl yürütme esas alınır.

Metafizik bilginin temeline ve ilk ilkelerine dair meseleler, Kant'ın merakını eleştiri-öncesi döneminde en az bilimsel incelemeleri kadar meşgul etmiştir. Düşünür, 1755 yılında yazdığı ve Leibniz ile Wolff'u eleştirdiği ilk felsefi yazısı olan doktora tezinde[16], metafizik bilginin ilk ilkelerinin yeni bir anlamı üzerinde durur. Kant, Kartezyen düşüncede geliştirilen ontolojik kanıtı da kendi kendinin sebebi bir varlık fikrini içerdiği ve bir kavramın ideal ile gerçek belirlenimini birbirinden ayırmakta başarısız olduğu gerekçesiyle ilk defa bu tezinde eleştirmiştir (Kant 1992: 15). Kant, bilimsel yazı ve incelemelerinin ardından 1766 yılında yazdığı *Dreams of a Spirit-Seer*[17]

[16] I. Kant, "A New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition (1755)", **Theoretical Philosophy, 1755–1770**, D. Walford & R. Meerbote (ed.), 1992, Cambridge: Cambridge University Press.
[17] Kant, I. & Kehrbach, K., **Träume Eines Geistersehers Erläutert Durch Träume der Metaphysik**, 1880, P. Reclam Jun.

[Bir Ruh-Görenin Düşleri] başlıklı yazısında özellikle ve doğrudan metafiziğin olanağı meselesini araştırır. Bu yazısında ayrıca Kartezyen düalizmin bir başka yönünü, yani doğada zihinlerin ve ruhların yerini açımlamaya yönelir. Kant, bu noktada Descartes'ın kesinliğe dayalı konumuna kıyasla, bu varlıkların mekânda aktif biçimde bulunabilme ihtimali olmakla beraber, varlıklarının ispatlanması veya reddedilmesi konusunda –bunun kavrayışın güçlerinin ötesine geçtiği düşüncesiyle– daha olumsal ve ikircikli bir yaklaşımdadır. *Dreams*, Kant'ın dolaylı değinilerinin bulunduğu önceki yazılarından metafiziğin temelleri, yöntemi, sınırları ve olanağı konuları üzerine doğrudan eğilmesiyle ve var olduğuna inandığı metafizik düğümü çözmeye çalışmasıyla ayrılır. Bu çalışmada, Kant ardışıklık ve bir arada var olma ilkelerini metafizik bilginin temel ilkeleri olarak ayırt eder (Kant, 1900: 41-54).

Maddi olmayan rasyonel bir öz ya da ruh kavramı üzerine adı geçen kitabında yürüttüğü tartışması, düşünürü deneysel ve metafizik bilginin sınırları düşüncesine ve nihayetinde metafiziğin insan aklının sınırlarının bir bilimi olduğu tanımını detaylı biçimde temellendirmeye götürmüştür. Kant, 1764 yılında yazdığı *Inquiry Concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality*[18] başlıklı çalışmasında ise matematikten farklı olduğu iddiasıyla metafiziğin yöntemi problemini merkeze alır (Shabel, 2016). Matematik, esasında az sayıda şartlı tanıma dayalıyken; metafizik verili olandan ve bunun kesinlik içinde doğrudan nasıl bilinebileceğinden hareket etmelidir Başka bir deyişle, tanımlar bir temel ya da hareket noktası değil; varılması istenen nihai hedeftir. Bu açıdan geleneksel temel anlayışının da sarsılmaya başladığı görülür. Kant, 1770 yılında yazdığı bir diğer doktora tezi, *Dissertation on the Form and Principles of the Sensible and the Intelligible World*[19], içinde çalışmasının

[18] Kant, I., **Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral**, 1764, e-artnow.
[19] Kant, I., **De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis: Dissertatio**, dan. M. Hertz, 1770, Regiomonti: Kanter.

adından da anlaşılabileceği üzere duyulur dünya (mundus sensibilis) ve düşünülür dünya (mundus intelligibilis) arasında bir ayrım yapmaktadır. Bu ayrımda ise; içeriği (duyumlar) ve formu (mekan ve zaman), bilinçliliğin yapıları olduğundan dolayı öznel ve ideal olarak karakterize edilen deneysel (fenomen) alan ile içeriği (tözler) anlayışın kategorileriyle ve formu karşılıklılık ilkesiyle ifade edildiği için nesnel ve reel (gerçek) olarak karakterize edilen metafizik (numen) alanlar arasında kesin sınırlar çizilmiştir (Kant, 1894: 50). Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nden iki yıl sonra, bu eleştirinin bir özeti niteliğinde yazdığı *Prolegomena*'da[20], aklın idelerinin, başka bir deyişle saf kavramlarının, kategorilerden ya da anlağın saf kavramlarından ayırt etmediğimiz takdirde imkânsız ya da en iyi ihtimalle düzenden yoksun ve acemice bir uğraş olduğunu söyler (Kant, 2002: 120/4:329).

1.4.1. Kant Metafiziğinin Temeli: Sentetik A Priori Bilgi

Ne bilebileceğimizi ve aklımızın sınırlarını araştıran *Saf Aklın Eleştirisi*, Batı metafiziği düşünce geleneğine çağdaş anlamda getirilen eleştirilerin ana kaynağını oluşturur. Kant'a göre bilgi, kavrayışa dayanan kavram ve duyarlılığa dayalı sezginin birliğinde ortaya çıkmaktadır. Kant, saf akıl söz konusu olduğunda neyi bilebileceğimiz sorusunu zaman ve mekân içinde gerçekleşen duyusal deneyim ile sınırlamaktadır. Kant, geleneksel metafiziğin bilgiyi duyular ötesi alana genişletmesi olgusunu spekülatif olduğu yorumuyla problematize eder. Öte yandan, Descartes'ın öne sürdüğü biçimde aklın (deneyimden hareket eden) bilgiyi inşa etmede kurucu bir görevi olduğu düşüncesini sürdürür. Kant, Descartes'ın metafiziğini "idealizmin çürütülmesi"

[20] Kant, tam adı **Bir Bilim olarak Ortaya Çıkabilecek Her Gelecek Metafizik İçin Prolegomena** (Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können) olan bu çalışmasını **Saf Aklın Eleştirisi**'nde olduğu gibi *sentetik a priori bilginin* olanaklılığının koşulları ve genel anlamda geleneksel metafizikten farklı bir metafiziğin imkânı üzerine tasarlanmıştır. Ancak metafiziği, deneyimle uzlaştırma denemesinde ve onu tümüyle reddetmeyen ancak yine de deneyimden ayrı kavramları bulma isteğinde, Hume'un şüphesinin de etkisinde Kant kimi noktaları bulanık bırakmıştır.

bağlamında yorumlamaktadır. Düşünür, birinci *Kritik*'in ilgili bölümünde *cogito* argümanına, bu kabulün öncelikle zaman ve mekânda şeylerin varlığını, kendi varlığı üzerine düşünen ben'in dışında gerektirdiği düşüncesiyle karşı çıkmaktadır. Kant, rasyonalistlerin temellendirmelerini antinomilere, yani aklın karşı karşıya kaldığı çelişkilere neden olduğu iddiasıyla eleştiriye tabi tutar (Kant, 1998: 419). Kant'ın düşünen tözü merkeze alan *cogito* ilkesini eleştirisinden de anlaşılacağı gibi, düşünür, akıl eleştirisi aracılığıyla düşünen öznenin özsel olmayan bir metafiziğini geliştirir. Buna göre, bu iddialar aklın şeyleri kendinde oldukları haliyle, onlara dair deneyimlerimizden bağımsız olarak bilebileceğimiz sanısındadır. Kant'ın metafizik eleştirisi, esasında ret anlamında bir yaklaşımdan ziyade, metafiziği yeniden yapılandırma ve kendi çağına damgasını vuran Aydınlanma düşüncesi çerçevesinde yeniden yorumlama girişimidir. Kant, bilginin imkânı konusunda sentetik a priori yargıları merkeze alarak, bu eleştirisinin bir adım ötesine geçer ve yeniden yapılandırdığı, eleştirilere karşı daha *güçlü* bir metafizik düşünce önerir.

Heidegger, daha önce vermiş olduğu derslerden ve Cassirer ile Kant'ın düşüncesi üzerine tartışma olanağı bulduğu Davos'taki konferansından hemen sonra düşünür üzerine farklı yorumlama denemeleri gerçekleştirmiştir.[21] Heidegger'in bu çalışmalarındaki ortak vurgu, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde temellendirdiği ontoloji ve metafiziğidir. Burada ilginç olan, Heidegger'in Kant'ın metafiziğine "insanın sonluluğu temelinde" ontolojik bir yorum getirmesidir. Heidegger, Kant'ın öne sürdüğü sentetik a priori yargıya dayalı bilgi düşüncesinin ruh, Tanrı'nın varlığı vb. meselelerde, geleneksel metafizikte olduğu gibi bir ön anlayışı amaçlamadığını düşünür. Bununla beraber, onun

[21] Heidegger'in Kant üzerine verdiği dersleri yayınladığı çalışmalardan ilki, 1929 yılında yayınladığı **Kant and the Problem of Metaphysics** (1962, Çev. J. S. Churchill, Bloomington: Indiana University Press) ve bugün daha az bilinir olan diğerleri ise şunlardır; **Basic Problems of Phenomenology** ([1927] 1988, Çev. A. Hofstadter, Indiana: Indiana University Press), **Phenomenological Interpretations of Kant's Critique of Pure Reason** [[1927/1928] 1997, P. Emad & K. Maly, Indiana: Indiana University Press), ve **What is a Thing?** [1935/1936] 1970, Çev. W. B. Barton, Chicago: Gateway/Henry Regnery) başlıklı derlemeleridir. Son olarak 1961 yılında sonradan *Patikalar*'a (Holzwege) dâhil edilen bir yazısı da "Kant's Thesis about Being" (1961) adlı bir makalesidir.

özel metafizik eleştirisini de tümüyle bir reddi içermediği gerekçesiyle eleştirir. Aksine, ona göre Kant, ilk *Kritik*'te varolanlara dair bilgimizin kurucu kavramlarını araştırdığından dolayı, bu ona göre pekâlâ bir ontoloji olarak yorumlanabilir. Çünkü *Saf Aklın Eleştirisi*, ontolojinin özünü açığa çıkardığından dolayı metafiziğin temelidir (Heidegger, 1997: 15).

Descartes sonrası düşünce içinde Kant, duyulur ve düşünülür dünyanın birlikteliği ve içinde bulunduğumuz, bize verili olan dünyanın varlığı ve bilgisi üzerine ortaya attığı düşünce ile modern düşüncede önemli bir konumda yer alır. Zira (Isaac Newton etkisinde gelişen ve Hobbes'tan Hume'a uzanan düşüncede) mekanik olarak işlediği varsayılan doğal dünya ve bu dünyada bilgi edinme sürecinin büyük ölçüde duyumlara dayandığı, bunun yanı sıra (varlığı Descartes'tan Wolff'a dek izlenebilecek olan düşüncede) Tanrı, ruh ve özgürlük bakımından var olduğuna inanılan doğaötesi ya da metafizik dünyanın varlığı ve bu dünyanın yalnız akıl ile düşünülür olduğu iddiaları karşısında bitmek bilmeyen karşıt fikirler ortaya konulmuştur. Kant, bu sonu gelmez metafizik tartışmaları, aklın (hem teorik hem de pratik açıdan) kendi kendine yasa koyucu gücü sayesinde çözüme kavuşturduğu inancındadır. Kant'ın aklı sınırlayan bu düşüncesi, Batı metafiziğini radikal ve geri döndürülemez bir biçimde biçimlendirmiştir. Çünkü onunla beraber, bize geleneksel metafiziğin bıraktığı, zihinden bağımsız olarak var olduğu varsayılan gerçeklik düşüncesi; yerini zihnimizle inşa ettiğimiz bir dünyanın imkânına ve dolayısıyla aklın, kendini sınırlaması yoluyla hiç olmadığı kadar güç kazandığı ya da kendi –gerçek– gücünü teslim ettiği eleştirel düşünceye bırakmıştır. Kant, bize Descartes'ın en dikkate değer biçimde gösterdiği gibi, matematiksel yönteme özgü, diğer tanımların ve bilgilerin kendisi vasıtasıyla kanıtlandığı bir ilk tanımdan hareket eden anlayışa karşı; metafiziğin *kesin birincil asli yargılardan* yola çıkarak, her şeyin tüm özüne varma iddiasından uzak, onun bize göründüğü boyutunu esas alabileceği ve sonucunda bu tanımlara varabileceği bir düşünce olması gerektiğini düşünür. Kant'ın

düşüncesinin, bu bakımdan, kendisinden önceki metafiziğin kesinliğinden ayrı, aklın kendinde şeylerin bilgisine yönelse bile tümüyle bilemeyeceği ve dünyaya dair bilgimiz konusunda daha olumsal bir konumda ve metafizik anlayışta olduğu söylenebilir. Yine de, hakikat iddiası bakımından böylesi bir geriye çekiliş, Kant'ın eleştirel düşüncesini güçlü bir ontoloji olarak yorumlamamıza engel değildir. Bunun nedeni, Descartes'ın benimsediği kesinliği taşımasa bile, onun da belirli metafizik varsayımları kabul etmesidir.

Philip Kitcher, Kant'ın "a priori" kavramını incelediği yazısında, düşünürün kendisinden önceki felsefeyi, onun metafiziğinin merkezinde bulunan *sentetik a priori* yargının nasıl mümkün olduğunu anlamakta başarısız olmakla eleştirdiğine ve Kant'ın bu bilgiyi amaçlamakla deneysel olan ile deneysel olmayan karşıtlığının yanı sıra deneysel olmayan bilgimizin kapsamı hakkındaki empirist-rasyonalist anlaşmazlıklara sistematik açıdan çözüm aradığına dikkat çeker (Kitcher, 2006: 29). Kant, kendi eleştirel metafiziğinin ağırlık merkezini oluşturan bu yargıya dair saf akıl eleştirisinin girişinde tüm bilgimizin deneyim ile başlamasına rağmen, deneyimin bize sebepleri vermekten yoksun oluşu nedeniyle tümüyle ondan doğmadığını iddia eder. Duyulardan tümüyle bağımsız bir bilginin var olup olmadığını sorgulayan düşünür, bu noktada sorusunu bu bilginin var olduğu ve a priori olarak adlandırıldığı şeklinde yanıtlar. Daha sonra, Kant içlerinde yüklemi ile öznesi özdeş olan, deneyimden bağımsız olarak nitelendirilen yargıların *analitik* ve bunun dışında kalan yargıların ise *sentetik* olduğu ayrımını yapmıştır. Bu noktada, Kant, sentetik a priori yargıların da kavramların ötesine geçip onlara karşılık düşen sezgiye başvurmaksızın kanıtlanamayan ve bilgimizi genişleten yargılar olduğu tespitini getirir (Kant, 1998: 136, 141, 144). Kant'ın sentetik a priori yargıları, gerçekten de, "sonu gelmez çelişkilerin bir savaş meydanı"[22] ve "aklın tümüyle

[22] Kant, *savaş arenası* (Kampfplatz) analojisini, *Saf Aklın Eleştirisi'*nin ilk basımının önsözünde deneyimle bağlantısı kopmakla beraber aklı kurcalamaya devam eden ve en asli temel görevi gören ilk ilkeler olmaları anlamında metafizik varsayım ya da iddialar için kullanmaktadır. Dahası tüm bilimlerin kraliçesi olan

izole haldeki spekülatif bir biçimde kavranması"[23] olduğu iddia edilen metafiziğin problemlerini eleştiriye tabi tutarak metafiziği yeni bir düzleme yerleştirir.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci bölümünde yer alan Transandantal Analitik'te, tüm a priori bilgilerimizi, anlayışın (understanding) saf bilgisinin öğeleri içinde çözümler ve bu analizini, yargılardaki niteliği, niceliği, bağlantısı ve modalitesi bakımından sınıflandırılan ve Aristoteles'ten hareketle "kategorilerin metafiziksel bir dedüksiyonu" olarak kabul ettiği bir tablo eşliğinde sunar (Kant, 1998: 206). Béatrice Longuenesse, Kant'ı a priori kavramlar üzerine bu araştırmasını irdeler ve düşünürün 1772 yılında Marcus Herz'e mektubunda yazdığı şu soruyu gündeme getirir: "Kökenleri zihnimizde olan kavramlar nasıl olur da bize verili haldeki nesnelere uygulanabilir?" Zira bu soru, hem duyulur hem de düşünülür dünyaya dair bilgimizi ilgilendiren metafizik bir sorgulama olarak karşımıza çıkar. Kant'ın ifade ettiği gibi, bu iki dünyaya ait bilgimizi nasıl bir araya getirebiliriz? Kant'ın bu soruya yanıtı, kategorilerin metafizik dedüksiyonudur. Bu aynı zamanda onun, mantıksal ve ontolojik olan arasındaki –özdeşlik ilişkisi içinde olmayan– bağlantıları da bir arada ve tutarlı biçimde metafizik açıdan değerlendirme ve var olan bir nesneyi bilgisiyle dolayımlama girişimidir (Longuenesse, 2006: 134).

Karl Ameriks, Kant'ın metafizik eleştirisi üzerine on dokuzuncu yüzyılda yaşamış bir Kant yorumcusunun, William Hamilton'un sözlerine yer verir: "Kant, eski metafiziği ortadan kaldırmıştı; ancak mutlak olanın daha ileri görüşlü bir öğretisinin tohumu, çürüttüklerinin hepsinden daha çok, kendi felsefesinin merkezinde yer alıyordu. Bedeni

metafizik, dogmatiklerin yönetimi altında despotik bir hale gelmiştir. Nihayetinde Kant'ın bu duruma çözümü, tüm yanıltıcı bilgilerin temel olmasının önüne geçecek olan bir eleştirel bakış; yani deneyimden bağımsız biçimde, metafiziğin imkânını da açımlayabilecek olan, saf aklın kendi yetisi üzerine eleştirisidir. Ayrıntılı olarak, bkz: I. Kant, **Critique of Pure Reason**. Çev. ve ed. Paul Guyer & Allen W. Wood, 1999, Cambridge University Press. s. 99-101.

[23] Kant, geleneksel metafiziği tanımladığı bu ifadeye *Saf Aklın Eleştirisi*'nin büyük ölçüde revize ettiği ikinci basımının önsözünde yer vermektedir. Bununla, düşünür aklın kendini deneyim bilgisinden tümüyle ayırdığı, yalnız kavramlar aracılığıyla işlediği ve sürekli kendi kendine döndüğü, spekülatif bir düşünüş biçimine gönderimde bulunur. Ayrıntılı olarak, bkz: I. Kant, 1999. **a.g.e.,** s. 110.

öldürmüştü ama mutlak olanın hayaletini defetmemişti ve bu hayalet bugüne dek Alman okullarına musallat olmaya devam etti." (Hamilton'dan aktaran Ameriks, 2006: 269). Bu yorumda, Kant'ın eleştirdiği eski metafiziğin, beden ve mutlak olan ayrımının yanı sıra bu düşüncenin tohumu ve hayaleti ile kastedilenin ne olduğunun üzerinde durulması gerekir. Ameriks'e göre, Kant'ın bu eleştirisini ayırt edici kılan şey, onun temelde *teorik* aklın (bilgi) kurucu olarak ilkeye dayalı sınırlamaları hakkında bir iddia oluşudur. Ameriks, ayrıca, Kant'ın metafiziğine yapılan itirazların yaygın bir yönüne değinir ki; bu da Kant'ın transandantal idealizminin, yalnız kendinde şeyler ve fenomenler arasında nedensel bağlantılar ortaya koyması yoluyla şüpheli ya da zihinsel anlamsızlıklardan kaçabilecekmiş gibi görünmesi; fakat bunun tam da *Kritik*'lerin neyi bilebileceğimiz konusunda kendi transandantal sınırlamalarıyla çatışma halinde olmasıdır. Ancak, Ameriks'e göre Kant, bu önvarsayımı, zaman ve mekân gibi herhangi bir şekilde deneyim ve duyarlılıkla tanımlanmayan ve anlayışın genel mantıksal özelliklerinden çıkan, saf bir neden kavramının oluşuyla devre dışı bırakır (Ameriks, 2006: 278, 283).

Kant'ın metafizik düşüncesine bakıldığında yaygın geleneksel bir yaklaşımda, düşünürün dogmatik metafiziğin imkânsız olduğuna kanaat getirdiği ve eleştirel metafizik adıyla yeni bir düşünce önerdiği kabul edilir. Bununla beraber Lovejoy, Kant'ın eleştirel felsefe olarak öne sürdüğü düşüncenin, hâlihazırda dogmatik metafizikte içerildiği ve netice itibariyle metafizikte olduğu iddia edilen dogmatizm ve eleştirellik arasında gerçek bir karşıtlık olmadığını iddia eder (Lovejoy, 1984: 107). Kant, bu ayrımını sentetik a priori yargıları açımlamada iki yolu karşılaştırmak amacıyla yapmıştır. Ona göre, dogmatik metafizikte, bu yargılar bize hangi şekilde doğrulanabilecekleri bilgisi verilmeksizin ortaya atılmıştır. Oysa eleştirel metafizik, bu yargıları gerçekte ne oldukları yönüyle tanımış ve bize onları kanıtlamamız için bir yol göstermiştir. Kant metafiziğinin esasını, tam da bu sentetik a priori yargıların meşruiyeti oluşturur.

Ernst Cassirer, Heidegger'in Kant yorumuna cevaben ve Kant'ın metafiziği üzerine yazdığı yazısında düşünürün, Heidegger'in Kant'a yönelik ontolojik okumasını problematize ederek Kant'ın, iddia edildiği gibi tam bir ontolojisinin olup olmadığını araştırır. Heidegger, Kant'ta insan varoluşunun ve zihninin, nesnelerle ilişkimizde kendi kapasitemizle sınırlı olduğumuzdan dolayı, sonlu olarak varsayıldığını ve *Kritik*'te duyarlılık, anlık ve akıl ayrımının, hepsinin yaratıcı imgelemde ortak bir kökeni olması nedeniyle koşullu olduğunu iddia etmiştir. Cassirer, insan zihninin sonlu olduğu iddiasına, insan varoluşunu karakterize etmek için bizi sonlu ve sınırlı olanın ötesine, sadece düşünülebilir alana; başka bir ifadeyle kavramlara taşıyan akıl seçildiğinde bu iddianın geçersiz olacağı düşüncesiyle karşı çıkar. Heidegger'in, *Kritik*'te imgelemin yerini uygun biçimde yorumladığından şüphe duyan Cassirer, Kant'ın insan varoluşuna istinaden bir ontoloji önerdiğini reddeder. Zira ona göre imgelem kuramı, Kant'ın insan doğası üzerine değil; deneysel nesneler teorisine aittir. Daha sonra kendi yorumunu açımlayan Cassirer, bilişsel yetilerin kurulumu anlamında insan zihninin akıl, imgelem ve anlık olarak ayrıldığına değinir (Cassirer, 1984: 172).

Heinz Heimsoeth, Kant'ın eleştirel felsefe olarak öne sürdüğü anlayışın saf biçimde metafizik varsayımlara dayandığı yorumunu getirmektedir. Heidegger'in yorumundan farklı biçimde, Heimsoeth, bu varsayımları Kant'ın eleştirel-öncesi metafiziğinde bulur. Kant, *Kritik*'te *alabilirlik* (receptivity) ve *istemlilik* (spontaneity) şeklinde kökensel bir ayrım yapmıştır. Buna göre, biz duyumsal nesneleri alımlar ve onları kavramlar altında toplama yoluyla yorumlarız. Heimsoeth'a göre Kant'ı ontolojik kılan düşüncesi tam da budur. Dahası, kendinde şeyler ve görünüşler arasındaki Kantçı ayrım da, her tözün kendi etkinliğinin ifadelerinden dolayı başka bir tözle bağlantısını açıklayan bir teoriyi ya da diğer bir deyişle *a priori* ontolojik bir iddiayı takip eden epistemolojik bir ayrımdır. Kant'ın bir diğer önemli epistemolojik iddiası ise; nesnelerin bize onlar aracılığıyla verildiği zaman ve mekânın, zihnin öznel biçimleri olduğudur.

Heimsoeth'a göre Kant, geleneksel metafizikten miras kalan Tanrı'nın zamanda ve mekânda nasıl var olduğu problemini, bu formları fenomenal hale getirerek çözmüştür. Heimsoeth'un tespit ettiği bir başka çözüm de, zihin-beden etkileşimi konusunda Kant'ın öne sürdüğü, geleneksel metafiziğe özgü zihinlerin mekân içinde var olduğu kabulü yerine, dışsal duyumun nesnelerinin kendisi aracılığıyla kavrandığı mekânın yalnızca zihnin bir formu olduğu düşüncesidir (Heimsoeth, 1984: 196).

En nihayetinde Kant, deneyimle başlayan, ne var ki metafizik koşullara bağlı doğru yargılar oluşturmayı hedeflediği bu projesiyle metafiziği canlandırmayı ya da bu çalışma bağlamında ifade edersek, güçlendirmeyi amaçlar. Kant'a göre, farklı kaynaklardan gelen iki farklı bilgi türü vardır. Bunlardan biri, yargılarımızı empirik deneyimler temelinde oluşturduğumuz, başka bir deyişle a posteriori (olgudan sonra) yargılara dayalı bilgidir. Deneyimden bağımsız olarak oluşturduğumuz ve deneyime dayalı yargılardan farklı olarak zorunluluk ve evrensellik içeren yargılar ise a priori (olgudan önce) yargılardır. Kant, bu yargıları da analitik ve sentetik olmak üzere ikiye ayırır. Analitik a priori yargılarla öznesi ile yüklemi özdeş olan ya da yüklemi, öznede içerilen ve bilgide genişlemeye yol açmayan bilgi kastedilirken; sentetik a priori yargılarda ise tam da bu özdeşlik ortadan kalkar ve zihinde deneyimden hareketle oluşturulan ancak deneyime indirgenemez olan kavramların kapsamının ötesine geçilerek bilgiyi genişletecek bir çıkarımda bulunulur. Kant'ın bu yargılara nasıl ulaşabildiğimize dair çözümü ise; ilk aşamada, bizi çevreleyen dünya içinde daima verili bir durumda var olduğumuz şeylerle sezgi (intuition) aracılığıyla kurduğumuz (doğrudan) ilişkidir. Bir şeyin sezgisine sahip olmak için bu şeyin bir temsiline de sahip olmamız gerekir. Bu şekilde etkilenme gücü ise, Kant'a göre, *duyarlılık* (sensibility) olarak belirlenir. Bu sezgiler, anlak aracılığıyla düşünülür ve böylece kavramlar ortaya çıkar. Kant, deneyimden hareketle oluşturulsa da, insan zihninde artık deneyimden bağımsız olarak

elde edilen saf temsilleri araştıran bilime, transandantal estetik adını verir (Kant, 1998: 130-133).

Transandantal estetik, içinde şeyleri zihnimizde temsil edilmeleri için düşünmek zorunda olduğumuz biçimi soyutlamayı ve analiz etmeyi içerir. Zaman ve mekân, bu iki biçimdir. Kant, bu bölümde zaman ve mekânı, metafizik açıdan açıklamaya yönelir. Bunun anlamı, bu iki biçimin kavram olmayışı, daha çok kavramları araştırırken bize verili olan deneyimin zihnimizdeki a priori öznel koşulları olmasıdır. Bir şeyi düşündüğümüzde, onu zorunlu ve evrensel olarak bir zaman ve mekân içinde düşünürüz. Yalnız mekân, dışsal dünyayla ilişkili olarak deneyimlerimizi biçimlendirme görevini yerine getirirken, zaman bunu içsel deneyimlerimiz bağlamında gerçekleştirir. Bu noktada, Kant'ın Descartes'ta olduğu gibi özneyi bilgi anlayışında merkeze aldığını söyleyebiliriz. Sonuç itibariyle, tüm deneysel sezgilerin zaman ve mekânın duyulur sezgisinin saf biçimleri tarafından verili koşullara uyması nedeniyle sentetik a priori bilgi mümkündür. Saf genel mantığın ya da transandantal mantığın şeyleri tümüyle a priori olarak düşündüğümüz, anlayışta ve akılda işleyen kurallar üzerine bir çalışma olarak en asli amacı hakikatin kriterinin açıklığa kavuşturulmasıdır. Kant'ın biçim ve içeriğin bir birleşimi olarak yorumlanabilecek bilgi yaklaşımı, Descartes'tan farklı bir anlamda da olsa biçime, kavramsal olana içerikten, duyulur ya da deneyimsel olanın üstünde bir statü atfeder. Descartes'ın kesin bilgiyi rasyonel bir iç soruşturma aracılığıyla elde etme girişimi, Kant ile beraber deneyimi de içine alan bir biçimde detaylandırılır. Platon'un varlık ve bilgi anlayışından farklı olarak bu iki düşünürü daha yakın bir bağlantı içinde yorumlayabilmeye olanak tanıyan şey, hem zamansal yakınlıkları hem de üzerine eğildikleri ya da düşüncelerinin odağına yerleştirdikleri meselelerin (aklın doğası ve öznellik gibi) birbirinden çok da uzak olmayışıdır. Kant aslında, "tüm bilgimiz, duyularla başlar, anlayışa doğru ilerler ve sonunda akla varır." dediğinde transandantal öznenin yapısını araştırmaktadır (Kant, 1998: 157).

Toparlanacak olursa, Platon, Descartes ve Kant'taki rasyonalite anlayışı, farklı biçimlerde geliştirilmiştir. Platon için akıl, hakikate yani idealara ulaşacağımız yegâne kaynak iken; Descartes için akıl dünyayı düşünmek (cogito) için bir temel olarak en önemli yetimizdir. Kant, her ne kadar bu bağlama ait değilmiş gibi görünse de, onun felsefesi de eleştirel rasyonalizmi bağlamında modern metafizik çerçevesinde değerlendirilebilir. Zira akıl ve metafizik eleştirisinde o, kendisinden önceki düşünce geleneğinin deneyimi ve duyusal olanı dışlayan akıl anlayışını hatalı bulmuştur. Bununla birlikte üç düşünür de Varlık ve hakikati değişmez, sabit ve sonsuz kabul etmeleri yönünden metafiziğin önemli dayanaklarından biri olan temelciliğin başlıca düşünürleri olarak karşımıza çıkar. Platon'da idealar alanı ile metafizik düşünce ortaya konulurken; Descartes metafiziği zihin ve beden ikiliğinde aklı metafizik dünyanın temeli olarak konumlandırır. Bu çalışma bağlamında, her biri metafiziğe farklı bir yön tayin etmiş olmakla beraber, üç düşünür de bu düşüncenin önemli ve güçlü momentleri olarak değerlendirilmiştir. Genel anlamda metafizik düşünce ve rasyonalite düzleminde inşa edilen metafizik akıl düşüncesi, Nietzsche ve Heidegger'in düşünceleri ile güçlü konumunu yitirmeye başlamıştır. Daha sonra düşüşe geçen bu düşünce, Vattimo'nun zayıf düşüncesinin odağına yerleştirdiği bir problem olarak karşımıza çıkar. Çalışmamızın ikinci bölümünde öncelikle Vattimo'nun hermeneutiğin radikal yorumlanışı olarak değerlendirildiği zayıf düşünce tarzını inceleyecek ve ardından üçüncü bölümde bu düşüncenin sunduğu olanaklarla beraber hermeneutik bir akıl önerisi üzerine eğileceğiz.

II.BÖLÜM

GİANNİ VATTİMO VE POSTMODERN HERMENEUTİĞİ

Gianni Vattimo'nun Batı metafiziğini ve bu metafizikte varsayılan güçlü ontoloji ve aklı, bu düşüncenin tarihinin izlerini postmodern koşullar içinde nihilist bir perspektiften yeniden yorumlama ve iyileştirme pratiği olarak *zayıf düşünce* (il pensiero debole) tarzına eğilmeden önce, belirleyici tarihsel olaylar ve bu olayların etkisiyle çağdaş İtalyan felsefesinde ortaya çıkan yönelim ve yaklaşımları kısaca değerlendirmek ve ardından Vattimo'nun hermeneutik düşünce içindeki yerini açıklığa getirmek; onun bu çalışma kapsamında tartışmaya ve yoruma çağırdığı düşüncesini daha iyi konumlandırmamızı sağlayabilir. Maurizio Pagano'nun bize gösterdiği gibi II. Dünya Savaşı sonrası ilk otuz yılda (1945-1975) İtalya'da Katolik ve seküler (laica) kültür, iki ayrı rejimde varlığını sürdürmüştür. Elbette bu durum, *Risorgimento*[24] adıyla bilinen ve 1870 yılında Roma'nın ilhak edilmesi ve modern anlamda seküler ve liberal bir devlet olarak İtalya Krallığı'nın kurulmasıyla sonuçlanan İtalyan tarihinin bir mirasıdır. Pagano, din etrafında dönen tartışmaların felsefi düzlemde nasıl cereyan ettiğini değerlendirebilmek için, öncelikle Benedetto Croce ve Giovanni Gentile'in düşüncelerini göz önünde bulundurmak gerektiğini vurgulamaktadır. Bu iki düşünür için de başlangıç noktası, Hegel'in düşüncesinden hareketle pozitivizm ve Marksizme eleştirel bir meydan okuma ve Tin'in tümüyle içkinliğine dayalı bir anlayışla aşkınlığa dair herhangi bir öğenin felsefeden giderilmesi düşüncesidir (Pagano, 2007: 1-2). Dinsel düşüncenin, genellikle mutlak olanın imkânı, metafizik aklın ve ahlakın evrenselliği gibi temelci bir yaklaşımla güçlü bir düşünce olduğu ve metafizik meselelerin büyük ölçüde inanç ve akıl

[24] *Risorgimento*, (İtalyanca: "Yenidendoğuş"), bir dizi bağımsızlık savaşının ardından 1861'de İtalya Krallığı'nın kurulması ve Roma'nın ilhak edilmesiyle sonuçlanan İtalya'nın birleşmesi için ortaya çıkan bir ondokuzuncu yüzyıl hareketidir. İtalyan halkının ulusal bilincini uyandırmak amacını taşıyan ideolojik ve edebi bir harekettir.

bağlamında değerlendirildiği söylenebilir. Bununla beraber, Croce ve Gentile'in düşünceleri, İtalyan felsefesinde dinsel ve seküler düşünceyi farklı yollarla uzlaştıran baskın iki düşünce olarak kabul edilebilir. Daha sonra Vattimo'nun düşüncesi özelinde de yansımasını göreceğimiz gibi bu iki düşünce, İtalyan felsefesinde günümüze dek zaman zaman kökensel bir kopuş ve zaman zaman da uzlaşı içinde yorumlanmaya, çağdaş düşünceyi çok yakın zamanlara dek şekillendirmeye devam etmiştir.

İtalyan felsefesinin tarihini inceleyen Eugene Garin, çağdaş İtalyan düşüncesini hazırlayan süreci inceler ve 1929 yılında Vatikan ile Benito Mussolini hükümeti arasında imzalanan ve *Laterano Paktı* (Patti Lateranensi) olarak bilinen anlaşmayı bir milat olarak kabul eder. Ona göre bu antlaşma sonrası süreçte iki felsefi anlayış ortaya çıkmıştır. Bu anlayışlardan ilki; Katolisizm yoluyla daha dinsel bir düşünceye yönelirken; diğeri ise seküler bir yönelimdeki Gentile'in *edimselcilik* (attualismo) düşüncesini radikalize edenlerden oluşmaktadır. Avrupa'da iki dünya savaşı arası dönemdeki olaylar şiddetlendikçe, İtalya'da felsefi düşünce de bu iki baskın konum etrafında yoğunlaşmıştır. Savaşın ve faşist yönetimin (1923–1943) dayattığı nesneleştirme, insanlıktan çıkarma ve yabancılaştırmaya karşı felsefenin gündemini insani değerler, yaşamın niteliği ve özgürlük gibi konular meşgul etmiştir. Garin, yaşanan gerçekliğe karşı verilen tepkilerin birbirinden çok farklı biçimde ortaya çıktığını belirtmektedir. Öyle ki bu dönemde Aydınlanmacı anlamı itibariyle "akla" bir dönüş ihtiyacı ile "aklın yıkımının" felaketvari bir öfkesi bir aradadır (Garin, 2008: 1062-64).

İtalya'nın politik ve kültürel durumuyla yakından bağlantılı seyreden felsefi ortamına baktığımızda dinsel ve seküler düşüncenin, başka bir ifadeyle geleneksel ile modern olanın bir karşılaşmasına tanık oluruz. Fakat bu kamplaşmanın bir de Marksist bir cephesi mevcuttur. Antonio Gramsci, diğer düşünürlerden farklı olarak bu dönemde tam da Marksist bir düşünce hattını takip eden önemli bir figür olarak karşımıza çıkar. Gramsci, 1929 ile 1934 yılları arasında yazdığı, fakat İtalya'da rejim baskısı nedeniyle

1948 yılında yayınlanabilen, *Hapishane Defterleri* (Quaderni dal carcere) adıyla derlenen yazılarında tarihsel materyalist bir anlayışı varsaydığı "praksis felsefesini" geliştirmiştir. Gramsci'nin eleştirel bir özbilinçliliği[25] öneren düşüncesi, onun ortaya attığı anlamda hegemonik akla ya da güce, yani o zamanlardaki somut biçimiyle Mussolini yönetimine karşı bir meydan okuma olmuştur. Gramsci'nin düşüncesi, bugün tüm dünyada etkili olan, kendine özgü bir düşünce olmakla kalmaz; aynı zamanda hermeneutik düşüncenin de önemli dayanak noktalarından biri olan ve İtalyan felsefesinde kapsamlı olarak Giambattista Vico tarafından öne sürülen tarihselcilik fikrinin farklı düzlemde bir gelişimi olarak da yorumlanabilir. Bu tarihsel yorumlama çabasının izlerine, büyük ölçüde Nietzsche ve Heidegger'i izlemekle beraber, Vattimo'nun yorum teorisinde İtalyan tarihselci kaynağından da beslendiği söylenebilecek şekilde rastlanabilir.

İtalyan düşüncesinde, bu üç düşünürün dışında öne çıkan figürlerden bir diğeri de, aynı zamanda pek çok düşünürün yanında Luigi Pareyson'ı da derinden etkileyen Piero Martinetti'dir. Martinetti'nin düşüncesi, Kant felsefesini metafizik temelde yeniden bir yorumlama çabası olmasına rağmen, diğer düşünürlerde gördüğümüz yeni-idealizmi ve Katolisizmi şiddetle eleştirmiştir. Martinetti, bu açıdan hem seküler hem de Katolik düşünürleri dikkate değer ölçüde etkilemiştir. Martinetti'nin etkide bulunduğu ve Katolisizmi felsefi açıdan temellendiren Luigi Pareyson ise, yalnız İtalyan düşüncesinde hermeneutik düşüncenin ortaya çıkışında değil; aynı zamanda Vattimo'nun hermeneutiğinde de önemli yeri bulunan bir düşünürdür. İtalyan felsefesinin yakın tarihinde özgün bir düşüncenin varlığını arayan pek çok çalışmada göreceğimiz gibi, tüm

[25] "Eleştirel öz-bilinçliliğin anlamı, tarihsel ve politik bakımdan bir entelektüeller eliti oluşturmaktır. Bir kitle, en geniş anlamıyla örgütlenmeden kendisini ayırt etmez, kendi başına bağımsız bir hale gelmez. Entelektüel olmadan, örgütleyici ve lider olmadan diğer bir deyişle, fikirleri kavramsal ve felsefi açıdan hazırlayacak bir "uzman" grubunun varlığı ile somut bir şekilde ayırt edilmiş teori-pratik bağının kuramsal yönü olmaksızın, hiçbir örgüt var olmaz." Gramsci, A., **Selections from the Prison Notebooks**, 1971, New York: International Publishers. s. 334. Vattimo'nun zayıf hermeneutiği ile Gramsci'nin praksis düşüncesi arasında ilişki kurulabilir. Bu konuya çalışmamızın son bölümünde yeniden döneceğiz. Ayrıca bu ilişkiyi irdeleyen bir yazı için, bkz. S. G. Azzarà, "Gianni Vattimo: From Weak Thought to Hermeneutics as a "Second Realism" and a Philosophy of Praxis", 2016, **Philosophy Today**, 60 (3), s. 703-722.

bu düşünürlerin modern bir düşünce ortamı yaratma çabalarına rağmen İtalyan düşüncesi, faşist diktatörlük ve idealizmin baskın oluşu nedeniyle uzun yıllar boyunca Avrupa düşüncesine kapalı kalmıştır. Ancak seküler düşünce yaşamın her alanına yayıldıkça felsefenin ve aklın eleştirel ve metafizik olmayan yorumları zaman içinde gündeme gelmeye başlamıştır (Pagano, 2007: 5). 1961 yılından itibaren, Enrico Castelli, Roma'da Avrupa'nın pek çok yerinden, Bultmann'dan Gadamer'e, Ricoeur'den Levinas'a, saygın düşünürleri ağırlayan konferanslar düzenlemeye başladığında İtalya'da daha açık bir kültürün de tohumları atılmaya başlanmıştır (Pagano, 2007: 8). Bu aynı zamanda, İtalyan düşüncesine, o dönemde fenomenoloji ve hermeneutiğin de yavaş yavaş girmeye başladığı anlamına gelir. Vattimo da, bir röportajında savaş sonrası İtalyan düşüncesinin varlığını etkisiz bulduğunu ifade eder. Bu dönemde, Gentile faşist yönetimi destekleyen bir düşüncededir; Croce ise felsefeden çok edebiyat tarihçisi olarak çalışmaktadır. Vattimo'nun birlikte çalıştığı hocası Pareyson ise, Croce'yi izleyen bir düşünceyi geliştirmiştir. Augusto Del Nolce ve Eugenio Garin gibi Gramsci'nin düşüncesini izleyen ya da Gentile ve Croce'nin geleneğine bağlı olduğundan dolayı Gramsci'yi eleştiren Galvano della Volpe gibi düşünürler, Vattimo'ya göre parti politikasıyla aşırı ölçüde bağlantılıdır. Düşünür, bir röportajında döneminin baskın düşünürleri dışında Alman ya da Fransız düşüncesindeki gibi gerçek anlamda kendine özgü bir İtalyan felsefi geleneğinin mevcut olmadığını ifade etmiştir (Vattimo, 2009: 315).

Pareyson, 1970'lere gelindiğinde büyük ölçüde Heidegger'in felsefesinden hareketle hakikat meselesine ontolojik perspektiften yaklaştığı hermeneutik bir düşünceyi odağına yerleştirir ve bu düşünceyi "özgürlük ontolojisi" olarak adlandırır. Vattimo, Pareyson'ın İtalya'da hermeneutik düşüncenin gelişimi açısından başat önemdeki *Truth and Interpretation*[26] başlıklı kitabının önsözünde bu çalışmanın tam da 1968 olaylarının

[26] L. Pareyson, **Verità e interpretazione**, 1971, Milan: Mursia. Kitabın İngilizce çevirisi için, bkz. L. Pareyson, **Truth and Interpretation**, (çev.) Robert T. Valgenti, 2013, New York: SUNY Press.

hemen sonrasında yayınlandığına dikkat çeker ve kendi konumunu Pareyson'un hakikat anlayışından farklı değerlendirir; bununla beraber düşünürün metafizik bir yaklaşımla hakikatin aşkınlığı ve sonsuzluğu fikrini temellendirdiği hermeneutiğinin, hem İtalyan düşüncesi için hem de kendi felsefesinde kritik önemde olduğuna işaret etmektedir (Vattimo, 2013: 11). Aynı dönemde, hakikat ve tarih üzerine büyük ve evrensel tek bir anlatı ve bu temelde üretilen bütünleyici söylemler iddiasında olan modern ve hegemonik aklın neden olduğu düşünsel bunalımda "aklın krizi" tartışmaları da yapılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda hermeneutiğin, metafizik geleneğin ve onun bir momenti olarak modern düşüncenin bir sonucu olarak ortaya çıkan; bununla beraber esasında metafizik düşünce geleneğinin yarattığı bu krize yanıt verebilecek bir düşünce olarak belirdiği söylenebilir. İtalyan felsefesinde Vattimo'nun yanı sıra metafiziğin şiddetine karşı hermeneutik düşüncenin etkisinde pek çok farklı yorum ortaya çıkarken; bunlardan biri Massimo Cacciari tarafından Nietzsche, Heidegger ve Wittgenstein'ın etkisinde geliştirilen *negatif düşünce* (pensiero negativo) yorumudur. Emanuele Severino ise nihilist olduğunu iddia ettiği Batı metafiziğine karşı en sade biçimde "Parmenides'e dönüş" olarak ifade edilen çok farklı bir yorum getirmiştir.

2.1. Aklın Krizinden Bir Çıkış Yolu Olarak "Zayıf Düşünce"

Batı metafiziğinin temelini oluşturduğu, otoritaryen ve hegemonik aklın krizine yorumlayıcı çözüm denemelerinden en dikkate değer olanı; Vattimo'nun öne sürdüğü *zayıf düşünce* olmuştur. Vattimo'nun zayıf düşünce kavramı, yorumlanmaya ve yeniden yorumlanmaya açık, yeni bir kavram olarak bizi Varlığın izlerini takip etmeye, onun sessizliğine yeniden kulak vermeye, yaşadığımız çağda yeniden düşünmeye çağırır. Zayıf düşünce, en yalın biçimiyle metafizik düşüncede ve rasyonalitede içerilen nihai temellerin, tartışmasız ilk ilkelerin, açık ve seçik fikirlerin, bütüncül, mutlak ve evrensel

bilgi ve değerlerin, kanıtlama varsayımının, doğada, kültürde ve tarihte yasalılığa dayalı ilerleme iddiası ile karakterize edilebilecek olan temelci düşüncenin zayıflaması anlamına gelir. Zayıf düşünce ile tüm bu güçlü ontolojik düşünce ve varsayımların tam da metafiziğe özgü alt etme ya da üstesinden gelme olarak aşılmasından ziyade, bu düşünce ve yaşam deneyimlerinin geleneksel anlamda varlığının son ermesi, bununla beraber hermeneutik bir biçimde yeniden açılması, yeniden düşünülmesi ve yorumlanması kastedilir. Böylelikle hegemonik ve totaliter gücünü kaybeden metafizik akıl ve düşünce, bize metafiziğin şiddetinden kurtulmanın ve onu yeni bir perspektifle yeniden yorumlamanın yolunu açar. Metafiziğin şiddeti, Descartes sonrası insanı ve aklı evrenin merkezine alan düşüncenin Platon'dan beri gelen düşünceyi modernlik olarak yeni bir düzleme taşımasıyla beraber daha güçlü ontolojik temellerle görünür hale gelmiştir. Kant'ın eleştirel felsefesi ise, geleneksel metafiziğin zayıf yönlerini ortaya çıkarırken, aynı zamanda onu güçlendirerek yeni bir bağlama taşımıştır. Bu bağlamda, Vattimo'nun yorumu merkeze alan düşüncesi, çağdaş düşüncede metafiziğin aşılması problemine farklı bir bakış açısı sunar.

2.1.1. Vattimo'nun Düşüncesi: "Yorumun Ötesi"

Vattimo'nun düşüncesi, esasında Batı metafiziğini ve onun bir çağı ya da görünümü olarak modernliği eleştiriye tabi tuttuklarından dolayı çoğunlukla "modern karşıtı" olarak anılan Nietzsche ve Heidegger'in Varlık ve hakikat yorumları ile sürekli bir diyalog içindedir. Vattimo, bu diyalog ile bizi modern-karşıtı bir yaklaşımdan, Varlığı postmodern, yani modernlik sonrası koşullarda yeniden iyileştirerek yorumlama düzlemine taşır. Bu yorumlama pratiği, Batı metafiziğinin postmodern koşullarda "tarihin sonu" olarak deneyimlendiğini varsayar. Çünkü bu koşullarda daha önce rasyonalize edilerek temellendirilen bütünlüklü, uyumlu ve nesnel tek bir hakikat iddiasının ve bu

hakikat düşüncesini açıklayan anlatının yerini farklı rasyonalitelerin işlerlikte olduğu, temelsiz, parçalı, çatışma içinde ve öznel hakikat yorumları almıştır. Vattimo'nun düşüncesinde hermeneutiğin, nihilizmle beraber açımlanmasının nedeni tam da kendimizi içinde bulduğumuz bu postmodern deneyimdir. Postmodern deneyimde hermeneutik açıdan, metafiziğin, modernliğin ve tarihin bir "son" ile nitelenmesi meselesine çalışmamızın üçüncü bölümünde bu nitelemenin geleneksel hakikat anlayışının eleştirisine ve sona erdiği düşüncesine eklemlenmesi yönünden yeniden döneceğiz.

Yorumlama teorisi olarak hermeneutiğin modern anlamda kurucu düşünürleri olan Herder, Schleiermacher ve Hegel'den, onu daha radikal ve eleştirel bir düzleme taşıyan Nietzsche, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Pareyson, Ricoeur, Vattimo ve Rorty'ye dek, hermeneutik düşünceyi odağına alan bu düşünürler, farklı biçimlerde, onu yalnız metinlerin yorumlanması çabasının ötesinde hem varlık, dünya ve gerçekliği yorumlama hem de bu yorumlama pratiğinin kendisi üzerine derinlemesine düşünme olarak anlamıştır. Vattimo'ya göre hermeneutiğin anlamının, metin ya da belirli ve özel bir alanın yorumlaması teorisinden "dünyanın olası her insan deneyimine" geçişi, onu karakterize eden hakikati kavrayış biçimimizdeki dönüşümün bir sonucudur. Gadamer'in araştırmasında da görülebileceği gibi, "yorumlayıcı olmayan herhangi bir hakikat deneyiminin olmadığı", Heideggerci anlamda söylenirse postmodern ve nihilist kültürde Varlığın anlamı sorusunun açığa çıktığı biçimiyle yorumlayıcı doğasını deneyimlediğimiz noktadayız (Vattimo, 1997: 4).

Vattimo'nun kendi yorumlama teorisine geçmeden önce hermeneutiğin, çağdaş düşüncede ağırlık kazanan önemine değinmek gerekir. Hermeneutiğin düşünsel kaynaklarını araştıran Grondin, hermeneutik ile metafizik geleneği arasında ilişki kurarak yorumlama teorisinin kaynağını Platon'a dek götürür. Fakat bugün anladığımız anlamda anti-temelci ve post-metafizik bir saikten hareket eden hermeneutik, bu düşünceye göre geleneksel metafiziğin hem üstesinden gelinmesi hem de tamamına ermesidir.

Metafizikten hermeneutik düşünceye geçişini, Grondin, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ne (1781) dayandırır. Kant'ın *kendinde şey* (Ding an sich) ile *görünüş* ya da *fenomen* (Erscheinungen) adını verdiği şeyler arasında yaptığı ayrım ve deneyimin sınırlı alanının ötesine dair anlığın kapasitesine dair araştırması, aklın gerçekliğin ancak yorumlarını izleyebileceği düşüncesini önermiştir. Grondin'e göre, tam da bildiğimiz dünyanın düşüncemizin kategorilerinin kavramsal bir tasarımına dayandığı fikri, metafizikten hermeneutiğe doğru kaymayı işaret eden devrimsel bir düşüncedir (Grondin, 1995: 3).

Kant'ın metafizik düzleminde düşünmekle beraber eleştirel felsefesiyle başlattığı bu hermeneutik geçiş, en olgun biçimiyle Heidegger'in düşüncesinde metafizik düşünceye karşı kapsamlı ve ontolojik bir boyuta taşınmıştır. Husserl'in geliştirdiği fenomenolojiden hareket eden Heidegger, Varlığı zamansallık bağlamında analiz etmesiyle metafizikten hermeneutiğe felsefi geçişte elzem bir kesişme noktasını temsil eder. Çünkü o, kendisinden önce gizli bir motivasyon olarak var olan hermeneutik itkiyi olgusallık hermeneutiği olarak geliştirerek metafizik geleneğinin eleştirel yıkımı biçiminde ifade ettiği bir düşünceye dönüştürmüştür. Fakat bu noktada birbirini hermeneutik bağlamda izler görünen Kant ile Heidegger'in metafiziği alımlama biçimlerindeki farklılığa değinmeliyiz. Zira Kant, metafiziği deneyimimizin ötesindeki *a priori* bilgiyi amaçlayan bir düşünce olarak kabul ederken; Heidegger, metafizik düşünce geleneğini, Varlığı evrensel, genel, sonsuz ve değişmez bir hakikat fikrinde sabitleyen ve en temel ilkenin Tanrı olduğu onto-teolojik bir anlayıştan hareket eden ve dolayısıyla kesinliğinden şüphe duyulmayan, akılcı ve temelci bir düşünce olması yönünden eleştirir. Grondin, Heidegger'in, Batı metafiziğinin devamlı olarak unutturmaya çalıştığı insanın *sonluluğuna* dayalı hermeneutiğine dikkat çeker. Parmenides'in monist Varlık anlayışından ve Platon'un idealar öğretisinden Descartes'ın *Söylem*'ine, Schleiermacher'in sanat öğretisinden (Kunstlehre) Hegel'in mantığına dek "sonsuzluk" fikrini temellendiren tüm metafizik düşünce, esasında insanın radikal sonluluğundan

kaçınma yaklaşımına dayanmaktadır (Grondin, 1995: 11). Heidegger'in hermeneutik ontolojisini özgün biçimde sürdüren Gadamer ise, Heidegger'in dili merkeze alan düşüncesinin etkisini radikalize ederek "Anlaşılabilen Varlık, dildir" sözüyle Varlık ile dil arasında özdeşlik kurmuştur. Bununla beraber, metafiziğin yıkımı fikrinin onun düşüncesinde geri planda kaldığı söylenebilir (Gadamer, 2009: 297). Vattimo'nun da Gadamer üzerine bir yazısında belirttiği gibi, Gadamer, hermeneutiği sadece bir yorum teorisi olarak değil; dünyanın yorumlanması ve dönüştürülmesiyle aynı şey olarak değerlendirir. Bu nedenle, metafiziğe ve modernliğe aynı ölçüde radikal bir eleştiri getirmemiş olmasına rağmen Gadamer'in derinleştirdiği hermeneutik ontoloji ve "metafizik gelenekle" diyalog kurma olanağı tanıyan yaklaşımı, Vattimo'nun düşüncesinde en az Heidegger kadar önemli bir yere sahiptir (Vattimo, 2002: 303).

Vattimo, Batı metafiziği düşünce geleneğini postmodern ve nihilist bir perspektiften yeniden yorumlayan zayıf *düşünce* tarzını ortaya koyar ve Batı metafizik geleneğini, *güçlü düşünce* (il pensiero forte) olarak teşhis ederek, *zayıf düşünce* ile bu geleneği, Heidegger'den ödünç aldığı çarpıtma, bükme, kıvırma ve (hastalığından) kurtarma ya da iyileştirme biçiminde aşma anlamına gelen *Verwindung* kavramıyla yorumladığı zayıflama düşüncesini önerir. Vattimo, bu düşünceyi, belirli bir çağın tarihsel, kültürel ve politik durumunu devamlı biçimde yeniden yorumlayarak verilen bir yanıt olması anlamında, Foucault'dan aldığı bir ifadeyle *edimsellik ontolojisi* olarak kabul eder (Vattimo, 2009: 341).

Edimsellik aracılığıyla zayıflayan ontoloji bağlamında meseleyi inceleyen Santiago Zabala, Vattimo'nun yazılarında çoğunlukla Nietzsche ve Heidegger'i yorumlamasına rağmen, özellikle son dönem yazılarında Foucault'nun etkisinin de dikkate değer ölçüde var olduğunu söylemektedir. Foucault, *edimsellik ontolojisi* (ontologie de l'actualité) ifadesini, ilk kez 1983 yılında Collège de France'in bir seminerinde kullanmıştır. Zabala'nın tespit ettiği gibi; Foucault, daha sonraki yazılarında

başvurmaktan vazgeçtiği bu kavramı, ilk kullandığında "hakikat çözümlemesine" karşıt anlamda, eleştirel ontoloji yerine tarihsel ontolojiyi ifade etmek amacıyla geliştirmiştir. Burada tarihsellik vurgusu önem arz eder; zira bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde de görülebileceği gibi metafizik aynı zamanda tarihsel bir problemdir. Foucault'nun edimsellik ontolojisi ifadesini bırakıp tarihsel ontolojiyi incelemeye yönelmesinin sebebi ise; onun tarihselliğe daha yakın olmasından ileri gelmektedir. Zabala'nın Foucault'un kendi sözlerinden aktardığı gibi; o bu ontoloji ile metafiziği olanaklı hale getirmek amacında değildir (Zabala, 2009: 112-3). Foucault'nun bu tür bir motivasyonda bulunmamasının sebebi olarak, metafizik düşünce geleneğinin başından sonuna tarihdışı, edimsel olmayan varlık anlayışını temellendirdiği söylenebilir. Zabala, Vattimo'nun edimsellik ontolojisi ile yalnız metafiziğin aşılmasını gerçekleştirmediğini; aynı zamanda Heidegger'den aldığı olay (Ereignis) olarak Varlık anlayışını da uzlaştırdığını fark edebileceğimizi ifade eder. Eğer metafizik düşüncenin tuzağına düşmek istemiyorsak; Varlığı, olayı dışında sabit, değişmez bir yapı olarak kavramak yerine, Heidegger'in Varlığı hatırlama çağrısına en "güçlü" yanıt olarak edimsellik ontolojisini kabul edebiliriz (Zabala, 2009: 115).

İtalyan düşüncesinde edimsellik meselesi ile Vattimo'nun postmodern kültürde güçlü anlamıyla metafiziğin sona erdiği ya da zayıfladığı düşüncesinden hareketle edimsel ve tarihsel olan Varlığı yorumladığı nihilist hermeneutiği birbirinden tümüyle bağımsız değildir. Roberto Esposito'nun ifadesiyle İtalyan düşüncesi, içkinlik ve yaşamı merkeze alan yaklaşımların yaygın olduğu, sadece potansiyel bir halde değildir; bunun da ötesinde teoriyle pratiği aynı anda kendinde içeren *aktüel bir düşünce* (un pensiero in atto) olarak kabul edilebilir (Esposito, 2012: xi). Buna benzer bir ifadeyle Remo Bodei de, İtalyan düşüncesini, genel anlamda Avrupa felsefi ya da metafizik düşünce

geleneğinden farklı biçimde, diğer bir deyişle saf akıldan ziyade "katışık aklın"[27] (impure reason) bir felsefesi olarak değerlendirir. Bodei, bu düşüncenin soyut ve gerçeklikten kopuk olmadığını ve dünyanın koşullarını, noksanlıklarını ve olasılıklarını odağına yerleştirdiğini vurgular (Bodei, 2014: 97). Borradori'ye göre ise, Vattimo'nun zayıf düşüncesinin de dâhil olduğu çağdaş İtalyan düşüncesinin anti-rasyonalist motivasyonu bir açıdan, Vico'nun Descartes'ın (tarihdışı) *cogito* metafiziğine karşı geliştirdiği tarihselci düşünceye dayanmaktadır (Borradori, 1988: 7).

Vattimo'nun felsefesinin ana eksenini oluşturan *zayıf düşünce* kavramının, büyük ölçüde Nietzsche ve Heidegger'in beraber yorumlanması, hatta yer yer tartışmaya sokulması sonucunda ortaya çıktığı söylenebilir. Jean-François Lyotard'ın *Postmodern Durum*[28] başlıklı çalışması ile öncülüğünü yaptığı postmodern ya da postmetafizik bir düşüncenin biçimlendirdiği İtalyan felsefi ortamı, bu deneyimin Nietzshe ve Heidegger'in düşüncesiyle içsel bir bağı olduğuna inanan Vattimo'nun düşüncesini de etkilemiştir. Vattimo, Gadamer'in anlaşılabilen Varlığı bir dil olarak tanımlamasını olumlayarak, postmodernliği anlama çabamızda yardımcı olabilecek olan hermeneutiği bir *koiné* olarak kabul eder (Vattimo, 1988a: 399). Koiné, Antik Yunan dilinde "ortak" anlamına gelen bir sözcüktür. Bu ortaklık, bir dile ait farklı bölgelerde konuşulan iki ya da daha fazla lehçenin etkileşimi sonucu, onlardan ayrı olarak meydana gelen ortak bir dilin varlığını ifade eder. Çağdaş felsefede ortak bir dil olarak kabul edilen hermeneutik, yaşadığımız zamanın ve dünyanın tarihsel, kültürel ve politik koşullarını yorumlamamıza olanak tanır. Vattimo'nun hermeneutik düşüncesi, dünyaya ait tüm araştırma ve sorularımızı belirleyen ve bizi düşünmekten ve yorumlamaktan alıkoyan metafizik

[27] Bodei'nin "katışık akıl" (ragione impura) ifadesine ve İtalyan düşüncesi bağlamında yürüttüğü tartışmaya ancak İngilizce özeti itibariyle değinebiliyoruz. Yazının İtalyanca dilince tamamına ulaşmak için, bkz. Bodei, R. (2014). "La Differenza Italiana", Comunità ed Esilio. **Lo Sguardo: Rivista di Filosofia**, 97 (15), s. 97-105.

[28] Jean-François Lyotard, **The Postmodern Condition**, 1979, Manchester: Manchester University Press. Türkçesi için, bkz. **Postmodern Durum**, Çev. Ahmet Çiğdem, 2000, İstanbul: Vadi Yayınları.

kavrayışımızın zayıflatılmasına yönelir. Bu düşüncenin kaynağı ise, büyük ölçüde Vattimo'nun hermeneutiğini dayandırdığı Heidegger'in Batı metafiziği ve bu metafizik ile biçimlenen varlık tarihine getirdiği eleştirel yıkım teşebbüsüdür. Heidegger, Batı metafiziği eleştirisinde, *yıkım* (Destruktion), *söküm* (Abbau), *büküm* (Verwindung) ve *üstesinden gelme* (Uberwindung) terimlerini bir arada kullanır. Vattimo'nun yorumu, *Verwindung* terimini odağına yerleştirir ki buradaki aşma düşüncesi, Hegelci diyalektiğin *üstesinden gelme* (Aufhebung) kavramından farklıdır.[29] Çünkü diyalektikte tez ve anti-tezin mücadelesi sonucunda birinin diğerine üstün geldiği ya da diğerini ortadan kaldırdığı ve sentezde zayıf olanın güçlü olan tarafından olumsuzlandığı bir durum söz konusudur. Ayrıca üstesinden gelme, yalnız diyalektiğe özgü de değildir; Platon'dan modern felsefeye dek Batı metafiziği geleneğinin içsel mantığına ait bir düşünüş biçimidir. Postmodernlik de, Vattimocu anlamıyla, metafiziğin ve modernliğin *Verwindung*'u, bu düşüncenin alt edilmesi ya da üstesinden gelinmesi değil; gücünü yitireceği yönde bükülmesi ya da temelinin zayıflaması anlamına gelir. Postmodern durumun anlamlandırılması çabasının derininde ise, düşünmenin esasında zamansal ve tarihsel olduğu, düşünülerek aynı zamanda dönüştürülen deneyimin, içinde bulunulan zaman ve koşullar bağlamında yorumlandığı kabulü yatmaktadır.

Vattimo'nun yorumun ötesi olarak ifade ettiği düşünce, seksenli yıllarda postmodern Batı kültüründe bir *koiné,* yani ortak bir dil halin gelen hermeneutiğin nihilist çağrısına bir yanıt niteliğindedir. Yorumun ötesine geçmenin anlamı, yorumun sadece pasif bir etkinlik olmayışı; aksine dönüştürücü bir deneyimi içermesidir. Vattimo,

[29] Heidegger'in Batı metafiziği eleştirisini, Vattimo'dan farklı bir şekilde alımlayan Derrida, yıkım ve söküm anlamlarından yola çıkarak *yapısöküm* (déconstruction) kavramını geliştirmiştir. Bkz. J. Derrida, Jacques. **The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation**, (ed). Christie V. McDonald, çev. Peggy Kamuf. 1985, NewYork: Schocken, s. 86-87. Bu konuya, zayıf düşüncenin çağdaş felsefedeki konumunu araştırdığımız kısımda, Giovaanna Borradori'nin zayıf düşünceyi yapısökümden İtalyan bir kopuş olarak yorumladığı yazısından hareketle yeniden döneceğiz. Bkz. G. Borradori, "'Weak Thought' and Postmodernism: The Italian Departure from Deconstruction", 1987, **Social Text**, (18), s. 39-49.

Yorumun Ötesi[30] kitabında belirttiği gibi (Vattimo, 1997: 2) bu çağrıya kulak verirken; Nietzsche'nin yayınlanmamış notlarında bulunan şu sözlerini bir çıkış noktası olarak kabul eder: "Fenomenlerin önünde durup 'sadece olgular vardır' diyen pozitivizme karşı; diyebilirim ki: Hayır, kesinlikle olgular değildir var olan; fakat yalnız *yorumlar* vardır…" (Nietzsche, 1974: 458). Vattimo'nun izinden gittiği bu yoruma göre, Nietzsche'nin perspektivizmi, hermeneutiğin Heidegger'in atılmışlığı, başka bir ifadeyle ön-anlayışın radikal anlamda tarihsellikle ve sonlulukla uzlaştığı meselesiyle beraber, bugün hermeneutik *koiné*'nin asıl problemi olarak varlığını sürdürür. Hermeneutik, yalnızca hakikatin tarihselliğinin (ufuklarının) bir teorisi değil; fakat kendisi radikal anlamda tarihsel bir hakikattir. Bu nedenle, o kendini metafizik açıdan varoluşun, diğer tanımları arasında, tek bir nesnel hakikatin tanımı olarak düşünemez; fakat aslında sadece Heidegger'in *yazgı* (Ge-Schick) dediği bir gönderilmeye yanıt olarak düşünülebilir. Dahası, yanıt olarak bir yorumlama girişiminde bulunduğumuz varlığın metafizik olanına karşı hermeneutik bir kavrayışını tercih etmenin en dikkate değer örneğine Nietzsche'nin "Tanrı'nın ölümü"[31] ilanı ve "gerçek dünyanın bir masala dönüştüğü" iddiasında rastlarız. Nietzsche'nin bu ilanının, bu deneyime ortak edilmesi ise bizi *nihilizm* mefhumuna yaklaştırır. Metafiziğin aşılması meselesini odağına alan bu yorumlama biçimi, Vattimo'nun ifadesiyle, *zayıf düşünce* ile yani Varlığın tarihini bitimsiz bir zayıflama olayı ve bu olayı hatırlayıcı düşünce aracılığıyla yorumlama olarak değerlendirilir (Vattimo, 1997: 6-7).

Batı metafiziğinde Kant sonrası, Husserl, Heidegger ve Gadamer'e uzanan bir süreçte, özellikle Alman felsefesi epey etkili olmuştur. Vattimo da, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger ve Gadamer'in hermeneutik geleneğine daha yakındır; hatta bu

[30] Gianni Vattimo, **Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy**, Çev. David Webb, (1997), Cambridge: Polity Press.
[31] "Tanrı öldü" ifadesi, ilk kez Nietzsche'nin *Şen Bilim*'inin 125. aforizmasında karşımıza çıkar. Bkz. F. Nietzsche, **The Gay Science**, Çev. W. Kaufmann, 1974, New York: Vintage. s. 181.

geleneğe Nietzsche'yi de dâhil eder. Jean Grondin, geliştirdiği "zayıf düşünce" ve "olumlu nihilizm" anlayışıyla Vattimo'nun hermeneutiği latinleştirdiği, yani İtalyan bağlamına taşıdığı yorumunu getirmiştir (Grondin, 2005: 2). Bu açıdan, Vattimo'nun temelde nihilizm ve hermeneutiği uzlaştırarak yorumladığı söylenebilir. Grondin, hermeneutiği nihilizm olarak düşünme olanağını araştırır ve nihilizm, eğer *uygunluk* (adaequatio) anlamında hakikatin olmadığı düşüncesine dayanıyorsa, bu düşüncenin tartışmalı olduğunu düşünür. Grondin, ayrıca, Vattimo'nun nihilizmle uzlaştırmayı denediği hermeneutik geleneğine ait olan Gadamer'in postmodernizme ve nihilizme karşı olduğuna da dikkat çeker (Grondin, 2005: 4). Vattimo'nun Gadamer'i bu düşüncesinin dışında, hermeneutik akıl tartışmasında gelenekle diyalog içinde olma bağlamında yorumladığı dikkat çeker. Bunun bir nedeni, Gadamer'in düşünce geleneğine başvururken, Nietzsche'yi geri planda tutmasıdır. Oysa Vattimo'nun bir önemi de, bu düşünceleri birbirine yaklaştırması ve çağdaş hermeneutiğe Nietzscheci nihilist bir perspektifi dâhil ederken; aynı zamanda Gadamer'in de metafiziği ve modernliği yeniden yorumlama pratiğinde geri planda olduğu düşünülen konumunu öne getirmektir.

2.1.2. "Aklın Krizi": Zayıf Akıldan Zayıf Düşünceye

Vattimo, *zayıf düşünce* kavramını Aldo Gargani'nin 1979 yılında hazırladığı *Crisi delle regione* [Aklın Krizi] kitabına Carlo Augusto Viano'nun *La ragione, l' abbondanza e la credenza* [Akıl, Refah ve İnanç][32] başlığıyla yazdığı makalede kullandığı *zayıf akıl* (ragione debole) kavramından esinlenerek kuramsallaştırmıştır. Düşünür, bu sözü ilk kez *Dialettica e pensiero debole*[33] [Diyalektik ve Zayıf Düşünce] adıyla yazdığı bir yazısında

[32] Carlo Augusto Viano. "La ragione, l'abbondanza e la credenza", **Crisi della ragione: Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane**. (ed.) Aldo Gargani, 1979, Turin: Einaudi. s. 303–66. Bu makale İtalyanca'dan diğer herhangi bir dile çevrilmemiştir. Dolayısıyla bu makale ile ilgili bilgi, yalnızca ikincil kaynaklar ile sınırlıdır.

[33] Vattimo'nun bu yazısı, Pier Aldo Rovatti ile beraber 1983 yılında derlediği *Zayıf Düşünce* kitabında da bulunur. Bu derleme, aynı zamanda zayıf düşünce üzerine ilk kapsamlı çalışmadır. Vattimo, bu yazısında

kullanır (Vattimo, 2009: 341). Vattimo'nun aklın krizine neden olmakla eleştirdiği metafiziğin ve modernliğin sonu ilanı, 1980'lerde İtalya'da büyük tartışmaları beraberinde getirmiştir. Vattimo'nun 1983 yılında Pier Aldo Rovatti ile beraber yayınladığı ve zayıf düşünceye olumlayıcı ve eleştirel bir tutum benimseyen ve İtalyan düşünürlerini bir araya getirdiği *Zayıf Düşünce*[34] başlıklı derleme, bu tartışmalar için belirleyici önemdedir.[35]

Vattimo ve Rovatti'nin, *Zayıf Düşünce* antolojisinin İtalyanca önsözünde belirttikleri gibi[36], bugün felsefi tartışmanın yoğunlaştığı bir nokta vardır ki; bu da artık düşüncede tek, nihai ve normatif bir temelin olmadığıdır. 1960'lı yıllarda düşünürler, düşüncenin içinde bulunduğu krizle; yapısalcılık, fenomenoloji ve Marksizm yorumları etrafında metafizik düşünceye mesafe koymak suretiyle yüzleşmeyi denemiştir. Avrupa felsefesinde aklı ve hakikat anlayışını eleştiriye tabi tutan çeşitli düşünce stratejilerinin öne sürüldüğü ve İtalya'nın ise henüz faşizm sonrası irrasyonalizmin hayaletini kovmakla uğraştığı 1970'li yıllarda, ona göre düşünürler, aklın krizini çözmek isterken aslında aklı kurtarmaya çalışmışlardır. Vattimo ve Rovatti, bu dönemde metafiziksel temelin açıkça reddinin, genelleyici bir güç olarak aklın, sentez kapasitesini koruma girişimi ile dengelendiğini ifade etmiştir (Vattimo & Rovatti, 1995: 7-8).

Peter Carravetta, Viano ve Vattimo arasında zayıf akıldan zayıf düşünceye giden yolu araştırdığı yazısında, bu derlemenin yayınlandığı dönemde Platon'dan beri gelen metafizik düşüncedeki klasik aklın ve temelciliğin çağdaş İtalyan düşüncesi bağlamında

diyalektik, fark ve zayıf düşünceyi farklılıkları ve birbirini besleyen yönleriyle bir arada değerlendirir. Yazının tamamı için, bkz.; Gianni Vattimo, "Dialectics, Difference, Weak Thought", G. Vattimo & P. A. Rovatti (ed.), **Weak Thought**. (çev.) Peter Caravetta, 2012, Albany: SUNY Press.

[34] Rovatti, P. A. & Vattimo, G. (ed.). **Il Pensiero Debole**, 1983, Milano: Feltrinelli. Kitabın İngilizcesi için; bkz.: Vattimo, G. & Rovatti, P.A. (ed.). **Weak Thought.** Çev. P. Caravetta, 2012, New York: SUNY Press.

[35] *Alfabeta* dergisinin 1984-1985 yılları arası dokuz sayısında "Debole/forte" [Zayıf/güçlü] başlığıyla bu tartışmayı sürdüren yazılar yayınlanmıştır. Bu yazıların, çevirisi bulunmamaktadır. Yine *Aut aut* dergisinin 1984-1985 yılları arası sayılarında zayıf düşünceyi gündemine taşıyan ve tartışan yazılar mevcuttur. Bu yazıların ayrıntılı bir listesi için, bkz.; Rosso, S. (1988). **a.g.e.**, s. 91-92.

[36] [Kitabın İngilizce çevirisinde bu önsöz yer almamaktadır. İtalyanca önsözünün çevirisi ise bana aittir.]

bir eleştirisi olması bakımından 1980'li yıllarda dikkate değer bir tartışma ortamı yarattığını düşünmektedir. Zira o dönemde, daha önce de üzerinde durulduğu gibi tartışmalar metafizik bir düzlemden hayli uzaktır. Caravetta'nın dikkat çektiği gibi Gargani, derlemeye yazdığı girişte on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde bilimde yaşanan gelişmeler ve ortaya çıkan yeni fizik anlayışının, Platon'dan Kant'a uzanan geleneksel zaman ve mekân algılarını ve özcü düşünceyi altüst ettiğini ve aklın krizinin tam da bu dönemde başladığını ifade etmiştir. Caravetta, zayıf düşünceye esin veren Viano'nun yazısıyla beraber on dokuzuncu yüzyılın sonlarındaki tüm rasyonalizmlerde varsayılan, çevreleyici ve bütünleyici bir süreç içinde ortaya çıkan teknik-bilimsel bilginin sorgulanmaya başlandığına ve Viano'nun bu krize "temelsiz akıl" düşüncesiyle [kısmen] yanıt verdiğine dikkat çeker (Caravetta, 1988: 83-87).

2.1.3. Hermeneutik Temel'in Olanağı

Aklı farklı açılardan eleştiriye tabi tutan bu derleme ile zayıf düşünce arasındaki geçişin izleri açısından, Vattimo'nun 1980 yılında yazdığı "Yeni-rasyonalizmin Gölgesi: *Aklın Krizi* (Antolojisi) Üzerine Bir Not"[37] başlıklı eleştirel incelemesi merkezi önemdedir. Caravetta'nın vurguladığı gibi, Vattimo, bu yazısında aklın krizini problematize eden bu derlemenin yazarı düşünürlerin, klasik aklın metafiziği içinde tartışmaya devam ettiklerini ve bu tartışmalara verimli yanıtlar verebilecek olan hermeneutik tarihini göz ardı ettiklerini söylemektedir. Vattimo'ya göre bu yazarlar, *Temel*'in (Grund) dili problemini tartışmaya dâhil etmedikleri için söz konusu eleştirilerinde hermeneutik düşünürler olarak kabul edebileceğimiz Nietzsche, Heidegger, Gadamer ve Dilthey'a neredeyse hiç başvurmazlar. Caravetta, bu açıdan *Aklın*

[37] Bu yazıya, herhangi bir çevirisinin mevcut olmaması nedeniyle Caravetta'nın yazısındaki atıf ve yorumlar vasıtasıyla değinebiliyoruz. Vattimo, G. "L'ombra del neo-razionalismo. Note a Crisi della ragione", 1980, **Aut Aut Firenze**, (175-176), s. 19-26.

Krizi tartışmalarının bilimsel ve epistemolojik yapıların kesinsizliği ve değişebilirliği konusunu gündeme getirdiği yerde, *Zayıf Düşünce*'nin ontolojinin ve genel anlamda Batı metafiziği düşüncesinin sınırlarını ve ikilemlerini odağına yerleştirdiğini tespit eder (Caravetta, 1988: 95-98). Bu bağlamda, zayıf düşüncenin akıl ve yöntemleriyle ilişkili problemi epistemolojik düzlemden ontolojik düzleme taşıdığı, varlığı sabitleyen düşünceyi rehabilite ederek güçlü varsayımlarından kurtarmak ve "metafiziğin krizine", nihai çözümün tersine yorumlar çokluğu arasından olası bir yanıt mahiyetinde bir yorum getirmek için hermeneutik düşünceye başvurduğu söylenebilir. Vattimo, hermeneutik bir tavırla geliştirdiği zayıf ontoloji fikrini temelin *temelsizleştirilmesi* (sfondamento) düşüncesine dayandırır (Vattimo, 2012: 48). Zayıf düşünce, bu anlamda düşünce tarihinden geriye kalan izleri, içinde bulunduğumuz postmodern durumlarla yeniden anlama, yorumlama ve konumlandırma girişimidir. Bu açıdan bir temele bağlı kalmak yerine yaşadığımız, değişme halindeki ve olumsal deneyimi ve zamansallığı özgün biçimde anlamamıza olanak tanır. Bu yorumlama girişimi ise, Heidegger'in Varlığı düşünmenin onu varolanların temeli olarak kabul edip yorumlamaktan vazgeçmekle mümkün olduğu düşüncesinden bağımsız değildir (Heidegger, 2002a: 6).

Vattimo, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da[38] odağına aldığı ölüme doğru varlık değerlendirmesi ile birlikte incelendiğinde (Kantçı anlamda) transandantal olmayanı imleyen temellendirme/temelsizleştirme mefhumunun "güçlü" metafizik bir anlam içermediği üzerine düşünmek gerektiğini vurgular. Ona göre bir oksimoron gibi görünen temellendirme kavramıyla kastedilen, varılacak herhangi bir sabit noktaya gönderimde bulunmayan hermeneutik bir temellendirmedir. Burada Varlık, metafizik geleneğinde sahip olduğu anlamın dışında bir çağrışım kazanır. Bu çağrışım ise Vattimo'nun "düşüş ontolojisi" dediği şeyi ifade eder. Hermeneutik temellendirme, Vattimo'nun tespitine

[38] *Varlık ve Zaman*'ın orijinal metni için, bkz.; Heidegger, M., **Sein und Zeit,** 1927, Halle: M. Niemeyer. İngilizcesi için, bkz.; **Being and Time**. 1962. Çev. John Macquarrie & E. Robinson. New York: Harper.

göre, Heidegger'den önce Nietzsche'de hâlihazırda mevcuttur. *Gezgin ve Gölgesi*'nin (The Wanderer and His Shadow) *Bir Ayrılıktaki Sahtelik* (An Affectation upon Departure) başlıklı aforizmasında, Nietzsche bizi bir gruba ya da öğretiye bağlı kılan bilginin katı (başka bir ifadeyle "güçlü") bir gerekçesinin bulunmadığını, dolayısıyla bu öğretiden ayrılırken de bu yönde göstermelik bir tavra sahip olmamamız gerektiğini söyler (Nietzsche, 2012: 194). Vattimo'ya göre bu aforizma, ancak Nietzsche'nin "Tanrı öldü" ilanı ile birlikte derinden anlaşılabilir (Vattimo, 1988b: 69).

Vattimo, zayıf düşünce üzerine yazdığı erken bir yazısında[39] kavramın *diyalektik* ve *fark* mefhumları ile olan ilişkisini de masaya yatırır. Bu mefhumlarla ilişkisi bağlamında bu kavramın bir üstesinden gelme değil; fakat daha çok Vattimo'nun Heideggerci bir terim olan ve daha önce de değindiğimiz üzere farklı anlamlara gelmekle beraber buradaki bağlamı itibariyle dönüştürerek aşma, derin düşünme anlamında başvurduğu *Verwindung* kavramı ile açıkladığı bir ilişkidir. Vattimo'ya göre diyalektik ve fark, zayıf düşünceye, tamamına ermiş olmak yerine Heidegger'in, *gönderilme* (schicken) ve *yazgı* (Geschick) düşüncesiyle bağlantılı olarak yorumladığı *Gewesenes* ya da tamamlanmamış (sürekli hatırlanmaya ve yorumlanmaya açık) olayı anlamında diyalektiğin ve farkın bitimsizce deneyimlendiği bir geçmiş inşa eder. Bunun anlamı şudur ki, atılmış ve bir başlangıçtan yoksun halde, başka bir ifadeyle sadece *hermeneutik bir temeli* olan varlığımızda düşünmeye başladığımız her an yazgısal olarak –saf değil; aksine katışık olan– tarihsel ve kültürel koşullarımız içinde diyalektik ve farkı deneyimleriz (Vattimo, 2012: 39-40).

Verwindung terimini daha iyi anlamak için, Vattimo'nun da eleştirmeksizin kabul ettiği ve yorumladığı Heidegger'in *Holzwege*'nin yanı sıra *Özdeşlik ve Fark*'ın *Özdeşlik İlkesi* bölümünde yüklediği anlamlara bakabiliriz. Heidegger, *Özdeşlik İlkesi* bölümünde,

[39] Vattimo'nun bu yazısı, ilk olarak daha önce adı geçen kaynaklarda, kendi dilinde 1983 yılında Pier Aldo Rovatti ile derledikleri *Zayıf Düşünce* antolojisinde yayınlanmış; ardından 2012 yılında aynı antoloji içinde İngilizceye çevrilmiştir. Yazı, aynı zamanda zayıf düşüncenin başlıca ilkelerinin bir çerçevesini verir.

A=A olarak bilinen formülün ne söylediği üzerinde durmaktadır. Heidegger, bu formülde bir aynılık değil; fakat bir eşitliğin söz konusu olduğuna dikkat çekmektedir. Ancak bu formülün, asıl söylemek istediği, her A'nın kendisinin aynı olması gerçeğini örtmektedir. Heidegger'e göre bunun anlamı, kendisi ile birlikte her A'nın kendisi, kendisinin aynısıdır. Peki, bu 'ile' ne anlatır bize? Bu, aynılıkta bir bağlantı ve birlikte birleşmeyi imleyen bir anlamı içerir. Özdeşliğin Batı düşüncesi tarihi boyunca bu birlik niteliğinde belirmesi bu yüzdendir. Heidegger, asıl formülün 'A ist A' yani 'A, A'dır' demek olduğunu, burada kendi kendisi ile birlikte kendisinin aynısı olarak bir varolanın durduğunu söylemektedir. Bu açıdan, özdeşlik ilkesi varolanın varlığından söz etmektedir. Bu da her varolan olarak varolanın özdeşlik ile yani kendi kendisinin birliğiyle ilgili olmasıdır. Özdeşlik ilkesinin asıl söylemek istediği burada açığa çıkar: yani bütün Batı-Avrupa düşüncesinde yerleşik bulunan, varolanın varlığında özdeşliğin birliğini kabul eden düşünme biçimidir (Heidegger, 1969a: 26). Bu düşünce, varlığın ve düşünmenin de birliğine, aynılığına işaret etmektedir. Başka bir ifadeyle, varlık ve düşünme aynı olana aittir. Parmenides'in düşüncesinde açığa çıkan özdeşlik fikri, varlığın bir özdeşlik tarafından, bu özdeşliğin bir özniteliği olarak belirlenirken; daha sonraki metafizik düşünüşte ortaya çıkan özdeşlik anlayışı varlığın içindeki bir nitelik olarak anlam kazanır. Heidegger'e göre ise, bunun yerine düşünmenin insana has bir özellik olması nedeniyle, varlık ve düşünme arasında birlikte-ait-olma üzerine düşünmemiz gerekmektedir. Geleneksel düşünce, insan ve varlık arasında birlikte var olma ilişkisi kurar. Heidegger ise, bu ilişkide birbirine ait olmanın söz konusu olup olmadığını sorgulamaktadır. İnsan, ontik anlamda tüm diğer varolanlar gibi varlığa aittir. Ancak insanın diğer varolanlardan farklı olarak kendi varlığının anlamı üzerine düşünebilme özelliği, onun Varlıkla farklı bir ilişki kurmasına olanak tanır. İnsan, Varlığa kulak verdiği ölçüde onu gizlenmişliğinden açığa çıkarır ve onun cisimleşmesini ya da olagelmesini sağlar. Heidegger, bu anlamda insan ve varlığın birbirine ait olduğunu

söylemektedir. Heidegger, bu birlikte var olmanın temsilci ve temelci düşünme nedeniyle yanlış anlaşıldığını düşünür. Bu düşünüşte varlık, metafizik düşünme geleneği boyunca daima her bir varolan için varolanın dayandığı temel olarak yorumlanmıştır. Heidegger'de ise bir temelsizliğe değil, varlığa ait olmaya adım atılmaktadır. Varlık da zaten, bizimle varlık sürebilir ve vücut bulabilir, yani bize aittir (Heidegger, 1969a: 31-32).

Vattimo'nun zayıf düşünce ile farklı biçimde bağlantılandırdığı diyalektik, Avrupa düşüncesinin gündemine paralel biçimde çağdaş İtalyan düşüncesi tartışmalarının da odağında bulunur. Vattimo ise, diyalektiği değerlendirirken daha çok Jean-Paul Sartre'ın "diyalektik akıl eleştirisine"[40] başvurur. Düşünürün dikkat çektiği gibi, Sartre diyalektiği, Hegelci anlamı itibariyle bütünlük ve yeniden kendinin kılma (reappropriation) kavramlarıyla beraber ele alır. Sartre, bunu yaparken Marks'ı ve onun Hegel'in idealist özelliklerine dair eleştirisini dikkate alır. Vattimo'ya göre Sartre'ın eleştirisi, çalışmasının adından da anlayabileceğimiz gibi diyalektiğin Kantçı anlamda bir eleştirisidir. Her ne kadar Vattimo açısından çeşitli problemleri içerse de, Sartre'ın diyalektik probleme çözümü şudur: edimsel anlamda tümüyle kendinin kılınmış bilgi, kendini yalnız teori ve pratiğin bir bütün olduğu ve bireyin bakışının diğerleriyle denk düştüğü "kaynaşmış, eylem halindeki devrimci grubun" bilinçliliğinde gerçekleştirir (Vattimo, 2012: 41). Vattimo'nun diyalektiği yorumlamak için başvurduğu bir başka düşünce, Walter Benjamin'in "felsefe tarihi üzerine tezlerinde" öne sürdüğü düşüncesidir. Benjamin, açık biçimde Niezsche'nin ikinci "zamana aykırı düşüncelerini"[41] ima ederek homojen, ilerlemeci ve doğrusal bir süreç olarak tarihsel

[40] *Diyalektik Aklın Eleştirisi* (Fransızca: Critique de la raison dialectique), Sartre'ın daha önce varoluşçuluk ile iç içe yorumladığı Marksizmi daha da geliştirerek 1960 yılında yazdığı iki ciltlik bir kitabıdır. Jean-Paul Sartre, **Critique of Dialectical Reason Volume 1: Theory of Practical Ensembles** ve **Volume 2: The Intelligibility of History**. Çev. Alan Sheridan-Smith & Quintin Hoare, 1991, London: Verso.

[41] *Zamana Aykırı Düşünceler* (Almanca: Unzeitgemässe Betrachtungen), Nietzsche'nin 1873-1876 yılları arasında yazdığı yazılarından oluşan dört kitabının genel adıdır. Bu kitapların ikincisi geleneksel tarih anlayışının bir eleştirisine ve tarihin, yaşam için yararı ve zararına göre kullanımına odaklanır. F. Nietzsche, **Nietzsche: Untimely Meditations**, 1997, Cambridge: Cambridge University Press.

zaman fikrine eleştiriler getirir. Benjaminci bir perspektiften devrim, bizi dışlayıcı bir karakterdeki efendilerin kültürüne ait olan geçmişten kurtarabilir. Bu kefaret ya da kurtuluş, ancak burjuva tarihselciliğinin görüşünden farklı bir bakış açısından mümkün olabilir. Adorno'nun "bütün olanın yanlış olduğu" fikrinden de beslenen bu düşünce, diyalektiğin içine düştüğü krizi de yeniden yorumlamayı sağlar. Hatta Vattimo, bu düşünürlerin diyalektiğin dağılışının ya da çözülüşünün düşünürleri olduğunu düşünür. Bu düşüncelerin ortak noktası, Hegelci anlamda diyalektiği, Marksçı eleştirel perspektiften değerlendirmeleri, bizi varlığın ve hakikatin bir aynılık ve bütünlük olarak varsayıldığı metafiziğin tuzağına düşmekten kurtarma gücünü kendilerinde taşımalarıdır. Fark düşüncesinin, bu tartışmaya tam da bu noktada eklemlendiği söylenebilir. Bu süreçte Heidegger'in ontolojik fark düşüncesi devreye girer. Çünkü Vattimo diyalektik düşüncenin sahip olduğu metafizik riskten ancak Heidegger'in Varlık sorusunun radikal geri kazanımı ile metafizik eleştirisi bağlantılandırıldığı takdirde kaçınılabileceğine inanır (Vattimo, 2012: 42-4). Heidegger, diğer düşünürlerde olduğu gibi Kantçı ya da Hegel-Marks çizgisinde bir çözüm getirmez; bunun yerine onun özellikle *Özdeşlik ve Ayrım*'da[42] üzerinde durduğu biçimde metafiziğin Varlığı durağanlık ve sonsuzluk içinde ve mevcudiyet halinde (ousia) anladığı, başka bir ifadeyle Varlık ile varolanlar arasındaki ontolojik farkı unuttuğunu düşündüğü söylenebilir. Dolayısıyla biz Varlığı ancak tarihsel-kültürel olagelme biçiminde düşündüğümüz zaman varolanlardan ayırt edebiliriz. Heidegger, böylece atılmışlık ile yorumladığı Dasein ontolojisi aracılığıyla Platon'dan beri gelen Varlığın ontolojik farkını hatırlayıcı düşünme yoluyla unutulmuşluğundan kurtarmayı önerir ve Descartes'ın *cogito*'su ile Kant'ın *sentetik a priori yargı* ile temellendirdiği düşüncesinde farklı biçimlerde gördüğümüz zamandışı anlayışı zamansallığa davet eder. Vattimo'nun ontolojik farkı alımlama biçimiyle ifade edersek;

[42] *Özdeşlik ve Ayrım* (Almanca: Identität und Differenz), Heidegger'in 1957 yılında verdiği "Özdeşlik İlkesi" ve "Metafiziğin Ontoteolojik Kurulumu" başlıklı az bilinen iki seminerinden derlenen bir kitaptır. M. Heidegger, **Identity and Difference**, Çev. John Stambaugh, (1969a), New York: Harper & Row.

Varlık, Nietzsche'nin (tüm değerlerin kendisine bağlı olduğu en yüksek değer olarak) Tanrı'nın ölümü ilanında metafizik tarihi boyunca kendisine yüklenen güçlü özelliklerinden soyunmaya başlar ve Heidegger'in metafizik eleştirisiyle beraber yeni bir ontolojinin varlığında zayıflama ve düşüş sürecine girer. Nietzsche'nin ilanında kastedilen anlam, Tanrı'nın ontolojik anlamda var olmayışı değildir; daha çok onun tüm bilgi ve değerlerimizin temeline yerleştirilen değişmez, sabit bir varlık olarak ontoteolojik anlamı yerinden edilir. Böylece farkı deneyimleyebileceğimiz bir bakışa yöneliriz. Heidegger'in bu eleştiriye katıldığı nokta ise, Varlığın bir temel olarak geride bırakılması gerektiği; onunla mevcudiyet ile değil bir hatırlama, iyileşme ve yeniden düşünme (Andenken) girişimi yoluyla bağlantı kurulmasıdır (Vattimo, 2012: 47).

Vattimo, temel tartışmasında diyalektikle ayrılmaz biçimde yorumladığı *fark* kavramına dair araştırmasında Batı metafiziğini yıkıma uğratma girişimini gerçekleştiren Heidegger'in "temelsiz düşüncesini" odağına alır. Bu yorumda felsefenin bir temeli olacağı düşüncesini yerinden eden Heidegger ile Wittgenstein'ın (özellikle ikinci döneminde geliştirdiği) düşünceleri birbirine bağlantılı olarak düşünülmektedir (Vattimo, 1993: 110). Bu yoruma göre ontolojik farkı hatırlamak, bir temel olarak anlaşılan Varlığı yeniden düşünmenin bir vasıtasıdır. Vattimo'nun da gösterdiği gibi, Heidegger'in *Metafiziğin Aşılması*[43] başlığını taşıyan yazısında *Uberwindung* ile *Verwindung* kavramı arasındaki fark eşliğinde metafiziğin gerçekte hiçbir zaman bir kanaat ya da bir fikir gibi tam anlamıyla aşılamayacağı ile yüz yüze geliriz. Metafizik, bu anlamda unutulmuş olan ontolojik farkın hatırlanması ve *Verwindung* ile yani uzun bir iyileştirme ve yeniden düşünme süreciyle aşılabilir (Vattimo, 1993: 113).

[43] M. Heidegger, "Overcoming Metaphysics", **The End of Philosophy**, Çev. Joan Stambaugh, 2003a, New York: Harper & Row Publishers. s. 84-110.

Vattimo'nun *hermeneutik temel* ile neye işaret ettiğini anlayabilmek adına onun Heidegger'in Varlık düşüncesini bir düşüş ontolojisi olarak yorumladığı yazısına[44] başvurabiliriz. Heidegger'in, Batının bir *Abendland* (Akşam Ülkesi) olduğuna dair düşüncesi, ontolojik açıdan Varlığın günbatımı ve unutuluşu olarak yorumlanabilir. Kimi yorumcular bu düşünceyle metafiziğin sonunu ve Varlığın hiç dönmeyeceğini ilan ederken, kimileri de bu sözü bir dönüşü ima ettiği şeklinde yorumlamıştır. Vattimo'ya göre bu yorumların hepsine olanak veren şey, Heidegger'in metafizik ve Varlık ile ilgili düşüncelerinin çok anlamlılık içeren bir karakterde olmasıdır. Vattimo ise, Heidegger'in düşüncesine getirdiği yorum itibariyle metafiziğin, Varlığın yazgısı olduğunu düşünmektedir. Ona göre Heidegger'in düşüncesinde, sadece Batı düşünce geleneğinin daima ona yüklediği tüm *güçlü* özelliklerle anlaşılmış olan Varlığın mevcudiyetine dayalı bir tanımın olumsuzlanması değil; ayrıca olası bir "olumlu" Varlık kavramının öncülleri ve öğeleri bulunabilir (Vattimo, 1988b: 64). Vattimo, Heidegger'in Varlık düşüncesinin, geleneksel anlamda belirli bir *temel* (Grund), neden ya da ilkenin geride bırakılmasından yola çıkması ve hatırlayıcı düşünceye doğru hareket etmesi nedeniyle bir *düşüş ontolojisi* olabileceğini düşünür. Vattimo'yu etkileyen, Heidegger'de Kantçı transendantal anlamda kurucu bir temelden tümüyle farklı, Varlığın artık zayıf ve güçsüzleşmiş olduğu için geleneksel metafizikte içerilen anlamı itibariyle temel özelliğini yitirdiği, hatta sabit bir yapının aksine içinde kendimizi devamlı mülksüzleşmiş ve herhangi bir merkezden yoksun bulduğumuz bir hareketin söz konusu olduğu bir anlayış sunmasıdır. Bu düşünce ile Vattimo'nun dikkat çektiği gibi, Heidegger'in Dasein'ının varoluş biçimiyle

[44] Vattimo, düşüş ontolojisi üzerine, erken bir çalışması, "Öznenin Ötesinde: Nietzsche, Heidegger ve Hermeneutik" içinde bulunan *Verso un'ontologia del declino* başlıklı yazısında düşünmektedir. G. Vattimo, "Verso un'ontologia del declino", **Al di là del soggetto: Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica**, 1981, Milan: Feltrinelli, s. 51-75. Daha sonra, bu yazı Giovanna Borradori'nin İtalyan düşüncesi üzerine hazırladığı derlemede çevrilmiştir. Bkz.: G. Vattimo, "Toward an Ontology of Decline", Çev. Barbara Spackman, **Recoding Metaphysics: The New Italian Philosophy**, Giovanna Borradori (ed.), (1988b), Evanston: Northwestern University Press. s. 63-75.

Nietzsche'nin *Güç İstenci*'nde[45] "bir merkezden X'e doğru ilerleyen insan" olarak Kopernik'ten aldığı bir ifadeyle tanımladığı nihilizminde de karşılaşırız. Bununla beraber, Vattimo, nihilizme Hedeigger'in eleştirel tutumundan ziyade, Nietzsche'nin olumlayıcı bakış açısıyla yaklaşır. Bu açıdan, nihilizm, aşılması gereken bir durumdan ziyade deneyimlenebilecek tek olası varoluş yoludur (Vattimo, 1988b: 65-6). Vattimo, *Varlık ve Zaman*'da[46] (Sein und Zeit) temellendirme/temelsizleştirme bağının, sadece ölüme doğru varlığın iki anlamlılığında kendini dışavurmadığını; aynı zamanda transendantal olmadığı için metafizik anlamda da "güçlü" olmayan yeni bir temel anlayışına yol açtığını söylemektedir. Kulağa bir paradoks gibi gelen bu durum, *hermeneutik temel* olarak tanımlanır. Çünkü bu temel, tam da "düşüş ontolojisinin" ifade ettiği gibi metafizik geleneğine tümüyle yabancı bir anlamda işlev görür. Vattimo, hermeneutik temelin, her iki düşünür de nihilizmin ufkunda düşündüklerinden dolayı Heidegger'den önce Nietzsche'de bulunabileceğini belirtmektedir. Nietzsche, daha önce de değindiğimiz *Gezgin ile Gölgesi*'nin 82. aforizmasında[47] bir bilginin kabul edilmesi ya da terk edilmesinin, başka bir deyişle geçerlilik ve değerinin sağlam temelleri olup olmadığı meselesine şüpheyle yaklaşmıştır (Vattimo, 1988b: 69-70).

[45] *Güç İstenci* (Almanca: Wille zur Macht), Nietzsche'nin nihilizm, metafizik, ahlakilik ve güç istenci kavramı üzerine yayınlanmamış notlarından, ölümünden sonra kız kardeşi tarafından derlenen kitabıdır. Bu nedenle, bu kitaptaki düşüncelerin, tümüyle Nietzsche'ye ait olup olmadığı konusunun bugün bile tartışmalı olduğu belirtilmelidir.

[46] M. Heidegger, **Being and Time**, Çev. John Macquarrie & Edward Robinson,1962, New York: Harper.

[47] "*An affectation on departing*. - He who wants to desert a party or a religion believes it is incumbent upon him to refute it. But this is a very arrogant notion. All that is needed is that he should be clear as to the nature of the bonds that formerly tied him to this party or religion and to the fact that they no longer do so; that he should understand what kind of outlook impelled him to them and that it now impels him elsewhere. We did not attach ourself to this party or religion on strictly rational grounds: we ought not to affect to have done so when we leave it." F. Nietzsche, **Nietzsche: Human, all too Human: A Book for Free Spirits**, 1996, Cambridge University Press. s. 330.

2.2. Nietzsche ve Heidegger ile Metafizikten Hermeneutiğe Geçiş

Vattimo, Nietzsche'nin *sonsuz dönüş* (ewige Wiederkehr/Wiederkunft) fikrinin, hem düşünürün Batı metafiziğine eleştirel yaklaşımının bir sonucu hem de hermeneutik bir anlayışın olanağı olarak değerlendirilebileceğini ifade eder. Vattimo'ya göre Nietzsche'nin düşüncesi, Sokrates öncesi felsefeye olumlu anlamda bir geri dönüş mahiyeti taşır. Bununla birlikte bu konuyla ilişkili Heideggerci Nietzsche yorumları da ortaya çıkmıştır. Sonsuz dönüş, bu yorumda evrenbilimsel ve ahlaki anlamları olan birincil bir önem arz eder (Vattimo, 2005: 18-9). Nietzsche'nin karmaşık, çift karakterli bu kavramı, ilk olarak *Şen Bilim* (La gaia scienza) yapıtının o zamanlarda henüz basılmamış olan ve *En Ağır Yük* (341. aforizma) başlığını taşıyan şu bölümünde karşımıza çıkar ve Nietzsche, burada bir şeytanın kulağımıza şu sözleri fısıldadığını varsaymamızı söyler:

> Yaşadığın ve şu an yaşamakta olduğun bu hayatı, tekrar ve sayısız kez yeniden yaşayacaksın; içinde yeni hiçbir şeyin olmayacak ve her acı, sevinç, düşünce ve iç çekiş, özetle tarif edilemez biçimde büyük küçük ne varsa her şey sana geri dönmek zorunda kalacak, tümü aynı silsile ve sırada.[48]

Nietzsche'nin şeytanın bu çağrısını neşeyle karşılayan kişiye yanıtı ise; bu düşüncenin onu her eyleminde en ağır yükle ama yaşamını yeniden yaşamayı isteyeceği biçimde "yorumlayacağı" ve dönüştüreceğidir (Nietzsche, 1974: 273). Bu anlayış, zamansallık probleminin bir çözümü olarak *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün[49] de merkezi temalarından biridir. Bu anlayışta, *üst insanla* (Übermensch) birlikte şekillenen insanın kendi zamansallığında deneyimlediği düşünmede sorumluluk alıcı konumu söz konusu

[48] "*The greatest weight* - What, if some day or night a demon were to steal after you into your loneliest loneliness and say to you: 'This life as you now live it and have lived it, you will have to live once more and innumerable times more; and there will be nothing new in it, but every pain and every joy and every thought and sigh and everything unutterably small or great in your life will have to return to you, all in the same succession and sequence –even this spider and this moonlight between the trees, and even this moment and I myself. The eternal hourglass of existence is turned upside down again and again, and you with it, speck of dust!'" Parçadan ilgili kısmın çevirisi ve dolayısıyla ortaya çıkabilecek yanlış anlamlar tümüyle bana aittir. F. Nietzsche**, a.g.e.**, 1974, s. 273.

[49] F. Nietzsche, **Thus Spoke Zarathustra: A Book for Everyone and Nobody**, 2008, Oxford: Oxford University Press.

edilir. Vattimo'ya göre zaman, burada epistemolojik ya da metafizik anlamıyla değil; Herakleitosçu bir bakış açısından varoluşçu anlamıyla değerlendirilir. Doğrusal zaman anlayışını kabul eden metafizik düşüncede ise temelin kesinliği, bizi zamanı asli biçimde deneyimlemekten, düşünmekten ve dolayısıyla da hem kendimizi hem de tarihi yeniden yaratmaktan alıkoyar (Vattimo, 2005: 19). Vattimo, Nietzsche'nin, kendine özgü bir felsefi eğilim ve pratik olarak ontolojik bir bakış açısıyla derinleştirdiği farklılığı zamansallık içinde durmaksızın deneyimleyen düşüncesinin, çağdaş hermeneutiğin doğmasında ve gelişmesinde büyük bir payı olduğunu düşünmektedir. Hatta öyle ki, Vattimo, Nietzsche'yi çağdaş felsefe tarihine yerleştirmenin tek olası yolunun onu ontolojik hermeneutik "okulu"na ait kabul etmek olduğu iddiasında bulunur. Çağdaş felsefede ontolojik hermeneutik, ona göre, insan varlığının temel çizgisi ve geleneksel metafiziğin eleştirilmesi ve yıkılması için yorumlama fenomenini ana konusu olarak alan felsefe akımı olarak belirmektedir (Vattimo, 2005: 98-9).

Nietzsche'nin hem metafiziğin radikal eleştirisinin hem de ontolojik hermeneutiğin başlangıcı olarak konumlandırılması, çağdaş düşünceyi de derinden etkilemiştir. Vattimo, Nietzsche'ye dair yorumların iki hat üzerinde ilerlediğini düşünmektedir. Bu hatlardan biri, Fransız düşünürlerinin benimsediği ve güç ile vitalizm çerçevesinde geliştirilen yaklaşımlardan oluşur. Diğer hat ise, Heidegger'in başını çektiği ve Nietzsche'yi ağırlıklı olarak güç isteminin ve tekniğin filozofu olarak sunan yorumdur. Bu yorum, eleştirel bir tutum olarak değerlendirilebilirse de, Heidegger'in Batı metafiziği eleştirisi, onun Nietzsche eleştirisi ile beraber dikkate alınmaksızın tam anlamıyla açımlanamaz. Çünkü onun metafiziği yıkım projesi, Nietzsche'nin yarım ya da tamamlanmamış halde bıraktığı faaliyetin baştan sona yeniden gözden geçirilmesi ve tamamlanması olarak yorumlanabilir. Heidegger'e göre, Nietzsche Batı metafiziğini sona erdirir; çünkü çağdaş tekniğe koşulsuz güç istemi olarak bakar. Bilindiği gibi, Heidegger Nietzsche'yi metafizik düşünce geleneğinin dışında tutmaz; hatta denebilir ki Nietzsche

Batı metafiziği düşüncesinin tamamlandığı ve sona erdiği zirve noktası olarak, başka bir ifadeyle "son metafizik düşünürü" olarak konumlandırılır (Heidegger, 1991: 8). Vattimo, bu ayrımın hermeneutik perspektifin merkezinde yer alan metafiziğin aşılması sorunuyla bağlantılı olduğunu düşünmektedir. Dahası Nietzsche'yi vitalist olarak yorumlayan Fransız düşünürleri, onun en "metafizik" yönü olan sonsuz dönüş fikrini, varlığın özü olduğu yorumuyla fazla ciddiye alırken; Heidegger'in temsil ettiği teknik yorum ise, onu bütün dünyayı teknik aracılığıyla planlamak ve düzenlemek, bu yolla dünyaya egemen olmak isteyen bir özne olarak konumlandırır. Vattimo'ya daha makul görünen Heidegger'in eleştirilerinin de katı olduğu söylenebilir; onun önerisine göre Nietzsche'yi metafizikçi olarak konumlandırmak yerine, "sanat olarak güç istemi" bakımından Nietzsche'nin son dönem yazılarına bakmak gerekir. Ayrıca Vattimo, Nietzsche'yi hermeneutik düşünce geleneğine dâhil etmenin, nihilizmle ilişki kurulabilecek bir sonucu da doğurduğunu düşünmektedir. Nitekim Heidegger de (1991: 41), Nietzsche üzerine derslerinin *Avrupa Nihilizmi* bölümünde Nietzsche'nin metafizikle, anti-metafizik bir perspektiften kurduğu ilişkisini aydınlatma girişiminin öncelikle onun "yüce değerlerin tümünün değersizleştirilmesi" anlamında Tanrı'nın ölümü ilanıyla ifade ettiği nihilizm düşüncesini değerlendirmekten geçtiğini düşünür (Vattimo, 2005: 101-103).

Vattimo'ya göre bugün Nietzsche'nin düşüncesinin olası güncelliği üzerine tartışmaların büyük bölümünün temelinde, onun Heidegger'in eleştirisinde kaynağını bulan Platonculuğu, yani Batı metafiziğini (Platon'un belirlediği ve bugüne dek hâkimiyetini sürdüren ikili karşıtlıklara dayalı düşünceyi, yani duyulur-düşünülür olan, görünüş-gerçeklik vb. ayrımları) tersine çevirmesindeki gücü yatmaktadır. Vattimo, Nietzsche'nin bu yaklaşımında sözü edilen ikili karşıtlıkları olduğu gibi bırakmayan; onları temelleri itibariyle ele alan ve köklü biçimde onlara karşı çıkan içsel bir tersine çevirme anlamının bulunduğuna inanır. Vattimo, Nietzsche'yi metafizik bağlamında yorumlarken, Heidegger'in Nietzsche yorumunda Platonculuğun "evrilmesi"

(Umkehrung) kavramını gündeme getirir ve onun "metafiziğin aşılması" konusundaki eleştirilerini göz önünde bulundurur (Vattimo, 2005: 125). Heidegger, *Nietzsche* kitabının üçüncü cildini "bilgi ve metafizik olarak güç istenci" incelemesine ayırmıştır. Ona göre, Nietzsche'nin düşüncesi de Platon'dan beri gelen metafizik düşünceye aittir. Hatta Heidegger'e bakılırsa; "güç istemi", "nihilizm", "aynının sonsuz dönüşü", "üstinsan" ve "adalet", varolanların özünü, tarihini, bütünlük olarak varlığını ifade etmek için kullanılan ve Nietzsche metafiziğini karakterize eden kavramlardır. Nietzsche de, ona göre, varolanların Varlığını düşünmeye dayalı Batı metafiziği düşünce geleneğinin dışına çıkmamıştır. Çünkü Heidegger'e göre aslolan ve Nietzsche'nin düşüncesinde bulunmayan şey, Varlığın anlamı sorusudur (Heidegger, 1991: 189). Bununla beraber, Heidegger'in Nietzsche eleştirisine rağmen Vattimo'nun bu iki düşünürü birbirinden uzak görmemesinin bir nedeni de, Nietzsche'nin tüm bu kavramlarıyla yıkma girişiminde bulunduğu temelci düşüncenin, Heidegger'in *atılmışlık* deneyimiyle karakterize ettiği *Dasein* mefhumuyla benzer motivasyonları paylaşması, başka bir deyişle Nietzsche'ninkine benzer bir temelcilik karşıtı anlayıştan yola çıkması olduğunu düşünmesidir.

2.2.1. Vattimo'nun Nietzsche ve Heidegger ile Nihilizm Tartışması

Vattimo, metafiziğin aşılması problemi ile nihilizmi bağlantılı bulduğundan dolayı öncelikle Nietzsche'deki nihilizmin aktif ve pasif iki anlamı üzerinde durmaktadır. Bu ayrımdan yola çıkarak aktif nihilizmin, metafizik düşüncenin şiddetinden kurtulma ve en üst değerin alt edilmesine çağrıyla son noktasına ulaşan bir olumsuzlama yoluyla kendi değerlerini ve yorumlarını yaratma gücünü içerdiği söylenebilir. Vattimo, Nietzsche'nin nihilizminin bir yönüyle edilgin ya da pasif olduğu ve bu yüzden bir "zayıf ontoloji" olarak yorumlanabileceğini düşünmektedir. Çünkü ona göre, eğer aktif nihilizmin;

yaşamı, gücü, güç istencini Platon'un *ontos on* (gerçek varlıklar) fikri yerine geçecek yeni bir metafiziğe düşmekten kaçınması isteniyorsa, varlığın "yitip gitmesi", varlığın "temel" niteliğinden feragat etmesi, güçsüzleşme öğretisi olarak yorumlaması gerekir. Heidegger'in yorumuyla nihilizm ise, Nietzsche'nin dâhil olduğu, "varlıktan artık geriye hiçbir şeyin kalmadığı" bir süreçtir. Vattimo, bu açıdan nihilizmi kurtuluş olarak gören Nietzscheci anlayışa yakın dururken; onu Heideggerci bir bakış açısıyla yorumlamaya devam eder (Vattimo, 2005: 174). Vattimo, Heidegger'in tarihsel-ontolojik yorumunun anlamını, Nietzsche felsefesinde Batı metafiziğinin tamamına erdiği düşünce olarak görmesinde bulmaktadır. Heideggerci bir perspektiften söylenirse, bu Varlığın yazgısının bir gelişimidir. Bu perspektife göre, düşünce gittikçe daha fazla teknik düşünceye indirgenir ve Platon'dan beri gelen şeylerin ve varlıkların var olmasının *temsil edilmiş-olma* (being-represented) ile uzlaştırılması eğilimiyle derinden bağlantılı olur (Vattimo, 2005: 176).

Öte yandan Nietzsche'nin nihilizmi Heidegger'in yorumladığı biçimde Varlıktan geriye hiçbir şeyin kalmadığı bir olayı ifade etmeyebilir. Nietzsche, *Şen Bilim*'in önsözünde, metafiziğin ötesine geçmek isteyen yaklaşımı için, "iyileşme" sözünü kullanır. Nietzsche'nin tüm yazılarını göz önünde bulundurduğumuzda insanı yaşamaktan ve kendi değerlerini yaratmaktan alıkoyan düşünceleri ve inanışları hastalık olarak nitelediği dikkatimizi çeker. Bu yaklaşımdan yola çıktığımızda nihilizmin, hakikatin ve değerlerin bireysel anlamda yeniden yaratılması için olası kurtuluş yolu olduğu anlayışınıza varırız. Vattimo'nun iyileşme sözü, Batı metafiziği bağlamında da değerlendirmesi ve merkezi konumda yorumlaması bu açıdan tesadüf değildir. Vattimo'ya göre bu söz ile Heidegger'in metafiziğin *Überwindung* (ötesine geçme, üstesinden gelme) ile *Verwindung* (kurtulma, iyileşme, aşma) arasındaki yakınlık üstüne söylediği şey arasında da benzerlik bulunmaktadır. Heidegger'e göre metafizik, bir fikir ya da kanaat gibi geride bırakılabilecek bir düşünüş biçimi değildir; o ancak uzun bir

iyileşme süreciyle zayıflatılabilir. Bu süreçte, devamlı olarak metafizik düşünce geri döner ya da hatırlanır; dolayısıyla tümüyle geride bırakılması mümkün değildir. Dahası bu süreç, Hegelci diyalektikte içerilen *Aufhebung* (ortadan kaldırma ya da geçersiz kılma) anlamında bir aşmayı imlemez (Vattimo, 2005: 186). Nihayetinde Vattimo'nun Nietzsche'in nihilizminde yaşama değer katacak ve düşünmeyi iyileştirecek anlamda bir Varlık yorumu bulduğu ifade edilebilir.

Vattimo, hermeneutik ontolojinin Platon'dan beri sorgulanmaksızın olumlandığı biçimiyle açıklık ve uygunluk olarak anlaşılan hakikat hakkında ne söyleyebileceği sorusuna yanıt aranmadan önce, nihilizmle bağı itibariyle öncelikle hermeneutiğin felsefi konumunun göreci, anlıkçılık karşıtı ve irrasyonalist olduğu yönündeki şüphenin dikkate alınması gerektiğini belirtir. Ona göre, Nietzsche ve Heidegger'in, nesnel hakikat anlayışına getirdiği eleştiri, bizi hermeneutiği bu şekilde anlamaktan uzaklaştırır. Hakikatin hermeneutik bir kavrayışı, Vattimo'nun önerisine göre, Heidegger'in "açılış" (Erörterung) dediği anlayışa dayanır. Bu anlayışa göre "ikamet etme"[50] (dwelling) ve Nietzsche'nin nihilizminde bulabileceğimiz estetik bir deneyim olarak düşünme biçiminde anlaşılan hermeneutik, uygunluk olarak hakikatin yerini alır (Vattimo, 2005: 174).

2.3. Vattimo ve Postmodern Kültürde Hermeneutik Nihilizm

Postmodernizm, en sade biçimiyle modern sonrası düşünceyi imlemektedir. Postmodernizm, özellikle felsefi ve sosyolojik boyutuyla 1970'li yıllardan sonra Daniel

[50] Uygunluk (correspondence) olarak hakikat anlayışı, bir nesnenin upuygun bir temsili ile sahip olunan bilgisini temsil ederken; ikamet etme metaforu, bir kütüphanecinin kitaplara yönelik konumuna ithafen insanın hakikate dair konumunu ifade eder. Vattimo, bu metaforu –yazısının bir yerinde geçtiğinden dolayı–muhtemelen evreni sonsuz bir kütüphane olarak yorumlayan Borges'in *Babil Kütüphanesi*'ne atıfla kullanır. Bkz.; G. Vattimo, "The Truth of Hermeneutics"**,** (ed.) D.Wood & J. Medina. **Truth: Engagements across Philosophical Traditions**, 2005, Oxford: Blackwell Publishing. s. 172.

Bell'in "post-endüstriyel toplumun ortaya çıkışı" ve "kapitalizmin kültürel çelişkileri" üzerine düşünceleri, Jean Baudrillard'ın "tüketim toplumu" için çözümlemeleri, Jean-François Lyotard'ın meta-anlatıların düşüşünü ilan ettiği ve tarihin sonu fikrini açığa çıkaran "postmodern durum" tespiti ve Charles Jencks'in felsefede, sanatta ve mimaride postmodern kültürün neden ortaya çıktığına dair yapısökümcü ve yeniden yapıcı analizi ile başını çektiği bir düşüncedir. Modernlikten postmodernliğe geçiş süreci, öncelikle kapitalist sistemin ve yeni teknolojinin, anlık iletişimler ağı içinde en yoğun biçimde yaşandığı gelişmiş Batı toplumlarında, hem teorik hem de pratik açıdan, üretim ve tüketim ilişkilerinde ve sanatın her alanında yaşanan kökensel dönüşümler ve kültürel krizler yoluyla kendini göstermiştir.

Postmodern durum, yaşamın her alanına yayılmaya ve deneyimlenmeye başlayınca, bu durumu kapsamlı biçimde kuramlaştırma çabaları da ortaya çıkmaya başlamıştır. Fredric Jameson'ın, 1980'lerde "geç kapitalizmin kültürel mantığı" olarak tanımladığı postmodernizm üzerine yazısı, konunun tartışmaların gündemine taşınmasına belirleyici bir etkide bulunmuştur. Postmodern düşüncedeki tartışmalarla beraber, mevcut yapıların meşruiyeti, hâkimiyeti ve toplumlar ve düşünceler üzerindeki merkezi *gücü*; yapı kavramının kendisinin yıkımına (ya da Vattimo'nun perspektifiyle zayıflamasına) varacak ölçüde farklılaşmaya başlamıştır. Postmodernliğin çoğunlukla dağınık ve birbiriyle tutarsız kuram ve tartışmaları, Vattimo'ya göre, Nietzsche'nin "sonsuz dönüş" öğretisi ve Heidegger'in "metafiziğin aşılması" problemi ile ilişkilendirildiği takdirde felsefi bir güvenilirlik ve tutarlılık kazanabilir. Dahası, Vattimo, üçüncü bölümde üzerinde duracağımız Heidegger'in hümanizm eleştirisi ve Nietzsche'nin nihilizmin tamamına erdiği ilanını, kültürel ve felsefi anlamda bir çöküşün belirtileri değil; bunun yerine felsefi bir yeniden yapılanmanın "olumlu" momentleri olarak değerlendirir (Vattimo, 1994: 1).

Postmodern terimi, çağdaş kuramcılarca hala çok boyutlu ve çeşitli perspektiflerden kuramsallaştırılmaya devam etmesine rağmen, Vattimocu bir bakış açısından bakarsak, tüm olası anlamları arasındaki kesişme noktasının kendini büyük ölçüde modernliğin sonunu deneyimlediğimiz toplumun, iletişimin yaygınlaştığı *şeffaf*[51] bir toplum olması fikrinde açtığı ifade edilebilir. Peki, bu *modernliği sonu* ifadesi ile ne kastediyoruz? Vattimo, bu soruyu açımlamak için ilk olarak modernliğin anlamına, yani doğrusal bir biçimde kavranan tarihte modern (yeni) olmanın başlı başına belirleyici bir değer haline geldiği ve dönem olduğu düşüncesine değinir. Bu bağlamda, tarihi doğrusal ve ilerlemeye dayalı bir anlatı olarak düşünmenin, bu anlatıda geri plana itilen ve ötekileştirilen ya da güçten düşürülen toplumların konumunun yavaş yavaş yüzeye çıkması ve iletişim toplumunun ortaya çıkmasıyla beraber krize girmesi nedeniyle artık mümkün olmadığı postmodern durumda modernliğin sonunu deneyimleriz. Tarihin bu şekilde alımlanışı, öncelikle Nietzsche ve Marks tarafından, daha sonra Walter Benjamin gibi düşünürlerce kökten bir biçimde eleştirilmiştir (Vattimo, 1992: 1-2).

2.3.1. Zayıflayan Modernlik: Postmodern Olanın Hermeneutiği

Vattimo, diğer çağdaş felsefi tartışmalarda olduğu gibi metafizik problemini Platon'a dek götürmez. Platon'un Batı metafiziğinin kurucu düşünürü ve başlatıcı momenti olduğu, Vattimo için de şüphesizdir. Ancak o, bu düşüncenin tarihsel bir mesele oluşu nedeniyle, yaşadığımız zamansallıkta ve deneyimlediğimiz boyutuyla açımlanması gerektiğini düşünür. Dolayısıyla onun postmodern durumu, yazılarının merkezine alması da bu noktadan kaynaklanır. Postmodern düşüncenin felsefi anlamda en karakteristik

[51] Vattimo, şeffaf toplum ifadesiyle sadece olumlu değil; bu ifadeyi bir soru işaretiyle kullanır. Çünkü kitle iletişim araçları, postmodern bir toplumun ortaya çıkmasında belirleyici olmuştur. Fakat bu araçlar, toplumu daha "şeffaf" olmak yerine daha karmaşık, hatta daha kaotik bir hale getirmektedir. Bununla beraber, özgürleşme umudu bu göreceli kaosta yatmaktadır. G. Vattimo, **The Transparent Society**. Çev. D. Webb, 1992, Cambridge: Polity Press, s. 4.

özelliği, Descartes ile başlayan modern düşünceye Nietzsche'nin "Tanrı öldü" ilanıyla ilk darbesini vurduğu temel ya da köken mefhumuna şüpheyle yaklaşılmasıdır. Bu doğrultuda felsefi postmodernizm söz konusu olduğunda temelci düşüncenin en yoğun ve güçlü biçimi olarak Batı metafiziğinin problematize edildiği sonucuna varılabilir. Vattimo, adına postmodern denilen durumun (güçlü anlamı itibariyle) "modernliğin sonu" kavramıyla aynı şeyi imlediğini düşünmektedir. Vattimo'nun postmodern bakışını izlediğimizde, düşüncenin çağdaş tekno-bilimsel uygarlığın hegemonik sonuçlarıyla baş etme konusunda güçten düştüğü, düşünmeyi içine düştüğü hastalıktan iyileştirmenin ise ancak düşüncemiz ve yaşamımız üzerinde tahakküm ve hegemonya kuran metafizik ve modern düşüncenin zayıflatılmasıyla sağlanabileceğini söyleyebiliriz. Vattimo, 1985 yılında yazdığı *Modernliğin Sonu*[52] (La fine della modernità) kitabını, postmodern kültürde nihilizm ve hermeneutik meselesine ayırmıştır. Nihilizm, esasında rasyonalizmi eleştirir; çünkü "akıl" ve "hakikat" kavramları Batı metafiziğinin en temel iki karakteristiğidir. Akıl tarafından bilinebilir olduğu iddia edilen evrensel hakikat, (hegemonik yapısı gereği) kendisi dışında hiçbir yoruma var olma olanağı tanımaz; bu nedenle Vattimo'nun düşüncesi bağlamında, hakikat iddiasının dağıldığı postmodern kültürde nihilizm ile hermeneutiğin kesişmesi de bu farkındalığa dayanır.

Vattimo, genel itibariyle Nietzsche ve Heidegger'in öncüsü olduğu fark felsefesinin, hakikat ile yalanın, öz ile görünüşün, rasyonel olan ile irrasyonel olan arasındaki tüm metafizik ayrımların zayıflaması anlamına geldiğini düşünmektedir. Vattimo'nun postmodern deneyimi imlemek için başvurduğu, Nietzsche ve Heidegger sonrası düşünceyi nitelediği "farkın serüveni" deneyimine vakıf olabilmek için, öncelikle Heiddegger'in *ontolojik fark* düşüncesine yakından bakmak kritik önemdedir. Heidegger, tüm düşüncesine damgasını vurmuş bir motif olarak bulunan ve pek çok eserinde açık ya

[52] G. Vattimo, **The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture**, Çev. J. R. Snyder, 1994, Parallax: Re-visions of Culture and Society. Polity Press; G. Vattimo, **Modernliğin Sonu**, Çev. Şehabettin Yalçın, 1999, İstanbul: İz Yayıncılık.

da örtük biçimde var olan *Varlık* (Sein) ile *varolanlar* (das Seiende) arasında olduğunu varsaydığı ontolojik fark meselesini ilk kez *Nedenlerin Özü* (Vom Wesen des Grundes, 1928) başlıklı denemesinde ele almıştır.[53] Heidegger'in Batı metafiziği eleştirisinin temelinde bu ontolojik farkın unutuluşu yatmaktadır. Vattimo'nun düşünmenin geleceği için verimli bir kaynak olduğunu kabul ettiği fark felsefesini alımlayışında, kökleri Nietzsche'de bulunmakla beraber, Heidegger'in ontolojik fark düşüncesi belirleyici olmuştur (Vattimo, 1993: 138).

Vattimo, postmodernlik açısından da Batı metafiziği ile nihilizmi yakından bağlantılı iki mesele olarak kabul eder. Ona göre nihilizm, bir tarih yazımı meselesi değildir; bunun yerine Heidegger'in *tarih* (Geschichte) ile *yazgı* (Geschick) arasında kurduğu ilişki bağlamında bir *geschichtlich*; yani yazgısallık ile ilgili olarak değerlendirebileceğimiz bir meseledir (Vattimo, 1999: 73). Vattimo'nun nihilizmi, Heideggerci bir bakışla uzlaştırma isteğine rağmen, nihilizme Nietzscheci bir yaklaşımda olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, o, Nietzsche'nin "başarılmış/tamamlanmış nihilizm" (accomplished nihilism) anlayışına başvurur. Buna göre nihilizm; Nietzsche'nin *Güç İstenci*'nin ilk baskısında söz ettiği, "içinde insanın merkezden X'e doğru yuvarlandığı durum" olarak ifade edilir (Nietzsche, 1968: 8). Bu durum, değerlerin yaratımı sürecinde hiçbir dışsal referansın olmayışı, diğer bir deyişle tam bir merkezsizlik durumudur. Nietzsche, aynı kitabının *Avrupa Nihilizmi* başlıklı bölümünde, nihilizmin gelmekte

[53] Heidegger, bu denemede ontolojik farkı şöyle ifade eder: "Ontik ve ontolojik hakikat, her biri kendi bakımından, varolanla Varlığında ve varolanın Varlığıyla ilgilidir. Onlar, esasında Varlık ile varolan arasındaki fark (Ontolojik fark) ile ilişkileri nedeniyle birbirine bağlıdır. Ontik ve ontolojik açıdan ikiye ayrılan ve ayrılması gereken hakikatin özü, yalnız bu fark dikkate alındığında mümkündür. Dasein'ı ayırt edici kılan ise, varolana doğru Varlığının anlayışıyla yönelmesi ve (Ontolojik farkın olgusal hale geldiği) bu ikisinin farkını görme kabiliyetinin, kendi olasılığının Dasein'in özü temelinde köklerine bağlanmış olmasıdır. Daha sonra izleyeceğimiz yolun beklentisi içinde, biz bu ontolojik farkın temelini Dasein'ın aşkınlığı olarak adlandırıyoruz." M. Heidegger, **The Essence of Reasons: a Bilingual Edition of Vom Wesen Des Grundes,** Çev.) Terrence Malick, 1969b, Northwestern University Press. s. 27-29. [Çeviri, bana aittir.]

olduğunu duyurur. Nihilizm, bu kısımda Avrupa'nın kapısının eşiğinde duran ve ne zaman geleceği belli olmayan gizemli bir misafir olarak tasvir edilir (Nietzsche, 1968: 7).

Bununla beraber, Vattimo, Heidegger'in "içinde Varlık'tan hiçbir şeyin kalmadığı süreç", ya da Varlığın unutuluşu olarak tanımladığı nihilizmi birbirinde ayrı düşünmez. Çünkü bu noktada merkezden X'e doğru yuvarlanmamıza neden olan şey, tam da Varlık'tan geriye hiçbir şeyin kalmaması olarak yorumlanır. Nihilizm, Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü ya da "en yüce değerlerin değersizleşmesi" ilanında ifadesini bulurken; Heidegger için Varlık değere dönüştürülmüş ve unutulmaya bırakılmıştır. Denebilir ki, nihilist sonuç, Nietzsche'de güç istenci ile iradi bir eylem olarak tanınırken; Heidegger'de zamansal ve tarihsel ya da gelenekten bize miras kalan yazgısal bir durumun sonucudur. Vattimo, yine de bu iki düşünürün nihilizminin örtüştüğünü düşünür; fakat nihilizm Nietzsche'de varılacak en üst nokta anlamını içerirken; Heidegger'de –Batı metafiziğinin bir görünümü olduğundan dolayı– aşılması gereken bir duruma işaret eder. Ancak Vattimo, Heidegger'in metafiziğin ötesine geçme amacında, Nietzsche'nin öngördüğü nihilist sürecin bir aşamasını görmektedir (Vattimo, 1999: 74).

Heidegger'in nihilizmi olumlayıcı kabul etmesinin tek yolu, Varlık'ın bir değer ya da bir temel olarak görülmemesi ve nihilizmin yalnız öznenin gücü içerisinde var olmasıdır. Bu noktada, Heidegger'in, Adorno'nun eleştirdiği anlamda, özne-nesne ilişkisini nesne lehine tersine çevirmek istediği kastedilmez. Adorno, *Negatif Diyalektik*'te Heidegger'in düşüncesinin Varlığın ontik, yani gerçek olan her şeyden mutlak ontolojik üstünlüğü ile "öznenin iktidarsızlaşması" sonucuna vardığını iddia eder (Adorno, 2014: 70). Heidegger, bununla daha çok Varlığın anlamı sorusunun Dasein'ın düşüncesi ile beraber gizlenmişliğinden kurtulacağını da ifade etmiştir. Vattimo, Heidegger'in nihilizm eleştirisini doğru anlamanın ve Nietzsche ile ilişkilendirebilmenin Varlığın değere indirgenmesi eleştirisinde kastettiği "değer" kavramına Marks'ın terminolojisinden hareketle "değişim değeri" anlamını vermekle mümkün olacağını

düşünmektedir. Vattimo'ya göre, Nietzsche, Tanrı'nın ölümü ilanında tüm değerlerin ortadan kalkmasından ziyade, en yüce değerlerin ve (bunların en yücesi olan) Tanrı'nın ölümüyle değerlerin kendisine bağlı oldukları herhangi bir hiyerarşi ve güç olmaksızın kendi gücüyle var olabilmesi olanağının ortaya çıkacağı durumu kasteder. Bu yorumu izleyerek, Nietzsche ve Heidegger'in metafiziği eleştirisinde değerlerin yeniden yaratılması ve Varlığın unutulmuşluğundan kurtarılmasının, onun "kullanım değeri" olarak düşünülmesi ile mümkün olduğu sonucuna varılabilir. Dahası Vattimo'nun Batı metafiziği ve nihilizm tartışmasının derininde Lyotard'ın postmodern durum üzerine tespitinin izleri görülür (Vattimo, 1994: 21).

2.3.2. Postmodern Öznelliğin Hermeneutik Anlamı

Nietzsche ve Heidegger'in öznelliği açımlama tarzı arasında kurulabilecek hermeneutik devamlılık, içinde bulunduğumuz postmodern kültürde nihilizm meselesini yorumlamamızda da yardımcı olabilir. Vattimo, "öznellik krizi" bağlamında izlediği bu devamlılığı, ilk kez Nietzsche'nin ilan ettiğini ve Heidegger'in ise onu postmodernliğe doğru yönlendirdiğini düşünmektedir. Nietzsche'nin *Tragedya'nın Doğuşu*'unda öne sürdüğü Apollon-Dionysos ayrımı, bir yönüyle bilinçliliğin yüzeyselliğinin (başka bir ifadeyle metafizik özne ve aklın) maskesinin düşürülmesi[54] anlamını taşır. Vattimo'nun yorumuna göre, Nietzsche'nin öznellik bağlamında gerçekleştirdiği "aydınlanmış" rasyonalite eleştirisini daha sonra nihilizm düşüncesiyle beraber tüm değerlerin ve genel anlamda bir temel olarak hakikatin eleştirisine doğru genişlettiği söylenebilir (Vattimo, 1986: 8-9). Nietzsche'nin bu eleştirisini, en net biçimiyle *Ahlakdışı Anlamda Gerçek ve*

[54] Vattimo, bu meseleyi "Özne ve Maske: Nietzsche ve Özgürlük Problemi" başlıklı erken bir çalışmasında detaylı biçimde incelemiştir. Bu kitabın, herhangi bir çevirisi bulunmadığından, burada sadece kısaca değinebiliyoruz. G. Vattimo, **Il Soggetto E la Maschera: Nietzsche E Il Problema Della Liberazione**, 1974, Milano: Fabbri-Bompiani.

Yalan Üstüne[55] başlığını taşıyan yayınlanmamış bir yazısında görebiliriz. Nietzsche, bu yazısından insanın bilme yetisini keşfetmesiyle beraber yalanlar inşa etmeye başladığını ve her şeyin herkes için eşit ölçüde geçerli ve bağlayıcı olduğu bir hakikat fikri üzerine, dilin doğruluğun ilk yasalarını oluşturduğunu ifade eder (Nietzsche, 1998a: 57). Nietzsche'nin bu yazısı, daha sonra nihilizm ile beraber postmodern düşüncenin de temel metinlerinden biri olmuştur. Vattimo'ya göre bu öznellik yorumu, Heidegger'in düşüncesinde, metafizik düşüncedeki anlamı itibariyle öznenin bilen ve düşünen bir varlık ya da öz yerine orada olma ve ölüme doğru olma ile nitelenen bir Dasein olması ile anlamlanır. Ölüme doğru olma aracılığıyla varlığın temelsizliğinin farkına varırız. Vattimo, bu iki düşünürü nihilist ontoloji bağlamında birbiriyle ilişkilendirir ve Nietzsche gibi, Heidegger'in de metafizik öznelliğin çöküşü ve Varlığın temelsizliği deneyimini varoluş ve ölüm arasındaki asli ilişkinin keşfi yoluyla genel bir ontolojik söyleme genişlettiğini düşünür (Vattimo, 1986: 15-16). Vattimo, Heidegger'in *atılmışlık* (Geworfenheit) ile birlikte ele aldığı Dasein çözümlemesinin, onun ölümlülüğü ile anlam kazandığından dolayı Kantçı anlamda aşkınlığa dayalı olarak anlamlandırılan a priori bir yapıda düşünülemeyeceğini söylemektedir. Bu çözümlemede, ölmek, Dasein'ın kaçamadığı ve tüm diğer imkânları hem var kılan hem de imkânsız hale getiren en belirleyici imkân olarak belirir. Dolayısıyla, Vattimo, Dasein'ın ancak orada olmama olasılığını devamlı biçimde yaşadığında –ki bu bize Vattimo'ya göre Heidegger'i nihilist perspektiften yorumlama imkânını verir– hermeneutik bir varoluş kazanacağı ve esasında Dasein'ın temelinin "temelsizlik" olduğu yorumunu getirir (Vattimo, 1994: 116).

Vattimo, öznellik ve temel ilişkisini Nietzsche'nin nihilizmi ile "en yüce değerlerin değersizleştirilmesi" deneyimi bağlamında irdelemeye devam eder. Nietzsche,

[55] *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn* [1873]. Nietzsche, F., (2005), "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense", **Truth: Engagements Across Philosophical Traditions**, (ed.) J. Medina & D. Wood. (çev.) D. Breazeals, New Jersey: Wiley-Blackwell, s. 14-25; F. Nietzsche, "Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine", Çev. Oruç Aruoba, 1998, **Cogito**, 16, s. 55-66.

Tan Kızıllığı'nın[56] 44. aforizmasında köken ve anlama istinaden, eskiden beri köken araştırmasının çok önemli olduğunu; fakat kökene dair bilgimiz arttıkça, yani nesnelere dair bilgimiz ne kadar geriye giderse önemlerini o ölçüde yitirdiğini göreceğimizi öne sürer (Nietzsche, 1998a: 48). Vattimo, Nietzsche ve Heidegger'in nihilizmini postmodern ve tekno-bilimsel dünyada birbiriyle ilişkilendirmenin yolunu ise, (Marksçı bir terminolojiden hareket ederek) "kullanım değerinin", "değişim değerine" dönüşmesi olarak yorumlamakta ve kullanım-değerine dönüş çabasının izlerini Althusser'den Wittgenstein'a dek çağdaş düşünürlerde sürmekte bulur. Zira ona göre, bu çaba, İtalyan felsefesinde ortaya çıkan "aklın krizi" tartışmalarında olduğu kadar çağdaş felsefede sıklıkla gündeme gelen öznellik probleminde de belirleyicidir (Vattimo, 1999: 77). Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*'ında[57], en eski metafizik iddiasını Platon'da bulan "gerçek dünyanın sonunda nasıl bir masal haline geldiğini" iddia ederek değerlendirir. Nietzsche, bu parçada yalnız ulaşılamaz olan dünyayı değil; görünüşteki dünyayı da ortadan kaldırdığımızı ifade eder. Bu savı, Batı metafiziğinin empoze ettiği gerçek dünyanın bir görünüşe indirgenmesinden çok görünüş-gerçek karşıtlığını aşan temelsiz bir temel anlamındaki hakikat anlayışına yaptığı vurgu açısından önemlidir (Nietzsche, 2010: 25-26). Vattimo, Nietzsche'nin nihilizmi ile Heidegger'in, öznelliğin yıkımına da yol açan modern teknolojik dünyanın evrensel ölçekte varlığını dayatması olarak *çerçeveleme* (Ge-stell) kavramıyla açıkladığı eleştirel bakışını bağlantılı bulur. Heidegger, bu eleştirisinde *Ge-Stell*'in aynı zamanda Varlığın olayının ilk ışıması ya da parlaması[58] olarak yorumlayarak olumlu bir yaklaşım sergiler. Vattimo, bu dönüşümde

[56] *Köken ve Anlam* bölümünden: "Kökene dair bilgimiz arttıkça, köken bize daha az anlamlı görünür,". Aforizmanın İngilizcesi için, bkz. *Origin and Significance*: "The more insight we possess into an origin the less significant does the origin appear,". Devamı için, bkz.: F. Nietzsche, **Daybreak**, Çev. R. J. Hollingdale, 1994, Cambridge: Cambridge UP, 44. aforizma. s. 30-31.

[57] Nietzsche, F., **Götzen-Dämmerung: oder Wie man mit dem Hammer philosophiert,** 1889, Leipzig: C.G. Naumann. İngilizcesi için, bkz.; **The Twilight of the Idols and the Anti-Christ: or How to Philosophize with a Hammer**, Çev. R.J. Hollingdale, 1990, New York: Penguin. Türkçesi için, bkz.; Nietzsche, F., **Putların Alacakaranlığı**, Çev. Mustafa Tüzel, 2010, İstanbul: İş Bankası Yayınları.

[58] M. Heidegger, **Identity and Difference**, Çev. Joan Stambaugh, 2002, New York: Harper and Row. s. 38. "The appropriation appropriates man and Being to their essential togetherness. In the frame (Ge-Stell), we glimpse a first, oppressing flash of the appropriation. The frame constitutes the active nature of the

Ge-Stell kavramının pozitif yapısıyla kendini açan, Varlık'ın zayıfladığı bir dönemin işaretlerini görür (Vattimo, 1999: 82). Zira bu zayıflık bizi sembolik olanın hareketliliğine ve dolayısıyla öznel anlamda değerlerin durmaksızın ve yeniden yaratımına götürür. Teknoloji, özü itibariyle teknolojik olmayan ve geçmişi Parmenides'e ve Platon'un *ontos on* (gerçek varlıklar) düşüncesine dek geriye giden metafizik düşüncenin izleriyle anlaşılmaya başlandığında, Nietzsche ve Heidegger'in farklı perspektifleriyle açımlanan nihilizm, bize içinde bulunduğumuz postmodern zamanı daha iyi yorumlamanın da yollarını açar. Nihilizm, bu açıdan aşılması gereken bir durum olmanın ötesinde, öznelliğe yaşam imkânı tanıyan ve metafizikten kurtuluşun yollarını açan bir düşünce olarak karşımıza çıkmaktadır. Vattimo, öznelliğin kurtuluşu fikrini, postmodern kültürde nihilizm ve hermeneutiğin eşanlamlı kavramlar haline geldiği kabulüne dayandırır. Düşünür, bu anlamda nihai temellerin dağılışı/çözülüşü anlamına gelen Nietzscheci kabulden yola çıkar. Bu çözülmenin deneyimlendiği olay, aynı zamanda moderniteden postmoderniteye geçişin de momentidir. Düşünsel ve dolayısıyla deneyimsel süreç, her şeyin varlık ve yorumlanma olanağı bulduğu bir özgürlük ortamına doğru yönelir. Hermeneutik, bu yorum itibariyle, öznelliği ve rasyonelliği geleneksel anlamının dışında yeniden kuran "başarılmış nihilizm" düşüncesiyle aynı anlama gelir (Vattimo 2009: 31-32).

2.3.3. Postmodern Kültürde Hümanizm Krizi

Vattimo, öznellik tartışmasında Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü ilanı ile postmodern kültürde doruğuna ulaşan "hümanizm krizi" arasında da bağlantı kurmaktadır. Hümanizmin krizinin en önemli sebebi, Nietzsche'nin ilanıyla başlayan ve

modern world of technology." Türkçesi; "Benimseme, insanı ve Varlığı asli beraberliklerinde sahiplenir. Çerçevede (Ge-Stell), benimsemenin bir ilk ve ezici ışımasını görüyoruz. Çerçeve, modern teknoloji dünyasının aktif doğasını oluşturur." [Çeviri, bana aittir.]

Heidegger'in kapsamlı biçimde problematize ettiği metafizik eleştirisiyle beraber, bu düşüncenin sorunlarını artık aşkın bir temele atıfta bulunarak çözememesidir. Tanrı'nın ölümüyle beraber insanı evrenin merkezine yerleştiren bir düşünce olarak hümanizmin, yükselişe geçmek yerine krize girmesinin nedenini, Heidegger, *Hümanizm Üzerine* (1946) başlıklı denemesinde ontolojik farkı göz ardı eden ve bu nedenle Varlığın unutuluşuyla özdeş kabul ettiği Batı metafiziğini karakterize eden ontoteoloji ile bağlantılandırarak açımlamaktadır. Heidegger, bu mektubunda her hümanizmin temelini ya bir metafizik içinde bulduğuna ya da kendini metafiziğin temeli haline getirdiğine değinir. Ona göre Varlığın hakikati sorusunu sormaksızın, (animal rationale olarak) varolanın herhangi bir yorumunu istemsizce kabul eden, insanın özüne dair yapılan her belirleme metafizik bir belirlemedir (Heidegger, 2013: 13).

Vattimo'ya göre hümanizm krizi, metafizik düşüncenin en gelişmiş aşaması olması nedeniyle teknolojik dünya ve onun rasyonalitesi ile de yakından bağlantılıdır. Hatta teknoloji, rasyonelliğe dayalı çerçeveleyici işleyişinden dolayı tam da bir dehümanizasyon süreci ve dolayısıyla öznenin çöküşü olarak karşımıza çıkmaktadır. Vattimo, yirminci yüzyılın başlarında Dilthey'ın yaptığı doğa bilimleri ve insan bilimleri ayrımının hümanizm krizine çözüm arayışları bakımından kritik önemde olduğunu ve hermeneutiğin, anti-metafizik ve anti-hümanistik sonuçlarıyla beraber, bu arayışlar sonucunda ortaya çıktığına değinir. Ona göre hümanizmin ne olduğu ve niye krizde olduğu, en iyi biçimde Heidegger'in *Verwindung* mefhumu ile beraber anlaşılabilir (Vattimo, 1994: 33, 39). Hümanizmin krizinin, metafiziğin krizinin bir boyutu ya da bir parçası olması nedeniyle, *Verwindung*'un perspektifinden düşünceye, hümanizmin krizini de iyileştirerek ya da zayıflatarak aşmanın imkânının açıldığı söylenebilir. Hümanizm, insanlığa en rafine biçimde Descartes'ın *cogito* metafiziğinde görebileceğimiz gibi bir temel ve mevcudiyet olarak özne ya da benlik bilinci atfeden bir öğretidir. Bu bağlamda Vattimo, Heidegger'in olayın ilk parlaması olarak ifade ettiği

çerçevelemeye (Ge-Stell) kulak vermenin, metafiziğin ve onun en gelişmiş hali olan teknolojinin artık bir temel olma özelliğinin zayıflaması anlamına geleceğinden dolayı, aynı zamanda hümanizmin krizini aşmanın yolu da olacağını düşünmektedir (Vattimo, 1994: 46). Görüldüğü gibi postmodernlik, nihilizm ve hermeneutiğin bağlantı noktaları, öznelliğin çöküşü ve hümanizmin kriziyle de kavramsal bir bağ içermektedir. Bu bağlantıları açığa çıkaracak biçimde yorumlamak, bize Varlığı daha otantik biçimde deneyimleme imkânı verir.

2.4. Metafiziğin Şiddetinden Zayıf Ontoloji ile Kurtuluş

Vattimo, güçlü bir ontoloji olarak kökensel anlamda şiddete dayalı gördüğü metafizik düşünceye karşı, onu ortadan kaldırmak değil; fakat bu düşüncenin şiddetini azaltmak, bir anlamda iyileştirmek için formüle ettiği, yorumların çokluğu anlayışından hareket eden bir düşünme biçimi olarak zayıf ontoloji önerisinde bulunur. Vattimo'nun önerdiği zayıf ontoloji, Nietzsche'nin ve Heidegger'in düşüncelerinde varlık bulan hermeneutiğin postmodern kültürde çağdaş bir yeniden yorumudur. Nietzsche'nin, herhangi bir perspektife olanak tanımayan, özneden-bağımsız gerçekliği bulunan, "kendinde" bir öz olarak var olduğuna inanılan hakikat anlayışını eleştirisi ile ilk darbeyi vurduğu güçlü ontoloji, sistematik anlamda Heidegger tarafından *Varlık ve Zaman*'ın altıncı bölümünde varlığın anlamına ilişkin sorunun çözülmemekle kalmadığı; aksine metafizik düşüncede unutulmuş olduğu eleştirisiyle merkezi bir problem haline gelir. Heidegger'e göre, bu sorunun kendi tarihi bakımından anlaşılır hale getirilmesi için, katılaşmış geleneğin yumuşatılması (ya da Vattimocu ifadeyle güçlü hale gelmiş ontolojinin zayıflatılması) ve Varlığın unutulmuşluğundan ve gizlenmişliğinden, aşılarak değil yeniden hatırlanarak kurtarılması gerekmektedir (Heidegger, 1962: 44).

Vattimo, zayıf düşünce ile metafizik şiddetin azaltılması konusunda verdiği bir görüşmede, kastettiği şeyin hiçbir şekilde genel anlamda düşünmenin kendisinin bir zayıflığı değil; fakat geleneksel ontolojinin ve düşüncenin bizim düşüncemiz üzerindeki zayıflığı olduğunu ve düşünmenin kanıtlayıcı olmasından çok derinleştirici/öğretici yaklaşımı benimsemesini kastettiğini ifade etmiştir. Bu felsefi çaba, nesnel yapıların ve gerçekliğin iknaya dayalı gücünün azaldığı bir süreç olarak yorumlamaya yönelir. Bu yorumlama sürecinde Nietzsche'nin de tespit ettiği gibi daha önce olgu kabul edilen şeylerin birer yorum olduğu anlaşılır. Vattimo, bu noktada şiddetin, esasında tüm soruların sessizleştirilmesi olarak tezahür eden her türden düşünce ve deneyim olarak tanımlanabileceğini ifade eder. Vattimo, bunun gerçek anlamda şiddete dayalı sonuçları olabileceğine, Descartes'ın *cogito*'sunun bir örneği olduğu gibi felsefi açıdan bir düşünürün tüm problemlerin kökenine ulaştığı iddiasında bulunduğunda da gerçekleşebileceğine dikkat çeker. Metafizik, daima şiddetin kökeninde bulunmaz; ancak Vattimo'ya göre tarihin en büyük şiddet anları daima iyi gerekçelendirilmiş metafizik iddialarla savunulmuştur. Vattimo'nun metafiziğin şiddetine dair yorumu, bu anlamda Heidegger'in hümanizm eleştirisinin kaynağında tespit ettiği metafizik eleştirisini yankılar (Vattimo, 2002: 453, 455).

Vattimo, metafiziğin temelci düşüncesinin şiddetinden kurtuluşun imkânını, 1974 yılında yazdığı *Özne ve Maske: Nietzsche ve Özgürlük Problemi*[59] başlıklı çalışmasında burjuva öznesinin ölümü kavramsallaştırması etrafında Marksçı-Nietzscheci bir diyalog içinde sorgulamaktadır. Nietzsche'de belirleyici bir kavram olmasa da, Vattimo, bilimsel aklın hâkimiyetine karşı metafiziğin maskesinin düşürülmesi mefhumunu, hatta "maske düşürmenin maskesinin düşürülmesi" (unmasking of unmasking) kavramlarıyla geliştirir. Valgenti'nin dikkat çektiği gibi, Vattimo'nun saptadığı maskesini düşürme düşüncesi de,

[59] G. Vattimo, **Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione**, 1974, Milano: Bompiani.

kendi içinde metafiziğe özgü maskeleyici bir varsayımı içerir (Valgenti, 2011: 155). Vattimo, bu erken çalışmasının ardından Nietzsche ve Heidegger'i diyalog içinde yorumlamaya devam eder ve metafiziğin şiddetini azaltmak amacıyla bir tür felsefi hermeneutik olarak zayıf düşünce kavrayışını ortaya koyar. Düşünür, metafiziğin aşılması problemini, kurtulmamız ya da iyileşmemiz gereken "tarihsel bir hastalık" olarak Heidegger'in *Verwindung* kavramının izini sürerek yorumlamıştır. Bu bağlamda, zayıf ontolojinin en temel kavramlarından birisi; çarpıtma, bükme, kıvırma ve iyileştirme biçiminde aşma anlamına gelen, metafiziğin şiddetini zayıflatacağı düşünülen *Verwindung* kavramıdır. Şimdi bu kavrama daha detaylı olarak bakabiliriz.

2.4.1. "Verwindung" Kavramının Yeniden Yorumlanması

Verwindung, Vattimo'nun da tespit ettiği gibi, Heidegger'in çok sık kullanmadığı, yalnız *Holzwege*'nin *Anaksimandros'un Sözü* (Der Spruch des Anaximander) başlıklı bölümünde, *Vorträge und Aufsätze*'nin *Metafiziğin Aşılması* (Überwindung der Metaphysik) kısmında ve *Özdeşlik ve Ayrım* (Identität und Differenz) kitabının *Dönüş* (Die Kehre) kısmında geçen bir kavramdır.[60] Vattimo, zayıf düşüncesinde belirleyici bulduğu bu kavramla, genel anlamda felsefi düşüncede postmodern kavramı üzerine düşündüğümüzde de karşılaşacağımızı düşünür. Dahası, bu kavram Nietzsche'nin *Şen Bilim*'inin 125. aforizmasındaki Tanrı'nın ölümü ilanı (1974: 181) ve aynı eserin 341. aforizmasında söz ettiği "aynının sonsuz dönüşü" (1974: 273) düşünceleriyle, metafizik ve modernlikten kurtuluş için nihilist bir sonuç ve aynı zamanda bu düşünceye içkin olan eleştirel bir aşma yerine postmodern kavramının da yolunu açan bir olay olarak yorumlanır. Vattimo'ya göre bu iki düşünce arasındaki bağlantı, modern tarihselciliğin

[60] M. Heidegger, **Holzwege**, F. W. von Herrmann (ed.), 2003b, Frankfurt: Klostermann. s. 361-363; "Vorträge und Aufsätze (Vol. 7)" **Gesamtausgabe. 7: Abt. 1, Veröffentlichte Schriften 1910-1976**, (2000), Frankfurt: Klostermann. s. 70, 77; "Identität und Differenz (1955-1957)", **Heidegger Gesamtausgabe 11**, 2006, Frankfurt: Klostermann s. 116-118.

ve modern metafiziğin de üstesinden gelme mantığına dayalı derin metafizik özüne ışık tutar (Vattimo, 1987a: 7-10).

Vattimo, *Verwindung* kavramına Nietzsche'nin felsefesinin belirleyici metaforları olan "iyileşme" veya "bozunum" olarak aşma anlamlarıyla yaklaşmayı teklif eder. Vattimo'nun hermeneutik ontolojisinin çekirdeğini oluşturan *Verwindung*, Heidegger'in *hatırlayıcı düşünme* (An-denken) kavramıyla da yakından ilişkilidir. Varlık, artık metafizikteki anlamı itibariyle mevcudiyet, nesne ya da bir temel olarak hesaplayıcı biçimde düşünülmez. Varlık ile varolanlar arasındaki ontolojik farkı göz ardı etmeden ya da unutmadan düşünmek ise Heidegger'in yorumuyla ancak hatırlama yoluyla gerçekleşebilir. Bununla beraber bir alt etme ya da üstesinden gelme anlayışını varsaymadığı için, post-metafizik düşünce, geleneksel metafizikten başka bir temele yönelmek amacıyla uzaklaşmaz; sadece aynı metafizik tarihini –zira başka bir metafizik tarihi yoktur– farklı, *bükülmüş* (verwunden) bir perspektiften hatırlayarak yeniden düşünür (Vattimo, 1987a: 13).

Vattimo, Batı metafiziğinin ve tarihin sonu meselesinin, postmodern durumdan bağımsız olarak değerlendirilemeyeceğini ifade eder. Bu düşünceye göre, postmodernlik, tam da "tarihin sonu" anlamına gelir. Jean-François Lyotard'ın "postmodern durumu" karakterize eden şeyin tarihsel varoluşu açıklamak ve gerekçelendirmek için önceki çağlarda kabul edilen, rasyonalitenin meta-anlatılarının çerçevesi içinde deneyimlenemeyeceği düşüncesinden ve Jürgen Habermas'ın postmodernliğe yönelttiği rasyonalite bağlamında eleştirel yaklaşımdan hareketle, Vattimo, postmodernliği, tarihin ve postmodern durumda artık rasyonel açıdan tartışma ve sonuçları kanıtlama olasılığı bulunmadığı için *meşrulaştırma* problemlerinin de sonu olarak yorumlar. Ona göre, Lyotard'ın postmodernlik teorisinin arkaplanında, gelişini Nietzsche'nin "sonsuz dönüş" öğretisi ve Heidegger'in *Andenken* ve *Verwindung* kavramlarının hazırladığı Varlığın olayı bulunur. Hatta Vattimo, Heidegger'in hatırlayıcı düşünme aracılığıyla dönüştürerek

aşma çabasından yola çıkarak, Lyotard'ın karşı çıkmayı denediği meta-anlatılara karşı bir başka meta-anlatı sunduğu için, onun da metafizik düşünceye içkin olan eleştirellik tehlikesine düştüğü tespitinde bulunur. Heidegger'in bu kavramında ise eleştirel bir üstesinden gelmeden ziyade, Varlığın, Platon'un değişmez ve sabit bir yapı olarak *gerçek varlıklar* (ontos on) biçiminde düşünülmesi yerine, olaysal (Ereignis) niteliğinin hatırlanmasının yanı sıra "iyileşme", "feragat" ve "kabul" anlamları mevcuttur (Vattimo, 1987b: 24-25). Bu düşünmenin, Varlık ve hakikate dair güçlü iddiasından vazgeçmesi ve Varlığın olaysallığının bilinebilir değil; ancak bir zamansallık içinde yorumlanabilir olması anlamına geldiği söylenebilir. Ayrıca, metafiziğin ve onun çağcıl bir sonucu olarak modernliğin bükülerek devam etmesi, Lyotard'ın ve diğer postmodern teorilerin hala sahip olduğu metafizik karakterin maskesini düşürme gücüyle de, meşrulaştırma problemine farklı yaklaşım yolları sunar.

Varlığın bir temel ve mevcudiyet olarak geride bırakılması, Verwindung kavramıyla beraber Heidegger'in hafıza ve anı anlamında tanımladığı *Andenken* (Hatıra) kavramına başvurarak açıklanır. Bu kavramın içeriği, şimdiye dek gelinen durumdan ve zamandan hareket eden geriye doğru adım atma anlamında hatırlama yoluyla düşünmedir. Bu düşüncede Varlığın tamamlanmamışlığı ve bitimsiz bir olay (Ereignis) oluşu vurgulanır. Temellendiren düşünce, mevcudiyet ve temsiliyet özelliği açısından bütünlüğe odaklanırken; temelsiz düşünce, Varlığı el altında ya da hazır halde mevcut olan bir mevcudiyet ve onun yeniden temsili olarak değil; her an düşünülmesi, yorumlanması yoluyla yaratılan, farkın deneyimlendiği bir olay olarak düşünür (Vattimo, 1993: 121). Vattimo'nun giriştiği düşünme ile metafizik geleneğinin düşünmesi arasındaki farkı açığa çıkarmak için, bu noktada Heidegger'in Hegel ile bir diyalog amacında olduğu *Metafiziğin Ontoteolojik Yapısı*'na bakmak gerekir. Heidegger, bu seminerde Hegel'in mutlak düşünme olarak varolanın düşünülmüşlüğü bakımından varlık üzerinde dururken, kendi düşüncesinin varolan karşısındaki farkı bakımından

varlık olduğunu belirtir (Heidegger, 1969a: 47). Geriye doğru adım olarak düşünme, Hegel'in *Aufhebung* (ortadan kaldırma ya da geçersiz kılma) kavramında olduğu gibi mutlak bir temellendirmeden değil, henüz düşünülmemiş olandan fark olarak farktan hareket ederek düşünülecek olana doğru yol alır (Heidegger, 1969a: 49).

Vattimo'nun vurguladığı gibi, Nietzsche ve Heidegger, yaşadıkları çağa dek etkili olmuş modern düşünce geleneğini kökten bir biçimde sorgulamış ve eleştirileriyle bize modern düşünceyi aşmanın düşünsel yollarını açmıştır. Ne Nietzsche ne de Heidegger bu eleştiri sonucunda felsefi düşünceye tamamlanmış bir analiz sunmamıştır. Bilakis, bu eleştiri ve düşünceler, bizi modern ve postmodern düşünce üzerine devamlı olarak yeniden düşünmeye çağırır. Vattimo, iki düşünürün modern düşüncenin üstesinden gelmenin yolunu göstermemiş olmasının, bu tür bir girişimin zorunlu olarak Avrupa düşünce geleneğinin gelişme mantığına ait olmasından kaynaklandığını düşünmektedir (Vattimo, 1999: 58). Bakış açılarındaki farklılığa rağmen, iki düşünür de modern düşünceye; temelci, ilerlemeci ve aydınlanmacı bir düşünce tarihini esas alması nedeniyle yıkıcı eleştiriler getirmiştir. Bu yıkma faaliyeti, sadece modern düşüncenin mevcut temellerine değil, düşüncenin kökensel olarak olası tüm temellerine şüpheyle yaklaşır. Vattimo'nun, bu iki düşünürü postmodernist olarak görmesinin sebebi de temelcilik karşıtı yaklaşımlarıdır. Vattimo, Nietzsche ve Heidegger'in Varlığı *olay* (Ereignis) olarak algıladığını düşünmekte; iki düşüncede de Varlıktan söz edebilmek için bizim ve Varlığın hangi noktada olduğunun bilinmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla Vattimo'nun modernlik sonrası olarak yaşadığımız zamanları yorumlama denemesi de bu olaysallık olarak Varlığı düşünmenin bir sonucudur (Vattimo, 1999: 59).

2.4.2. Metafiziğin Şiddeti ile Teknoloji İlişkisi

Vattimo, postmodern kültürde teknolojinin anlamını açığa çıkarırken, yalnızca teknolojinin postmodern bir tasavvurunu ya da postmodernliğin belirli bir biçimde postmodernlik ile belirlendiğini göstermeyi amaçlamaz; (bu ona göre zaten kesindir) fakat felsefi bir bakış açısıyla postmodern çağda deneyimlediğimiz ve bizi ilgilendiren şeyin Varlığın kendisinde bir dönüşüm anlamına geldiğini tartışır. Bu tartışmanın esası ise, özelleşme, parçalanma, anlam birliğinin yitimi ve özgürlüğün kaybı süreçlerinde açığa çıkan toplumun tekno-bilimsel rasyonalizasyonunun yarattığı darbedir. Takip ettiğimiz eleştiri sürecinde teknoloji, Varlığın unutuluşuyla eşdeğer olan metafiziğin doruk noktasıdır. Postmodernlik ve teknoloji hakkında, Vattimo, Heidegger'in düşüncesi ve Foucault'un "edimsellik ontolojisi" terimiyle gerçek anlamda diyaloğa girebileceğimizi düşünür. Zira Foucault'nun bu ifadesi de esasen Varlığın güncel durumdaki anlamını açıklığa getirmeye girişen bir söylem olarak tartışmaya dâhil edilir (Vattimo, 2004: 3-4). Bu olay, zamanın insanları tarafından Varlığın anlamının parçalanışı, dağılışı olarak deneyimlenir. Bu, aynı zamanda karşımızda modern teknik görünümünde belirse de, aslında metafizik düşüncenin kendisidir. Burada Heidegger'in "tekniğin özünde asla ve hiçbir şekilde teknik bir şey olmadığı"[61] sözünü hatırlayabiliriz. Heidegger, bu yazısında teknolojinin ya da tekniğin sadece araçsallık olmadığını, Batı metafiziğinin "mevcudiyet" olarak kabul ettiği varlığın bir *açığa çıkma* biçimi olduğunu düşünür. Elbette burada teknikle kastedilen, varolanların aslen varoldukları biçimde açığa çıkmaya bırakılması yerine; özünde metafizik temelleri gereği modern öznenin akıl yoluyla mevcudiyet olarak değişmez ve sonsuz kıldığı, kendi dışındaki her şey üzerinde hâkim olma isteği nedeniyle nesnel, kuşatıcı ve çerçeveleyici bir biçimde açığa çıkarmanın meydana gelmesinin dayatılmasıdır. Heidegger, düşüncenin dilde olageldiği

[61] Martin Heidegger. **The Question Concerning Technology and Other Essays**. Çev. W. Lovitt, 1977, London: Garland Publishing. s. 4.

varsayımıyla teknik sözünü araştırır ve Eski Yunanca'da hem sanat hem de zanaat anlamına gelen *techné*[62] kavramını Batı metafiziğinde *teknik* (techné'ye ait olan) ve *açığa çıkma* anlamı itibariyle yorumlamaktadır. Çünkü dünyanın rasyonel düzeni anlamında modern olarak deneyimlediğimiz metafizik düşünce, şeylerin –otantik biçimde, kendiliğinden açığa çıkması yerine– akıl tarafından ortaya çıkarılma ve belirlenmesi isteğine dayanır. Modern tekniğin en gelişmiş formu olan çerçevelemenin, bize metafiziği aşma şansını nasıl vereceğini düşündüğümüzde, Vattimo'ya göre teknolojiye ilişkin tasavvurumuzun radikal anlamda değişmesini tek açık çözüm olarak görürüz. Özne ve nesne arasındaki katı ayrımın olası çözünmesi, merkezden periferiye doğru akış halindeki, hegemonik bir yapı arz eden mekanik teknoloji ile değil; enformasyonun toplandığı, düzenlendiği ve dağıldığı (Ricoeur'ün ifadesiyle yorumlar çatışmasının şeffaf hale gelmesi anlamında) ve başka bir ifadeyle nesnelliğin dağılmasını sağlayan iletişim teknolojileriyle mümkündür (Vattimo, 2004: 15, 19).

Bu bölümde, daha önce Batı metafiziğinin belirleyici momentleri olarak yorumladığımız Platon, Descartes ve Kant ile varlığını sürdüren, hakikatin sağlam temeller üzerine kurulu ve kesinliğe dayalı olduğu iddiasındaki metafizik düşünce geleneğinin hegemonik gücünden kurtuluş imkânının, günümüz postmodern koşullarında nihilist bir hermeneutikte bulunduğu anlayışını esas alan, Vattimo'nun *zayıf düşünce* olarak kavramsallaştırdığı yorumlama pratiğini açımlamaya çalıştık. Bu bağlamda, zayıf düşüncenin İtalyan düşüncesi bağlamında olası kaynaklarının ve özellikle "aklın krizi" tartışmalarının izini sürdük. Nietzsche ve Heidegger'in düşünce hattında ilerleyen, metafizik düşünceyi ve aklın merkezi gücünü zayıflatabilecek, postmodern düşüncenin ve hermeneutiğin de açılmasını sağlayan radikal anlamda eleştirel kırılmayı değerlendirdik. Metafiziğin ve modernliğin krizinden çıkış yolunun postmodern kültürde

[62] Heidegger, aynı yazıda *techné* sözcüğünün sadece el becerisine dayalı sanatları değil zihinsel ve güzel sanatları da imlediğini; dahası *episteme*, yani bilme ile bağlantılı olduğunu belirtir. Bkz. **a.g.e.**, 1977, s. 13.

zamanın *koiné*'si, başka bir ifadeyle ortak dilinin hermeneutik düşünce oluşunda, Nietzsche'nin nihilizmi ve Heidegger'in metafiziği yıkım girişiminin kritik önemini irdeledik. Bu bağlamda metafiziğin şiddetinden kurtuluşun yolunun, Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü ilanı ve Heidegger'in *Verwindung* kavramında içerilen, güçlü düşünceyi hatırlayıcı düşünme yoluyla derinliğine düşünme ve zayıflatma sürecinde bulunabileceği yorumu getirilebilir. Düşünmenin dilsel ve tarihsel karakterini esas alan bu yoruma göre, Varlık ve hakikatinin bilgisi sabit, değişmez ve evrensel olmaktan çok, sürekli yorumlanan, parçalı ve devamlı hareket halinde olan çoğul, olaysal ve yorumsal bir anlam kazanır. Bu doğrultuda gelecek bölümde, Vattimo'nun zayıf düşünce çağrısını derinleştiren *hermeneutik akıl* mefhumunu, farklı perspektiflere başvurarak diyalojik bir yorumlama çabası içinde geliştirmeyi deneyeceğiz.

III. BÖLÜM

"ZAYIFLAYAN" BATI METAFİZİĞİ VE HERMENEUTİK AKIL ÖNERİSİ

Çalışmamızın birinci bölümünde Platon, Descartes ve Kant'ın düşüncelerinin metafiziğin üç ana momenti olduğu varsayımından hareketle irdelenen Batı düşünce geleneği üzerinde durulmuştu. Bu düşüncenin en kritik probleminin, çağdaş felsefede çok çeşitli perspektiflerden eleştiriye tabi tutulduğu gibi, temelcilik ve akılcılık anlayışı olduğu iddia edilmiş ve söz konusu temelci ve akılcı yaklaşımın bu düşüncelerde geliştirilme biçimleri incelenmişti. Çalışmamızın ikinci bölümünde ise, genel itibariyle Vattimo'nun düşüncesi çerçevesinde hermeneutiğin, postmodernliğin ve nihilizmin kesişme noktaları esas alınarak, farklı açılardan temelciliğe dayalı Batı metafiziğinin zayıflaması olayının ne anlama geldiği irdelenmişti. Bu bağlamda, temelcilik anlayışı üzerine inşa edilen, hegemonik ve şiddete dayalı olduğu eleştirisiyle ortaya konulan metafizik aklın, postmodern koşullar içinde içine düştüğü kriz durumu merkeze alınmıştı. Batı metafiziği düşünce geleneğinin başlatıcı, modernize edici ve eleştirel bir perspektiften yeniden güç kazandırıcı nitelikte olduğuna inanılan Platon, Descartes ve Kant'ın örneklerinde görebildiğimiz güçlü ontolojik düşünce hattına alternatif bir düşünce yolu olarak; Vattimo'nun Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü ilanından yola çıkarak Heidegger'in Varlığın unutuluşu ile özdeş gördüğü Batı metafiziğini eleştirisi bağlamında geliştirdiği hermeneutik ontolojinin izinde, yirminci yüzyılda İtalyan düşüncesinde gündeme gelen "aklın krizi" problemine bir çözüm önerisi olarak "zayıf düşünce" pratiğine odaklanılmıştı.

Çalışmamızın bu bölümünde ise, Vattimo'nun, Tanrı'nın ölümünün ardından gücünü yitirmeye başlayan Batı metafiziğini, hatırlayıcı bir düşünme ve yorumlama yoluyla zayıflatma düşüncesinden hareketle özellikle Descartes ile merkeze alınan ve

Kant ile beraber doruğuna ulaşan metafizik akıl mevzusu üzerine yürütülen tartışma vasıtasıyla *hermeneutik akıl*[63] önerisi gündeme getirilmektedir. Bu açıdan, öncelikle hermeneutik ile kastedilenin ne olduğu üzerinde kısaca durulmakta ve ardından yorumlama etkinliğinin rasyonalite ile kurulabilecek olası bir diyaloğu açımlanmaktadır. Son olarak, zayıf düşünce, diğer çağdaş teorilerle karşılaştırmalı biçimde zayıf düşünceyi irdeleyen düşünürler eşliğinde değerlendirilmektedir.

3.1. Vattimo ve Yorumla Zayıflayan "Metafizik" Akıl

Hermeneutik akıl önerisinin hareket noktası, önceki bölümde Vattimo'nun kendi yazıları bağlamında temelsiz bir temel ya da hermeneutik temel olarak üzerinde durduğumuz düşüncesidir. Varlığın yaşadığımız zamanlarda kendini nasıl açtığı ve aklın bu açılmada üstlendiği görev ya da sorumluluk, yürütülmekte olan ve gelecekte yürütülebilecek tartışmalarda sadece kritik önemde olmakla kalmaz; aynı zamanda bu görev ya da sorumluluğun kendini dışavurma biçimi, yaşam deneyimlerimizi her an kökensel olarak belirlediğinden dolayı akıl üzerine derinlemesine düşünme etkinliğini zorunlu hale getirir. Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*'inin[64] 11. tezinin sonunda bu konuya istinaden yaptığı eleştiriyi şu sözlerle ifade eder: "Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde *yorumlamışlardır*; oysa sorun onu *değiştirmektir*." Bu açıdan rasyonaliteye hermeneutik bir temel sağlama düşüncesi, Marks'ın filozoflara yönelttiği bu eleştiriyi ve Gramsci'nin organik entelektüelin[65] sadece düşünen değil; aynı zamanda

[63] Paul Ricoeur, *Oneself as Another* [Başkası Olarak Kendisi] başlıklı çalışmasındaki yazıların Jean Greisch'in bir kitabına atıfla "aklın hermeneutik çağına" ait olduğunu ifade eder. Bkz. P. Ricoeur, **Oneself as Another**, 1992, Chicago: University of Chicago Press, s. 25. Greisch'in bu kitabı için, bkz.: Jean Greisch, **L'Âge Hermeneutique de la Raison**, 1985, Paris: Ed. du Cerf. Bu çalışmada Vattimo'nun zayıf düşüncesinden hareketle öne sürdüğümüz hermeneutik akıl önerisi ile Ricoeur'ün aklı içinde bulunduğumuz zamanın perspektifinden yorumlayan ve yeniden inşa etmeyi deneyen felsefi hermeneutiği arasında bağlantılar kurulabilir.

[64] K. Marx, & F. Engels, **Alman İdeolojisi: Feuerbach**, (1987 [1845]), İstanbul: Sol Yayınları. s. 12.

[65] Gramsci, A., (1971), **Selections from the Prison Notebooks,** Çev. Q. Hoare & G. N. Smith. New York: International Publishers. s. 5-23.

eyleyen kişi olduğuna dair inancına dayalı praksis felsefesini yapıcı bir biçimde uygulamaya koyma niyetini taşır.

Vattimo, hermeneutik düşüncede, sıklıkla (metafizik) akla eleştiriler getirilmesi nedeniyle, bu düşüncenin yirminci yüzyılın ilk on yılından beri, kıta Avrupa kültürü ve felsefesinin büyük bir bölümüne nüfuz eden irrasyonalizmin aşırı bir ifadesi olarak damgalandığını düşünmektedir. Bu eleştiri, hem Georg Lukács'ın takipçileri gibi tarihselci rasyonalizm destekçilerinden hem de neopozitivist bilimcilik yanlıları tarafından öne sürülmüştür. Vattimo'ya yöneltilen bu eleştirinin, kısmen geçerli olduğu söylenebilir. Çünkü hermeneutik düşünce, esasında ısrarlı biçimde metafizik aklın gelişiminin güçlü iki hattı olarak değerlendirdiği bu iki tür rasyonalizme karşı tartışmayı halen sürdürür. Bugün, eleştirel yaklaşımlar karşısında bu iki düşünce yolu hegemonik konumunu kaybetmiştir. Ancak hermeneutiğe yapılan suçlamalar zayıf bir biçimde de olsa varlığını devam ettirmektedir, bunun nedeni hermeneutiğin eleştirilerinin aklı toptan bir redde ulaşmamış olmasına rağmen, bu düşüncede metafizik akla özgü kanıtlama anlayışının hala kabul edilmediği varsayımıdır. Vattimo'nun önerisi, hermeneutiğin bu suçlamayı kendi varsayımlarından hareketle, başka bir ifadeyle geleneksel metafiziğin temelci yollarına dönmeden, kendine özgü bir rasyonalite düşüncesini geliştirme yoluyla geçersiz kılmasıdır. Vattimo, bu bağlamda rasyonalitenin hermeneutik bir kavrayışını yeniden inşa etmenin, hermeneutik ve modernlik ilişkisinin yeniden gözden geçirilmesinden bağımsız olmadığına dikkat çeker (Vattimo, 1997: 97-98).

Vattimo'nun dikkat çektiğine göre hermeneutiğe yöneltilen irrasyonalizm suçlaması, çoğunlukla Richard Rorty'nin *Felsefe ve Doğanın Aynası*'nın[66] yedinci bölümünü ayırdığı, epistemolojiden hermeneutiğe doğru ilerleyen ayrıma yöneltilir (Vattimo, 1997: 98). Rorty, bu kitabının girişinde genellikle filozofların temellerin

[66] Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature**, 1981, New Jersey: Princeton University Press. s. 315-356.

bilgisini araştırdığını, onlara göre bir şeyi bilmenin zihnin ya da aklın dışındaki o şeyi kesinlik içinde temsil etmek anlamına geldiğini belirtir. Varlığın hakiki bilgisini, duyulur şeylerin ötesindeki idealarda bulan ve bilgiyi ise akıl vasıtasıyla "gerekçelendirilmiş doğru inanç" biçiminde tanımlayan ve Batı metafiziğinin de başlatıcısı olan Platon, düşünceye ve bilgiye katı bir temelcilikle yaklaşmıştır. Hatta Platon'un, Batı düşüncesinde yüzyıllar boyunca geçerliliğini koruyacak olan rasyonalizm geleneğinin başında durduğunu söylemek yanlış olmaz. Bununla beraber aklı, ayırt edici ve modern biçimde temellendirerek düşüncesinin merkezine alan Batı metafiziğindeki en önemli düşünür ise Descartes'tır. Öte yandan Kant, Kartezyen düşünceden miras kalan metafizik ve modern düşünceyi, bilginin evrensel geçerliliği için bir temel sağlama düşüncesiyle kapsamlı biçimde eleştiriye tabi tutmuştur. Kant'ın önemi, bizce kendisine kadar gelen Batı metafiziğine hem kan kaybettiren hem de onu –Alman idealizminin de onu eleştirerek devam ettirdiği gibi– farklı bir biçimde (transandental olarak) yeniden canlandıran bir moment oluşunda yatmaktadır. Rorty, bu arkaplanın (şiddetle eleştirilmesi yerine) yorumlayıcı bir süreçte aşılabileceğini düşünür ve bakışın bu düşüncelerden başka bir yöne çevrilmesi gerektiği konusunda hemfikir olan üç düşünüre dikkat çeker: Wittgenstein, Heidegger ve Dewey. Bu düşünürler, temelci düşünceyi bir kenara bırakmakla kalmaz; aynı zamanda okuyucuyu hem yeni ve farklı bir felsefi anlayışa hem de düşünmenin kendisi üzerine yeniden düşünmeye davet eder (Rorty, 1981: 5). Bu post-metafizik düşünce tarzının, yorumlayıcı doğası ile tam da bu çalışmada geliştirilmesi arzu edilen hermeneutik aklın dayanaklarıyla uzlaşabilecek olan bir *öz-düşünümsellik* (self-reflexivity) niteliğini içerdiği söylenebilir. Vattimo, Rorty'nin kendi hermeneutik fikrinin en iyi biçimde Derrida'nın yapısökümünde temsil edildiği düşüncesini vurgulayarak, Rorty'nin adı geçen ayrımını ve hermeneutiğin irrasyonalizm ile bağlantısı açımlamanın, rasyonalitenin hermeneutik bir anlayışınının yeniden yapılandırılabilmesi için kritik önemde olduğuna inanır. Vattimo, hermeneutiğin,

uygunluk olarak hakikat teorisi eleştirisi yapan Heidegger'in *açılma* (Offenbare) düşüncesi içinde anlaşılabileceğini ve hakikat kavramının, bilgi üzerinde tam bir kontrolü imleyen "kavrama" mefhumu yerine, "ikamet etme" metaforu ile anlam bulduğu düşüncesini benimser. İtalyan düşünür, hakikat deneyiminin bu şekilde kabul edildiği takdirde, Rorty'nin de ayrımında görebileceğimiz gibi, bu deneyimin poetik ya da estetik bir deneyim haline geldiğini ifade eder (Vattimo, 1997: 99).

Vattimo, çağdaş düşüncede etkili bir konumda olan Derrida'nın yapısöküm düşüncesinin, Heidegger'de düşünceye çağrılan hatırlayıcı düşünme (An-denken) ile benzerliği nedeniyle, hermeneutik olarak değerlendirilebileceğini kabul eder. Fakat Derrida ile kaynağında Heidegger'in bulunduğu diğer hermeneutik eğilimler arasında farklılık olduğunu düşünür. Derrida'nın düşüncesinde, ona göre, irrasyonalist bir estetisizm mevcuttur; Vattimo'nun ifadesiyle bu da, geri planında –hakiki ve daha otantik, söylenmeye ve düşünülmeye değer ve kanonun dışında kalanı arayan– başka bir metafiziğin gizli biçimde bulunduğu anlamına gelir. Ona göre hem Rorty'nin irrasyonalist hermeneutiğinde hem de yapısökümcü eylemin kendisinde, hareket ettiği öncülleri terk eden ve estetik deneyimin metafiziğe bir dönüş anlamına gelebileceği bir yaklaşım mevcuttur. Vattimo, bu eleştirisinde Gadamer'in geleneksel anlamından farklı bir rasyonaliteye kapı aralayan *estetik bilinçlilik* ve *estetik deneyim* (Erlebnis) eleştirisini takip eder. Hermeneutiğin temelinde olduğu varsayılan bu irrasyonalizmden kaçınmanın çözümü, Vattimo'ya göre, deneyimin fenomonolojik analizinin geleneğe tarihsel bir aidiyetten ayrı düşünülemeyeceğini açımlayan Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'de geliştirdiği eleştirilerin, başka bir ifadeyle beşeri bilimlerin (Geisteswissenschaften) yöntemsel özbilinçliliğinin gelişiminde yeniden yapılandırmayı açıklığa getirecek bir görüşe doğru radikalleştirilmesi girişimiyle mümkün olabilir. Vattimo'nun Gadamerci vurgusu, muhtemelen onun Batı metafiziğinden ya da modern düşünceden, diğer düşünce stratejilerinde gözlemlediğimiz radikal bir kopuştan ziyade gelenekle devamlılık, ait olma

ve diyalog düzleminde düşünmesinden ve bir sanat eseri, bir metin ya da geçmişten kalan bir izin sadece, etkilerinin, başka bir ifadeyle yorumlarının bize miras kalan tarihine bakılarak anlaşılabileceği yaklaşımından kaynaklanır. Gadamer'in –büyük ölçüde Heideggerci hermeneutik ontolojinin izindeki– bu bakışında Vattimo'nun, modern felsefe tarihininin ve hermeneutik bir rasyonalite fikrinin yorumlayıcı biçimde yeniden yapılandırılması dediği şey için bir ipucu bulunabilir (Vattimo, 1992: 101-102).

3.1.1. Akıl'ın Yeniden Yorumlanması

Vattimo'nun hermeneutik perspektiften bir rasyonalite fikrini yeniden yapılandırma girişiminin felsefi öncülleri, sıklıkla vurguladığımız gibi en başta Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü ilanına dayanır.[67] Heidegger, nihilizmin özüne dair soru bağlamında Nietzsche'nin bu sözü üzerine düşünür ve bu düşünme Nietzsche'nin son evresi olarak Batı metafiziği tarihindeki kökensel yerine açıklık kazandırmakta kaynağını bulur. Nietzsche'nin, Platonculuk dediği bu düşünceye özgü duyulur olan-duyularüstü ayrımını altüst edişinden/tersine çevirmesinden sonra metafiziğe, Heidegger'in deyimiyle kendi özsüzlüğünün şiddetine/vehametine saplanıp kalmaktan başka yol kalmamıştır. Nietzsche, bu sözüyle bir anlamda hakikatin kökeninde ve temelinde bulunduğu varsayılan ve birincil olduğu düşünülen "metafizik aklı" ifşa etmiştir. Heidegger'in ifade ettiği gibi, Nietzsche, Batı tarihi sürecini metafizik açıdan, yani nihilizmin gelip çatması ve gelişmesi olarak, başka bir ifadeyle metafizik aklı reddeden bir tarzda yorumlamıştır (Heidegger, 2002b: 157-8).

[67] Nietzsche'nin bu ifadesine, ilk kez *Şen Bilim*'inin *Çılgın Adam* başlıklı 125. aforizmasında rastlarız. Nietzsche, bu aforizmada pazar yerinde sabah aydınlığında elinde feneriyle "Tanrı nerede?" diye bağıran bir çılgın adam metaforu sunar. Bu metaforda, pazar yerinde bulunanların Tanrıya inanmayanlar olduğu için, bu çılgın adamın onlara gülünç geldiği anlatılır. Sonunda çılgın adam, "Tanrı öldü! *Onu öldüren de biziz*!" diye bağırmaya devam eder. Daha sonra adam, sessizliğe bürünür ve elindeki feneri yere atarak çevresindekilere, vaktinden çok erken geldiğini söyler (Nietzsche, 1974: 181). Bu çılgın adam, (Platon'dan beri gelen) duyular-üstü dünyayı imleyen en yüce metafizik aklın, yani Tanrı'nın ölümü ilanıyla belki de nihilizmi vaktinden önce Avrupa'ya duyuran Nietzsche'nin ta kendisidir. Nietzsche, Tanrıyı dilinden düşürmeyen (Hıristiyan) Avrupa kültüründe, esasen Tanrı'ya inanılmadığını düşünmektedir.

Heidegger'e göre Nietzsche'nin metafiziğinin çıkış noktası olan bu söz, Batı tarihinin iki bin yıldan beri devam eden yazgısını gösterir. Heidegger'in Nietzsche'yi metafiziğin son evresi olarak görmesinin nedeni ise, onun Platonculuğun tersine çevrilmesi olarak yine de metafiziğe ait olduğu düşüncesidir. Nietzsche, ona göre, hem en yüce metafizik aklı hem de değeri ifşa ederken, duyuları yüceltir ve dolayısıyla akıl ile kurduğu ilişki muğlaklaşır (Heidegger, 2002b: 162). Nietzsche'ye yöneltilen irrasyonalizm eleştirileri, tam da bu kör noktadan hareket eder. Ancak biz yine de Heidegger'in kendi Nietzsche yorumundan ve onu izleyen eleştirilerden farklı biçimde Nietzsche'de, metafizik akıldan radikal biçimde farklı, varoluşu aynının sonsuz dönüşünde durmaksızın kendinde değer yaratma gücü ile karakterize edilen hermeneutik bir aklın izlerini buluyoruz. Nietzsche, *Güç İstenci*'nin 2. aforizmasında nihilizmin ne anlama geldiği sorusuna, "en yüksek değerin, değersizleştirilmesi" yanıtını verir. Bu değersizleştirmenin amacı yoktur ve bu yüzden "neden?" sorusu yanıtsız kalır (Nietzsche, 1968: 9). Tanrı'nın ölümünün ardından en yüce değerler geçersiz hale getirildiğinde, değerlerin yeniden yaratımının da olanağı doğacaktır. Dolayısıyla, Nietzsche'nin nihilizmi, hem çöküşü (decadence) hem de kurtuluşu içeren ikircikli bir yapıdadır. Bununla beraber, Heidegger, Nietzsche'nin hala metafiziği devam ettirdiği anlayışından hareketle; *özü* (essentia) "güç istenci" olan bütün varolanın varolma biçiminin, yani *varoluşunun* (existentia) "aynının sonsuz dönüşü" olduğu yorumunu getirmiştir. Heidegger'in bu yorumu, Nietzsche'nin metafiziğe özgü ikili karşıtlığı sürdürdüğüne inandığı anlamına gelir. Modernliğin metafiziği de, Heidegger'e göre, özü itibariyle kesin olanı ya da temeli aramıştır ve Descartes'ın arayışında bu çaba; *ego cogito / ben düşünüyorum* aracılığıyla özneye (subjectum) ve akıl aracılığıyla kendini bilmeye dönüşmüştür. Nietzsche'de ise değer sorunu (akılsal) kesinlik sorunundan daha mühim olduğundan dolayı, kendi değerlerini yaratma olayının en esaslı biçimi olarak güç istenci, bir temel olmuştur. Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözünün, hermeneutik bir rasyonaliteyi

yeniden yapılandırma girişimindeki önemini, en iyi şekilde Heidegger'in şu sözleri ifade etmektedir: "Düşünme, biz yüzyıllardır yüceltilmiş olan aklın, düşünmenin en azılı düşmanı olduğunu anlayamadığımız sürece başlamaz." (Heidegger, 2002b: 199). Elbette bu sözlerin hedefinin, güçlü ve metafizik aklın kendisi olduğu söylenebilir. Zira Hedegger gibi bir düşünürün, akla kökensel bir karşıtlık içinde olması düşünülemez.

Gaetano Chiurazzi, Vattimo'nun hakikat anlayışında yorum ve deneyimin nihilizm dolayımında ilişkisini irdelediği yazısında, metafiziği (hastalığından) iyileştirme girişiminde "temelsizleştirme" (sfondamento) meselesinin, özellikle *Yorumun Ötesi*'ndeki "nihilistik çağrı" ile görebileceğimiz gibi, nihilizmin olumlu bir biçimde yeniden yorumlanmasıyla bağlantılı olduğuna vurgu yapmaktadır. Chiurazzi'nin tespit ettiği gibi; hakikat deneyimlenir, bu deneyim yorumlayıcı türdendir ve hermeneutik ise hakikatin kendisine değil; fakat onun deneyimine yönelik bir teoridir. Bu teorinin, nihilistik boyutu ise metafizik düşünce geleneği ile temelsizleştirici bir biçimde kurduğu ilişkide ortaya çıkar (Chiurazzi, 2010: 16). Vattimo'nun deneyimle kurduğu ilişki, bir yönüyle Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'de sunduğu hermeneutik yorumlama deneyimi anlayışına dayanır. Bu anlayışta öznel belirlenim ve hâkimiyet söz konusu değildir; hakikat deneyimi öznenin de katıldığı, meydana gelme halindeki bir olay olarak karşımıza çıkar ve ufkumuzu, önyargılarımızı yerinden ederek bizi bu yorumlama sürecinde dönüştürür. Bu olaysallık ise, hakikat ile düşünce arasındaki ilişkide *uygunluk* (adaequatio) değil, olagelmenin (Ereignis) işlediği anlamına gelir. Uygunluk düşüncesi, Heidegger'in ontolojik fark düşüncesi tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. Chiurazzi'nin vurguladığı gibi, Vattimo'nun Heidegger'den alıp geliştirdiği ve metafiziğin bükülmesi, iyileştirilmesi anlamında kullanılan Verwindung kavramının kurtarıcı ve zamansal karakteri hakikat deneyiminde, farkla ilişkili olarak başat önemdedir. Heidegger'in *Özdeşlik ve Ayrım* ile *Metafiziği Aşma* metinlerinde üzerinde durduğu kavramın, farklı bir yorumunu da *The Anaximander Fragment* yazısında

görürüz. Bu yazıda, Anaksimandros'tan düşünce tarihine kalan bu fragmanı Türkçeye şu şekilde çevirebiliriz: "Şeylerin kökenleri olduğundan dolayı, zorunluluk gereği sona erer ve o kökene geri dönerler. Çünkü onlar, zamanın yazgısına göre, varlığa gelirken yaptıkları adaletsizlik nedeniyle yargılanır ve bunun cezasını öderler." (Heidegger, 1985: 13). Bu parçada varlığa gelme, adaletsizlik (aidikia) ifadesiyle nitelenir. Bununla birlikte Heidegger, *aidikia* terimini, Almancada *Unfuge*, yani ayrılma, kopuş sözcükleriyle karşılamıştır. Heidegger'in ifadesiyle varolanlar, sürekli bir kopuş durumunda kalamayacakları için, tekrar koptukları kökenlerine geri dönerler. Heidegger'in Verwindung kavramı, bu noktada devreye girer. Verwindung; şimdide var olanın kendi mevcudiyete gelişindeki bir kırılmanın, zamansallıkta kopma, ayrılma ya da bozuluş biçiminde varlığa gelen yaranın iyileşme tarzıdır (Chiurazzi, 2010: 23). Dolayısıyla hakikatin bu şekilde yorumlanması, metafizik iddialarla temellendirilen aklı geçersiz kılarken; hermeneutik bir aklı devreye sokacaktır.

Valgenti de, Vattimo'nun aklın krizi tanısına karşı, Heidegger'in metafizik ve onun yazgısına dair düşüncesinden hareketle ortaya attığı zayıf düşüncenin sağladığı aklın iyileşme/nekahet (recovery) biçimi üzerinde durur. Valgenti, felsefi hermeneutiğin, metafiziğin sadece rasyonel bir temellendirilişinin telafisi ya da iyileştirilmesini değil; fakat bunun da ötesinde özellikle Kant'ın eleştirel felsefesinin –özellikle Hegelci akıl anlayışında olduğu gibi– gözden kaçırılmış ve reddedilmiş mirasını da düşünmeye dâhil ettiğini tartışmaktadır (Valgenti, 2010: 63). Bu noktada irrasyonalizm, hermeneutiğin geleneksel metafiziğe karşı yegâne çıkış yolu gibi görünür. Oysa bunun da yeni bir temel iddiasında bulunma ve söz konusu rasyonalizmi rölativizme indirgeme tehlikesi söz konusudur. Bu nedenle zayıf düşünce, irrasyonalist ve rölativist olduğu eleştirileriyle karşılaşmıştır. Valgenti, bu eleştirilere karşı zayıf düşüncenin tümüyle temelsiz olmadığını savunur; ona göre tarihsel karakterdeki temeller geçmişten bize miras kalır ve dönüşüme açıklığı ile bizim tarafımızdan yeniden yorumlanır. Valgenti'ye göre

Vattimo'nun zayıf düşüncesi, Hegel'dekinden farklı biçimde, düşüncenin hermeneutik yorumlama döngüsünü devam ettiren bir diyalektiği içerir (Valgenti, 2010: 67-70).

3.1.2. Rasyonalitenin Yeniden Yapılandırılması

Hermeneutik bir perspektiften rasyonalitenin yeniden yapılanması, Vattimo'ya göre, Nietzsche'nin düşüncesinin başından sonuna damgasını vurduğu hermeneutik düşüncenin gelişiminin esasında bulunan felsefi öncüllerin radikalleştirilmesini varsayar. Bu tür bir radikalleştirme girişiminde olası görecilik, estetisizm ve irrasyonalizm eleştirilerine karşı hermeneutik söylemin –olumsal geçerliliği adına– ontolojik içerimlerinin açık hale getirilmesi gerekir. Çünkü Vattimo'nun belirttiği gibi ontoloji ile bağlantı kurulmaksızın, metafizik iddialardan kaçınmak isterken, hermeneutiğin, yaygın biçimde postmodernizm için söylendiği gibi bir çokluk teorisinden ibaret kalma tehlikesi söz konusu olabilir. Öte yandan, hermeneutiğin kuramsal geçerliliğini, sadece tarihin yorumsal yeniden yapılandırılmasının rasyonel bir etkinlik olduğunu kabul ettiği takdirde savunabileceğidir (Vattimo, 1997: 107). Vattimo, hermeneutik düşüncenin, eğer metafiziğe teslim olmak istemiyorsa kendini Varlığın *yazgısı* (Ge-Schick) içinde bir moment olarak tasavvur etmesi gerektiğini düşünür. Varlığı, birbiriyle rasyonel bir bağlantıyı içeren tarih ve zaman anlayışı yerine, bir yazgı olarak yorumlama düşüncesi, Heidegger'in son dönem yazılarında önemli hale gelmiştir. Bu vurgu, esasında Varlık ile düşünme arasında akıl aracılığıyla kurulan özdeşliğin yerine, daha önceki bölümde incelendiği gibi bir ait olma ilişkisinin kurulmasına dayanır. Böylece, kendisinden vuku bulduğu bu yazgı-geleneğin[68] olası bir yeniden yapılanmasını teklif etmesiyle de kendi

[68] Vattimo, "yazı-gelenek" ifadesini, bu iki kavramı birbiriyle anlamsal ilişki ve bağ içinde gördüğünden dolayı kullanır. Buna göre hermeneutiğin kendi geçerlilik iddiaları, şeylerin kendisine bağlantı kurularak ortaya atılan varsayımlarla değil; uygunluk olarak hakikat anlayışına getirilen Heideggerci hakikat eleştirisiyle tutarlı biçimde, onun Varlıktan gelen mesaja verilen bir yanıt ya da geleneğe kendi bağlılığının yorumlayıcı bir değerlendirmesi olarak kavramasında bulunduğunu düşünür. Bkz.; G. Vattimo, **Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy**, Çev. David Webb, (1997), Cambridge: Polity Press. s. 108.

geçerliliğini tartışmaya açabilir. Bu yazgı, (otantik bir biçimde) kendini metafizik geleneğinde varsayıldığı gibi nesnel-belirlenimci bir kesinlik ve inandırıcılıkta değil; yalnız bir yorumda (*Schickung*, yani bir gönderme ile) açabilir. Hermeneutiğin ontolojik açıdan radikalleştirilmesinin sonuçlarından biri onun –nihilizmin gelişi olarak– modernlikle bağlantısıdır. Hermeneutiğin, geleneğe (Über-lieferung) bağlılığının ötesinde bir geçerlilik kaynağı yok ise, bu gelenekle bağlantısının farklı ve daha olumlu bir anlamda (metafiziği zayıflatırken, hermeneutik aklı iyileştiren bir tarzda) düşünülmesi zorunludur. Dolayısıyla hermeneutiğin modern düşünceye ya da teknik rasyonaliteye bakışı basitçe varlığın daha iyi bir bilgisi için bu modernliğe ya da rasyonaliteye karşı çıkılması ya da topyekûn reddi değil; hermeneutiği, modernliğin bir sonucu ve aynı zamanda Batı metafiziğinin zayıflaması olarak tanıma ve geliştirme meselesidir. Vattimo, hermeneutik rasyonalitenin kaynağını Heidegger'in hem metafiziğin tamamına ermesi hem de Varlığın olayının (Ereignis) ilk parlaması olarak yorumladığı *çerçeveleme* (Ge-Stell) fikrinde bulur. Bu bağlamda, kendi ifadesiyle onun yaklaşımı estetik içerimleriyle Rorty ve Derrida'dan çok; Foucault'nun "edimsellik ontolojisi" dediği düşünceye yaklaşır. Bunun bir olası nedeni de, Foucault'nun bu sözünde tarihselliğin izlerinin bulunmasıdır (Vattimo, 1997: 109-10).

Giovanna Borradori de, Vattimo'nun *zayıf düşünce* teorisini, bir dönem etkin bir paradigma görünümü alan yapısökümden bir kopuş olarak yorulmadığı yazısında, Vattimo'nun kendi kitabının önsözüne atıfla tam bir vedanın imkânsızlığına rağmen, bu düşüncenin gizli hegemonik rasyonaliteden ayrılan bir yola işaret ettiğini vurgulamaktadır. Çağdaş düşünce, genel anlamda *Temel*'in (Grund) ortadan kalkışıyla karakterize edilirken; Borradori'nin de dikkat çektiği gibi İtalyan düşüncesinde "aklın krizi" problemine karşı geliştirilen "zayıflık" kavramının kendine özgü bir yanı vardır: bu ise, sözü edilen akla "kesin bir vedanın" ve tüm Batı metafiziğinin dayandığı rasyonalite ve hegemonya arasındaki bağın radikal biçimde üstesinden gelmenin

imkânsızlığına dair farkındalığı ve aşma düşüncesini dönüştürme için çabasıdır (Borradori, 1987: 39).

Bu çalışma kapsamında üç momenti ile incelenen Batı metafiziği düşünce geleneği, esasında metafizik aklı merkeze alışı ve temelciliği gereği akıl yoluyla düşünülür olan evrensel, nesnel ve tek bir hakikat anlayışı üzerine kurulan güçlü bir ontolojiye dayanır ve bu doğrultuda kurduğu anlatıda ikili karşıtlıklara dayanan bütünleyici epistemolojik iddialarda bulunur. Zayıf düşünce, bir yandan bu düşünce geleneğine karşı bakışı itibariyle, Fransız Postyapısalcı düşünce ile benzer bir motivasyonu paylaşırken; diğer yandan Vattimo'nun *Zayıf Düşünce* derlemesinin İtalyanca önsözünde belirttiği gibi bu düşünceden, Nietzsche ve Heidegger'in ilan ettiği Tanrı'nın ölümü ve Varlığın unutuluşu deneyimini sonuna dek götürmemeleri nedeniyle farklı bir konumdadır (Vattimo, 1995: 9). Vattimo'ya göre, Heidegger'in iyi bilinen tezine göre, *Batı* (Abendland) adı, Avrupa uygarlığının konumunu sadece coğrafi anlamda imlemez; fakat bunun da ötesinde onu, Varlığın günbatımı olarak ontolojik anlamda da adlandırır. Dahası, Vattimo, Heidegger'in bu tezinin, Batının, Varlığın bir günbatımının yaşandığı yer olarak değil; (Varlığın) günbatımının yaşandığı tek yer olarak yorumlanmasıyla "düşüş ontolojisi" hakkında konuşulabileceğini ve Heidegger'in yazılarında onun hazırlanışına ve ilk öğelerine dair izlerin görülebileceğini söyler. Ancak Heidegger'in düşüncesini derinleştiren ya da geliştiren –Gadamer dışında– diğer düşüncelerin büyük bir çoğunluğu, onu (Varlığa ve akla *güçlü* nitelikler atfeden düşünceden ayrı yola sapan) bir düşüş ontolojisi olarak yorumlamamıştır (Vattimo, 1988b: 63-4). Vattimo'nun Heidegger'in ontolojik projesini bir düşüş ontolojisi olarak yorumlama girişimini, bir anlamda "metafizik aklın düşüşü" olarak da yorumlayabiliriz. Akıl, kendisine metafizik düşünce tarafından yüklenen ve varlığın bilgisini kesinlik içinde kavramaya muktedir olduğu yönündeki iddialar zayıfladığında, diğer bir deyişle

hegemonik gücünü yitirdiğinde düşünceye hermeneutik bir perspektiften bir rasyonalitenin yeniden yapılandırılmasının farklı yorumsal yolları açılabilir.

Borradori, göndergenin yokluğu, öznenin merkezinden edilişi ve düşüncenin kendisine nihai ve normatif bir *Temel* (Grund) vermeden dünyanın yeni bir kategorizasyonunu inşa etme girişimi etrafında dönen çağdaş kıta felsefesindeki söylemler çokluğu içinde, "zayıflık" kavramı etrafındaki İtalyan tartışmasının kendine özgü bir yanı olduğunu düşünmektedir. Bu özgünlük; akla "tam anlamıyla veda etmenin" ve tüm Batı metafiziğinin temelinde bulunan rasyonalite ve hegemonya arasındaki bağın radikal anlamda üstesinden gelmenin imkânsızlığının öz-farkındalığını kurucu bir işlev içinde işler kılma çabasıdır. Borradori, altmışlı ve yetmişli yıllar boyunca bu tartışmaların merkezinde yer alan "aklın krizi" ile Schopenhauer'dan, Nietzsche ve Wittgenstein'a gelen Avrupa felsefi ve estetik düşüncesinin "negatif düşünce" (negatives Denken) olarak tanımlanan bir kısmı üzerine bir yeniden değerlendirme anlamına geldiğini ifade eder (Borradori, 1987: 39). Postyapısalcı teoriler, genellikle hakikat fikrinde anlaşılması gereken bir *kriz kavramı* üzerinde durmuştur. Postyapısalcı düşünce, "tümleyici iddialara" dayanan ve *reductio ad unum* (bir nedene indirgeme) ilkesinin diyalektik açıdan çarpıtılmış mekanizmasıyla işleyen yapısalcı, varoluşçu-marksist teorik yaklaşımlara karşı çıkar. Zayıf düşünce, insan bilimlerine mevcut temellerinden başka ya da alternatif bir temel sağlama çabasına getirilen Fransız postyapısalcı eleştirileri paylaşır. Bununla birlikte Vattimo'ya göre (Deleuze'ün rizomlarından Foucault'nun iktidar mikrofiziğine dek uzanan) Fransız postyapısalcılığının çoğu düşüncesi, hala metafizik için fazla nostalji içinde görünmektedir. İtalyan düşüncesinde ortaya çıkan "zayıflık" düşüncesi, "aklın krizi" problematiğine Fransız postyapısalcılığının geliştirdiğinden önemli ölçüde farklı olan bir çözümü temsil etmektedir. Bu kavramın en özgül yanı ise, çoğu postyapısalcı düşünürün geliştirdiği simülakrların (simulacra) yüceltilmesi fikrinin, "mevcudiyet" üzerine metafizik vurgudan bir kurtuluş yolu olmak

yerine, varolanlar ile Varlık, temsil ile öz arasında bulunan, Batı metafiziğinde Platon'dan beri gelen karışıklığa teslim olduğunu göstermesidir (Borradori, 1987: 40). Heidegger sonrası hermeneutiğin benimsediği Varlık ve dil özdeşliği, gerçek varlığı geri kazanmaya yönelen bir yol değil; fakat aksine derin bir parçalılık anlamında Varlığı düşünme ve yorumlama çabası olarak değerlendirilebilir. Varlık, böylece bir iz, bir anı, eksik bir bulmacanın "zayıflamış" bir parçası haline gelir ve tam da bu eksikliği onun dikkate değer yanıdır.

3.1.3. Hermeneutik Aklın Dayanakları

Hermeneutik aklın dayandığı esaslar, Vattimo'nun da yorumladığı Heideggerci hermeneutik ontolojide bulunabilir. Heidegger, *Mantığın Metafizik Temelleri*[69] başlıklı denemesinde, tıpkı *Varlık ve Zaman*'da Batı metafiziğinin yıkımı projesinde olduğu gibi, düşünmenin bilimi olarak kabul edilen mantığın geleneksel kavrayışını eleştirerek; kendi ifadesiyle "bilgiye karşı gizli bir başkaldırının, rasyonaliteye karşı bir isyanın ve entelektüelizme karşı mücadelenin moda olduğu zamanlarda" mantığa yeniden felsefi anlamını kazandırma amacını taşır (Heidegger, 1984: 5). Heidegger'e göre, Platon'un varlığın belirlenimleri olan *ideaları* keşfinde, ruhun kendisiyle konuşmasına doğru yönelmesi; Aristoteles'in, *varlık* (ousia) sorusu eşliğinde kategorileri aklın doğrulayıcı bilgisine başvuru yoluyla elde etmesi; Descartes'ın *töz* (substantia) arayışında "ilk felsefeyi" açık bir şekilde *düşünen şeyde* (res cogitans), yani zihinde bulması ve Kant'ın varlığa yönelik transandantal, başka bir deyişle ontolojik sorunsalını (deneyimin imkânı sorusunu) bilinçlilik, özgürce hareket eden özne düzlemine taşıması tesadüf değildir; çünkü varlığın anlamı sorusu Dasein'a içkin halde bulunduğundan dolayı varlığın açıklığa kavuşturulması girişimi, Dasein'ın özgürlükle karakterize edilen varoluşunda

[69] M. Heidegger, **The Metaphysical Foundations of Logic**, Çev. Michael R. Heim, 1984, Indiana: Indiana University Press.

asıl belirleyici olan *düşünme* ile gerçekleşir.[70] Düşünmenin yasa ile yönetilmesi olarak temel bir mantık problemi, temelde kendini bir varoluş, özgürlük problemi olarak ortaya koyar (Heidegger, 1984: 15). Böylece mantığın felsefi bir anlamının da kurulması olanağı doğar. Bu bağlamda, geleneksel mantığı da göz ardı etmeden farklı bir mantık önerisinde bulunan Heidegger'in kendisine yapılan irrasyonalizm eleştirilerinin ve yorumlarının aksine, Platon, Descartes ve Kant'takinden farklı türden bir rasyonalite, daha açık bir ifadeyle Dasein'ın gündelik dünya içinde olma durumundan soyutlanmamış olan ve hermeneutik bir yaklaşımdan ilerleyen bir akıl arayışında olduğu söylenebilir.

Batı metafiziğinin yeniden yorumlanması ve bu düşüncenin bir sonucu olan *hegemonik*[71] aklın zayıflatılması olayı, Varlığın gücünü kaybetmesi ve Varlığa yönelik hiçbir biçimde ilk nedene dayalı kurucu bir temel imasında bulunmayan ve daha çok yerinden edici, merkezden ve güçten yoksun edici bir anlama çağıran hatırlayıcı düşünme yoluyla mümkün olabilir. Vattimo, Varlığı unutulmuşluktan kurtaracağını düşündüğü hatırlayıcı düşünme yorumu için, Heidegger'in Hegelci *Aufhebung* kavramındaki ortadan kaldırma anlamında diyalektik bir üstesinden gelme anlamına gelen *Überwindung* kavramına karşı geliştirdiği burkma, çarpıtma, iyileştirme ve derin düşünme anlamlarına gelen *Verwindung* kavramına ve Varlığı (tarihsel ve zamansal) yazgının veya gönderilmiş olanın[72] (Ge-schick) bakış açısından hatırlama olarak düşünme anlamını taşıyan *An-*

[70] Bu çalışmanın birinci bölümünde Batı metafiziğine yönelik geliştirilen üç moment belirlemesi de, esasında Heidegger'in felsefe tarihindeki diğer düşüncelerle bağlantılı olarak dikkat çektiği gibi düşünmenin Dasein'da açılmasına yönelik vurgusunda ve dahası Vattimo'nun felsefesinde bu konuya her şeyden öte kritik bir önem atfetmesinde kaynağını bulur.

[71] Yunanca *hegemonia* kelimesinden gelen hegemonya kavramı, bir sistemde veya bir bütünlükte diğerlerinden daha baskın olan öğeyi ifade eden bir kelimedir. En kapsamlı biçimde, Antonio Gramsci'nin üzerinde durduğu bu kavram ile Batı metafiziğinin, gerçekliğe dair diğer hakikat yorumları arasında baskın olan ve tarih boyunca varlığını *güçlü bir biçimde* sürdüren bir düşünce sistemi oluşu ve bu sistemde, aklın diğer yetiler karşısındaki (hegemonik) konumu arasında benzer motivasyonlar bulmak hiç de zor görünmez. Zira Vattimo da yazılarında yer yer Gramsci'nin düşüncelerine başvurur.

[72] *Ge-schick* kelimesi, yaygın biçimde kader veya yazgı olarak çevrilmesine rağmen; semantik açıdan analiz edildiğinde geçmiş zaman önekinden (Ge-) ayrı düşünüldüğünde, pek çok farklı anlamının yanı sıra *schicken* kelimesinin Almancada anlamlarından biri "göndermek" fiilidir. Bu önekin kullanımıyla beraber kelimenin gönderilmiş olan anlamını kazandığı yorumu da getirilebilir. Varlığın bize gönderildiği ya da Heideggerci bir perspektiften Dasein'ın içine atılmış olduğu Varlık düşüncesi, kendi içinde ele geçirilemez, sabitlenemez ve tümüyle aydınlatılamaz olanı işaret eden bir anlamı taşır. Dolayısıyla, bu varsayımdan hareketle tarihsel ve zamansal olan gönderilmiş olan Varlığa ancak katılabilir; onu var olma sürecinde, başka bir deyişle olayında ancak bir yönüyle yorumlayabilir ve açıklığa getirebiliriz.

denken kavramına başvurur. Bu noktada Heidegger'i izleyen Vattimo, Varlığa dönmeyi, onu yeniden düşünmeyi ve yorumlamayı önerir. Metafiziğin sonu ilanıyla gelişen bu yorumlama sürecinde Varlık, bir iz, bir anıya dönüşür ve Batı metafiziğinde hükmedici ve rasyonel bir bütünlük olarak kabul edilen nesnel gerçeklik anlayışında olduğundan farklı biçimde parçalı, eksik ve daima yorumlanmaya muhtaç bir hale gelir ya da daha uygun bir ifadeyle kendini gizlenmişliğinden bitimsiz bir yorumlama süreci aracılığıyla açar. Bu yorumlama pratiği, bir başlangıç ve nihai bir son düşüncesini varsaymaması, değişmez, nesnel ve güçlü bir temelciliğe varmaması yönüyle hem Varlığın hem de yorumlama sürecinin bir *olay* (Ereignis) olarak deneyimlenmesine olanak tanımaktadır. Bu nedenle, metafizik içerimlerinden kurtulmuş olan hermeneutik akıl, tanımlayıcı olmaktan ziyade yorumlayıcı bir düşünme ile bu olaya katılır.

Batı toplumunu karakterize eden ve eleştirmenleri tarafından rasyonelleştirme süreci nedeniyle şiddete dayalı bir düşünce biçimi olarak kabul edilen metafiziği aşma problemi, sadece farklı bir teorik tavır varsayımı değil, fakat ayrıca metafiziğin somutlaştığı ve kendini gerçekleştirdiği modern toplumun kendisiyle de pratikte özgün bir bağlantıya işaret eder görünmektedir. Vattimo'ya göre, eğer metafiziksel şiddetin kökenleri, nihayetinde özne-nesne ilişkisi etrafında inşa edilen tahakküm ilişkileriyle aynı anlama gelen temele dayalı, gerçek varlık ile geçici görünüş arasında otoritaryen bir bağlantı içinde kuruluyor ise, bu düşünceyi ve belirlediği dünyayı aşma problemi yeni bir yapı için başka bir temele nüfuz etme anlamı taşıyamaz. Çünkü bu yaklaşım, tam da metafizikte içerilen temelci bir mantığa dayanır. Dolayısıyla post-metafizik düşünce meselesi, esasında pek de teorik olmayan, daha çok tarihsel bir problem olarak ortaya çıkar (Vattimo, 2007: 89). Metafiziğin devamsızlığı, kendini en nihai biçimde gerçekleştirdiği günümüz modern teknolojik toplum modelinde, Heidegger'in ifadesiyle Ge-Stell durumundaki temele dayalı bir anlayışta gösterir. Vattimo metafiziğin devamsızlığını, temelci düşüncenin devamsızlığı ile özdeş kabul etmektedir. (Vattimo,

2007: 90). Tanrı'nın ölümü ilanıyla Nietzsche, post-metafizik düşüncenin durumunu tespit etmiştir. Nietzsche'nin bu ifadesinde Tanrının, her şeyin kendisi üzerine temellendiği düzen ve rasyonel yapı için epistemolojik açıdan bir ilk ilke olarak artık işlev görmediği kastedilir. Dolayısıyla insanın, nihai biçimde organize haldeki modern teknolojik toplumda, metafizik bir temel olarak Tanrı fikrine ihtiyacı kalmamıştır. Nietzsche'nin bu ilanının çağdaş düşüncedeki izlerinden biri, Heidegger'in mevcudiyet, nesnellik ve özne-nesne ilişkisinin ufkundaki metafiziğin *Verwindung*'u (tersine çevrilmesi, iyileştirilmesi, şiddetinin kırılması yoluyla yeniden düşünülerek ve yorumlanarak aşılması) düşüncesinde bulunur (Vattimo, 2007: 93).

3.2. Hermeneutik Akla Doğru: Metafizikten Hermeneutiğe Geçiş

Batı metafiziğinden, hermeneutik bir düşünce tarzı olarak zayıf düşünceye doğru izlenen yorumlama etkinliğinde, bir son olmaktan ziyade yeni bir başlangıç veya açılış anlamında öne sürülen *hermeneutik akıl* düşüncesini detaylandırmadan önce, aklı bu düzlemde değerlendirmekle ne kastedildiğinin açıklığa kavuşturulması gerekir. Hermeneutik[73], bugün *yorumbilgisi, yorumbilim* ve *yorumsalcılık* gibi anlamlara gelen, en sade biçimde araştırmasının odağına yorumlama yöntemi ya da teorisini alan disiplinin adıdır. Bu disiplinin müstakil ve sistematik bir biçimde yerleşik hale gelmesinde belirleyici olan ve çalışmalarının odağına büyük ölçüde yorumlama mefhumunu yerleştiren düşünürler; Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Vattimo ve Rorty'dir. Hermeneutik, öncelikle kutsal, felsefi, edebi ve hukuki metinler üzerine bir

[73] Hermeneutik, kelime kökeni Antik Yunan'da bulunan ve modern anlamda akademik sözlüğe ilk kez Protestan teolog Johann Conrad Dannhauer (1603–1666) tarafından dâhil edilen felsefi disiplinin adıdır. Latince *hermeneutica* terimi, sadece yorumlama etkinliğini değil; aynı zamanda beyan, açıklama, çeviri, iletişim ve hatta sanatsal hitabeti adlandırmak için de kullanılan Yunanca *hermeneia* teriminin bir çevirisidir. Niall Keane ve Chris Lawn'ın hermeneutik üzerine kapsamlı derlemelerinin önsözünde belirttiği gibi, daha sonra Latince'deki yeniden çevirisi olan *interpretatio* terimini izleyen hermeneutiğin çağdaş kavrayışı, Yunanca aslının çok anlamlılığının aksine neredeyse sadece yorumlama etkinliği ile sınırlıdır. Bkz. N. Keane & C. Lawn (ed.). **The Blackwell Companion to Hermeneutics**, 2016, Oxford: John Wiley & Sons. s. 1.

yorumlama etkinliği olarak ortaya çıkmış ve zaman içinde bu düşünürlerin çabaları eşliğinde Varlığa, dünyaya ve deneyime doğru genişletilmiştir. Her araştırma alanında olduğu gibi hermeneutik de, zaman içinde dönüşen anlamı, çeşitli dönemleri, geçirdiği değişimler ve yeni yönelimleri çerçevesinde kategorize edilebilir. Bu bağlamda hermeneutiğin tarihsel açıdan klasik, modern ve çağdaş dönemi birbirinden konuları ve yaklaşımları itibariyle farklılık gösterir. Çağdaş düşünürler, hermeneutiğin, kaynağında (güçlü) rasyonalitenin bulunduğu, bilimsel düşünce yolundan sapan ve yaşanmış deneyim yoluna yönelen bir tarzda dilsel ve tarihsel bir yaklaşım olduğu konusunda uzlaşır. Bu etkinliğin köken bulduğu Yunan mitolojisinde, yazının mucidi Hermes tanrısının, insanlar ile Tanrılar arasında mesajların iletilmesinde aracılık etme oyununda olduğu gibi, yorumlama etkinliğinin kendisi de bize farklı anlam dünyaları arasında aracılık etme, bu dünyaların ufkunu kaynaştırma ve onları çok boyutlu biçimde anlamlandırma imkânı verir.

Hermeneutiğin tarihine baktığımızda, onu belirli bir metnin yorumlanması etkinliğinin ötesine taşıyan ve hem gramatik hem de psikolojik açıdan evrensel bir yorumlama teorisi haline getiren kişinin, Schleiermacher olduğunu söyleyebiliriz. Dilthey ise doğa bilimleri yöntemlerinin tin bilimlerine uygulanmasına getirdiği eleştirileri ve deneyimi, açıklamadan anlamaya doğru yönlendiren yaklaşımıyla felsefi hermeneutiğin oluşmaya başlamasında önemli bir moment olarak karşımıza çıkar. Dilthey'in anlama teorisi, Heidegger'in Varlığın anlamı sorusunu Batı metafiziği düşünce geleneği ile tarihsel açıdan ilişkilendirerek geliştirdiği hermeneutik ontolojide büyük bir etkiye sahiptir. Daha sonra Gadamer, Heidegger'in bu projesinin izinde; ancak (rasyonalite ve gelenek ile bağlantılar kurduğu) farklı bir bakış açısıyla, felsefi hermeneutiği kapsamlı biçimde geliştirmiştir. Gadamer'in önemi, tarihsel varoluş ile yorumlama etkinliği arasında tarihsel bilinçlilik ve tarihsel anlama mefhumları dolayımında kurduğu diyalojik ve performatif ilişkide yatmaktadır. Hermeneutiği

fenomenolojik açıdan yorumlayan Ricoeur ise, yorumlama sürecini; kendiliğin, hem öz-anlayış biçiminde kendisiyle hem de dışındaki herhangi bir şeyle bağlantısının kurulması olarak anlamıştır. Postmodern hattı izleyen bir hermeneutik olarak Vattimo'nun zayıf düşünce tarzının ardında da Nietzsche ve Heidegger'i böylesi Gadamerci tarihsel bir perspektiften; ancak onu radikalize ederek okuma ve yorumlama çabasının yattığını söylemek yanlış olmaz. Vattimo'nun zayıf düşünce hermeneutiği, gelenekle ilişkisini koruyan Heidegger ve Gadamer'in düşüncelerini, bu etkinliğe postmodern koşullar içinde Nietzsche'yi de dâhil eden nihilist ve temelcilik karşıtı bir yaklaşımla karakterize edilir. Son olarak Richard Rorty, Batı düşüncesinin temsil anlayışına ve Descartes'tan Kant'a uzanan temelcilik yaklaşımına getirdiği eleştirilerle hem büyük ölçüde Kıta düşünce geleneğinde şekillenen hermeneutiğin Anglo-Amerikan felsefesine tanıtılması hem de Vattimo ile kurdukları hermeneutik diyalog bağlamında bu düşüncede özel bir tarihsel momenti oluşturur. Sonuç itibariyle bu düşünürler, aynı zamanda (ikinci bölümde Grondin'in tespit ettiği gibi) metafizikten hermeneutiğe geçişin de momentleri olarak değerlendirilebilir.

3.2.1. Vattimocu Hermeneutikte Heidegger ile Diyalog

Heidegger'in Batı metafiziğine ve modernliğe getirdiği eleştirel yorumların Vattimo'nun zayıf düşüncesinde ve bu çalışmada zayıf düşünce etrafında geliştirilen hermeneutik akıl önerisinde ayırt edici bir etkisi bulunur. Heidegger, *Dünya Resimleri Çağı*[74] başlıklı denemesinde, metafizik düşüncede varolanın *özüne* (Wesen) dair düşüncenin icra edildiğini ve hakikatin *özüne* dair bir karara varıldığını ifade eder. Metafizik, bu yoruma göre, özünde bir çağa, üzerinde biçimlendiği bir temel sağlar. Bir bakıma varolanın belirli bir yorumu ve hakikatin belirli bir anlayışı aracılığıyla o çağı

[74] M. Heidegger, "The Age of the World Picture", **The Question Concerning Technology**. (ed. & çev.) W. Lovitt, 1977, New York: Harper & Row. s. 115-154.

temellendirir. Bu temel, o çağı ayırt eden bütün fenomenler üzerinde tam bir hâkimiyet, başka bir ifadeyle hegemonya kurar. Buna karşın, Heidegger'e göre, bu fenomenlerin kendileri üzerine uygun bir düşünmenin gerçekleşebilmesi için, bu fenomenlerin metafizik temelinin kendini, onlarda düşünülmeye bırakması gerekir (Heidegger, 1977: 115). Bu anlayışa hâkim olan modern çağın asli fenomenlerinden biri, onun bilimi ve makine teknolojisidir. Heidegger, teknolojiyi yaygın biçimde olduğu gibi modern matematiksel doğa biliminin sadece pratiğe uygulanması olarak yorumlamaz. Ona göre makine teknolojisi, bizatihi pratiğin, öncelikle matematiksel doğa bilimlerinin kullanımını talep ettiği bir dönüşüm modeli olarak, özerk bir dönüşümüdür. Dahası makine teknolojisi, şimdiye dek modern metafiziğin özüyle eşdeğer olan modern teknolojinin özünün en görünür sonucu olmaya devam etmiştir. Modern dönemin eşit ölçüde asli fenomenlerinden üçüncüsü, sanat olayının, estetiğin kapsamında hareket etmesinde bulunur. Başka bir ifadeyle, sanat çalışmasının sadece öznel deneyimin[75] bir konusu haline gelmesi ve dolayısıyla sanatın insan yaşamının bir ifadesi olarak değerlendirilmesidir. Heidegger'in düşüncesine göre, dördüncü modern fenomen, insan etkinliğinin, insanın en yüksek menfaatlerinin terbiyesi ve gelişimi aracılığıyla en yüksek değerlerin gerçekleşmesi anlamında kültür olarak anlaşılması ve yerine getirilmesi olgusunda kendini dışa vurur. Modern çağın beşinci fenomeni, tanrıların kaybı ya da tanrısızlaşma olgusudur. Bu, basit anlamda ateizm değil; dünyanın nedeninin sonsuz, koşulsuz ve mutlak kabul edildiği ölçüde dünya resminin Hıristiyanlaşmasıdır. Diğer yandan, Hıristiyanlık, Hıristiyan doktrinini bir dünya görüşüne dönüştürerek kendini modern ve güncel kılar (Heidegger, 1977: 116-7). Tüm bu fenomenlerin temelinde yatan hakikat iddiası, Heidegger'in ifadesiyle, yalnızca bilimdir. Ayrıca modern bilime zemin hazırlayan metafizik temele ulaşılabilseydi, modern çağın özü bu temelden hareket

[75] Heidegger, bu yazının orijinalinde deneyime ilişkin bir ayrım yapar. *Erlebnis*, pejoratif biçimde yaşanmış/öznel deneyimi imlerken; bir keşif ve öğrenme anlamının yanı sıra acı çekme ve başından geçirme anlamında kullanılan *Erfahrung* ise otantik anlamda saf dinsel deneyime işaret eder. Bkz. M. Heidegger, (1977), **a.g.e.,** s. 116.

edilerek kavranılabilirdi. Heidegger'e göre bugün bilim adı verilen şeyin özü araştırmadır. Araştırma olarak bilime, varolanın Varlığı açıklamanın nesnesine dönüştüğünde ulaşılır. Varolanı bu şekilde nesnelleştirme ise her belirli varlığı hesaplayan insanın, bu hesabından emin olacağı biçimde öne getirmeyi amaçlayan bir göz önüne getirmede (Vor-stehen), bir temsil etmede yerine konulur/yerleştirilir. Heidegger, araştırma olarak bilime, ancak bu temsilin kesinliği hakikate dönüştürüldüğünde ulaşıldığını belirtir. Onun iddiasına göre, varolmanın neliği, temsil etmenin nesnelliği ve hakikat de temsil etmenin kesinliği olarak ilk kez Descartes metafiziğinde tanımlanmıştır. Modern çağda belirleyici olan, insanın özünün (metafizik bir temel olarak) özneye[76] (subjectum) dönüşmesidir. Heidegger, modern çağ üzerine düşünürken, modern dünya resmini (Weltbild) sorguladığını belirtir. Dünya resmi, varolanın tümünün bir görünümü ya da kopyası değil; modern çağda –onun özünü oluşturan şey tam da budur– dünyanın artık bir resim olarak kavranmasıdır. Bu resimde tüm varolanlar, ancak insan tarafından temsil edildiğinde, bu resme yerleştirildiğinde varolan olur[77] (Heidegger, 1977: 127-130). Dahası, dünya yorumunun on sekizinci yüzyılın sonundan beri antropolojide artan ve özel bir biçimde kök salması, insanın, tamlığı içinde varolana yönelik kökensel bakışının bir *dünya görüşü* (Weltanschauung) olarak tanımlanmasında ifadesini bulmuştur (Heidegger, 1977: 133). Dünyanın resme, insanın da özneye dönüştüğü çağda her şey insanın rasyonalitesinin kontrol ve hizmetindedir. Dünyanın bilgisi de, bu hegemonyanın devamlılığı adına bir anlamda araçsal hale gelir. İnsanın, hakikatin temeli olarak dünyanın merkezine konulduğu modern çağda, hümanizmin doğması da, modernlik ile hümanizm krizinin aynı süreçte

[76] Heidegger, dipnotunda özne (subjectum) kavramının, her şeyi kendi etrafında toplayan bir temel ya köken (Grund) kavramına gönderimde bulunan, Yunanca altta yatanı imleyen *hypokeimenon* kelimesinin çevirisi olarak anlaşılması gerektiğini vurgular. Bkz. M. Heidegger, (1977), **a.g.e.,** s. 128.

[77] Heidegger, varolanın varlığının Platon için, (aynı zamanda idea'nın da çoğulu olan) *eidos* (görünüş, görünüm) olarak belirlenmesinin, dünyanın resme dönüşmesinin, gizlenmişlik içinde dolaylı olarak varlığını sürdüren ve çok önceden yazgı olarak belirlenen önkoşulu olduğu düşüncesindedir. Bkz. M.Heidegger, (1977), **a.g.e.,** s. 131.

gerçekleşmesi de, bu nedenle tesadüf değildir. Heidegger'e göre ise modernliğin, daha çok Varlığın tarihinin bir belirlenimi, bir yazgısı (Ge-schick) olduğu söylenebilir. Modern çağ, metafiziksel açıdan bir kaymanın gerçekleştiği bir zamansallığı ifade eder. Geçmişin nesnelleştirilmesi projesi olarak kabul edilen tarih yaklaşımının perspektifinden bakıldığında, Varlığa metafizik akıl tarafından nesnellik atfedilir. Modernliğin özünde, Platon'dan beri örtük bir biçimde varlığını sürdüren metafiziğin olduğu ve bugün, postmodern ya da postyapısalcı sapmalara rağmen bu anlayışın hala varlığını devam ettirdiği söylenebilir. Bu yazgıda düşünceye düşen görev; metafizik aklı, Varlığı nesnelleştirici ve çerçeveleyici düşünmeden ve *tarihsel hastalıktan* kurtarmak, hermeneutik döngüye başvurarak aklı hermeneutik bir perspektiften yeniden yapılandırmaktır.

3.2.2.Hermeneutik Döngü ve Yorumlar Çokluğu

Vattimo'ya göre hermeneutik döngü, Homeros'un şiirlerinin alegorik anlamlarından, erken kilise ve ortaçağ yazılarının tefsirine (exegesis), Luther'in *sola Scriptura* (sadece kutsal kitap) ilkesinden Schleiermacher, Dilthey, Husserl ve bu düşünceye kesin bir felsefi gelişim sağlayan ve onu bir limit olarak görmek yerine, ona bilginin olumlu bir imkânı, hatta Dasein'ın bir hakikat deneyimi için olası tek imkân olarak anlam atfeden Heidegger'e dek devamlı yorumlama problemi üzerine düşünceyi etkisi altına alan bir mefhumdur. Hermeneutik döngü, yorumlamada "özne" ile "nesne" arasında, bu terimlerin ayrılık ve antitez olarak varsayıldıkları anlamlarının geçersiz hale geldiği, belirli bir karşılıklı aidiyet tayin eder. Heidegger, yorumu daima bir şeyin anlayışını ve ön-anlayışını varsayan anlamanın bir ifadesi olarak görmüştür. Bunun Heidegger için anlamı, herhangi bir kesin bilme eylemine öncel olarak bilen ve bilinenin aynı ufukta, dünya içinde birbirine karşılıklı olarak ait oluşudur (Vattimo, 1993: 18-9).

Vattimo, bu bağlamda hermeneutik ontolojinin, her biri hermeneutik döngü mefhumuna bağlı üç öğe ile tanımlanabileceğini ifade eder. Vattimo'nun belirlediği bu öğelerden ilki tarihsel bilginin bir ideali olarak "nesnelliğin" (pozitif bilimlerin yöntemsel modelinin) reddedilmesidir. Batı metafiziği, bu yaklaşımın aksine bilme ilişkisini daima hükmedici/hegemonik aklın, yabancı varsaydığı her şeyi bilinir kılması, onu nesnelliğe dayalı biçimde tanımlaması, sınırlarını çizmesi ve ele geçirmesi olarak kurmuştur. Bu öğelerden ikincisi hermeneutik modelin sadece tarihsel ya da diğer bilgilere değil; tüm bilgiye genişletilmesi ve üçüncüsü ise Gadamerci anlamda Varlığın, dilsel doğasıdır (Vattimo, 1993: 19). Görülebileceği gibi, bu öğelerin üçü de Heidegger'in Dilthey'in nesnellik eleştirisini *Varlık ve Zaman*'da Batı metafiziği bağlamında kapsamlı bir biçimde değerlendirmesinde belirleyicidir. Heidegger, Batı metafiziğini karakterize eden geleneksel hakikat kavramını ve bu kavramın ontolojik temellerini incelediği 44. bölümde, hakikat ile onu anlamayı özdeşleştiren ilk kişinin Parmanides olduğuna dikkat çektikten sonra, esas itibariyle "nesnel geçerlilik" iddiasındaki bu düşüncede hakikatin yerinin yargıda olduğunu, özünün yargı ile nesnesinin "uygunluğunda" (adaequatio) yattığını ve bu anlayışın Aristoteles mantığına dayandığını iddia etmektedir. Dahası, ona göre, bu anlayış tarih boyunca varlığını korumuş ve metafiziği eleştirel felsefesinin merkezine alan Kant bile, bu hakikat kavramına sadık kalmıştır. Heidegger'e göre, (nesneden soyutlanmış saf veya kendinde bir bilinç olarak tanımlanmayan) Dasein var olduğu müddetçe hakikat vardır; başka bir ifadeyle hakikat Dasein'ın ufkunda açıklığa gelir (Heidegger, 2018: 324, 344). Vattimo'nun Heidegger yorumunu izlediğimizde, nesnelleştirici bir yaklaşımla nitelenen metafizik aklı zayıflatan bir yorumun imkânı görünür hale gelir.

Bugün içinde bulunduğumuz post-metafizik çağa, varlığa dair tek bir anlayıştan ziyade yorumlar çokluğu damgasını vurmuştur. Bu çağda, önceki çağlara ait düşünce ile gerçeklik arasında bir uygunluk olduğu anlayışının yerini, anlam ve yorumun tarihsel ve

bağlamsal biçimde kurulduğu hermeneutik yaklaşım almıştır. Hermeneutik yaklaşımın önemi, Vattimo'nun düşüncesi özelinde, aklın düşünce tarihi boyunca sahip olduğu hükmedici gücü zayıflatmakta yatmaktadır. Bununla birlikte, hermeneutik yaklaşıma, temelde rölativist bir nitelikte olduğu ve hakikatten bir kopuşla sonuçlandığı yönünde eleştiriler de yapılmaktadır. Fakat burada kastedilen daha çok düşüncenin yorumsal doğası ve geleneksel anlamda evrensel, nesnel ve temelci (ve dolayısıyla otoriter) hakikat iddiasındaki (metafizik) aklın geriye çekilişidir. Bu açıdan rölativist anlayışta olduğu gibi hakikatin olmadığı iddiası değil; hermeneutik bir rasyonalitede varlığın farklı bakış açılarından yeniden açığa çıkarılması ve her yorumun varlığın olayına katılması kabul edilir. Dahası bu türden bir hakikat deneyimi, katı bir rasyonaliteden ziyade poetik ve estetik bir deneyim haline gelir. Grondin'in de dikkat çektiği gibi; en başat düşünce akımları –fenomenoloji, analitik felsefe ve dekonstrüksiyon– (buna kısmen çağdaş felsefi hermeneutiği de dâhil edebiliriz) genel itibariyle bir yandan metafiziğin aşılmasının gerekliliği üzerinde dururken; diğer yandan büyük ölçüde metafiziğe gömülü halde bulunur (Grondin, 2012: xv-xvi). Metafizik düşünceye ve akla karşı getirebileceğimiz en makul yanıt, onu tümüyle reddetmek yerine, diğer yorumlar ve akıllar çokluğu ölçüsünde onun yorumsal statüsünü ortaya koyarak kabul etmekle ve hakikati hermeneutik döngüde olagelen estetik bir deneyim olarak yorumlamakla verilebilir.

Massimo Verdicchio, Vattimo'da hakikatin estetik bir deneyim olarak yorumlanmasını vurgulayarak onun, yorumun ötesine geçmek adına çözümünün güzel üzerine transendantal bir sanat kavrayışından uzaklaşmak ve sanat çalışmalarında açılan hakikatin çağrısını dinlemek olduğunu tespit eder. Bu tespitte de dikkat çekildiği gibi, Vattimo için yeni bir perspektife taşınan hermeneutiğin görevi, metafiziğin sonu çağında sanatın ve şiirin yazgısında açılan Varlığın hakikatine ve anlamına hassasiyet göstermesi gerekir. Verdicchio'ya göre Vattimo için tarihsel-ontolojik bir hermeneutiğin, kendine

yöneltmesi gereken sorular, modern çağda kültürün diğer formlarına göre sanatın merkezi konumu ve toplumsal varoluşu ile ilgilidir (Verdicchio, 2006: 640-641).

3.2.3. Zayıf Düşüncenin Hermeneutik Doğası

Vattimo, *Modernliğin Sonu*'nda bulunan ve nihilizm ile hermeneutiğin ilişkisine odaklandığı bir yazısında, nesnel gerçeklik ve mantığa dayanmak yerine, sanat ve retorikle açımlanan ve metafizik olmayan bir hakikat kavramı üzerine düşünmek istediğini ifade eder (Vattimo, 2004: 12). Bu kavram ise öznel ve rölativist değil; daha çok özneler arası ve deneyimsel bir muhtevaya sahiptir. D'Agostini, bu açıdan Vattimo'nun hakikat anlayışının bir *tutarlıcılık* (coherentism) olduğunu; fakat çeşitli farklar içerdiğini düşünmektedir. Burada hakikat, nihilizmin dâhil edilmesiyle birlikte deneyim ve tarihsellik perspektifinden yorumlanır. D'Agostini, bu hermeneutik-tarihsel tutarlıcılık için, Vattimo'nun hermeneutiği radikal anlamda tarihsel bir hakikat olarak kabul ettiği yorumuna başvurur. Hakikatin yorumsal ve deneyimsel doğası, Nietzsche'nin olguların değil; sadece yorumların var olduğu savında da açığa çıkar (D'Agostini, 2010: 37). D'Agostini'nin bu yorumu Vattimo'yu, Richard Rorty'nin düşüncesinde olduğu gibi hakikatin insanların yorumundan bağımsız biçimde var olmadığı anlayışına dayalı rölativist perspektiften ayırmak amacıyla yaptığını söyleyebiliriz. Vattimo'nun kastettiği hakikatin olmayışı değil; daha çok onun nihilist bir karakterde oluşu ve dolayısıyla da daima dışsal olarak dönüşüm ve inşa halindeki yeni hakikat deneyimlerine ve yorumlarına açıklığıdır. Toptan reddetme ya da üstesinden gelme yerine zayıflayarak devamlılığını sürdüren düşünceye yapılan vurgunun önemi, bu noktada yatar. Vattimo'nun tutarlıcılığı, çağdaş düşüncede Wittgenstein'nın benimsediği tutarlılık anlamını içerir. D'Agostini, bu düşünceyi kuraldışı bir temelcilik olarak değerlendirir. Kuraldışı yanı ise, geleneksel anlamda içerilen durağan ve değişmez hakikat anlayışının dışında çoğul, dönüşümsel ve olası farklı hakikatlere açık bir anlayışı varsaymasıdır.

Yani, hakikatin olmadığı noktasına varmak yerine, burada bildiğimiz anlamın ötesinde, hep bir açılma halindeki hakikat(ler) düşüncesi benimsenir (D'Agostini, 2010: 44).

Borradori'nin ifade ettiği gibi; mesele esas itibariyle hakikatin reddine değil; Heidegger'in Batı metafizik geleneğini radikal eleştirisine, başka bir deyişle metafiziğin dilinin kökensel yetersizliğinin tanınmasına dayanmaktadır. Bu anlayışa göre Platon'dan Nietzsche'ye dek "saf mevcudiyet" modelinin hâkimiyetindeki metafizik düşünce geleneği, Varlığı varolanlar (varlıklar) ile özdeşleştirmiş ve dolayısıyla da bu düşünce, onları birbirinden ayıran temel ontolojik "farkın" unutulmasıyla sonuçlanmıştır. Borradori'ye göre bu tartışmanın İtalyan düşüncesi bağlamında hem başat hem de çatışma halinde bulunan iki konumu mevcuttur: Bunlardan ilki, Giorgio Agamben, Gianni Carchia, Carlo Sini, Alessandro Dal Lago, Armando Rigobelle ve Gianfranco Dalmasso'nun yanı sıra Mario Perniola, Aldo Gargani ve Pier Aldo Rovatti ile birlikte Gianni Vattimo'nun da dâhil olduğu ilk konum; metafiziğin "ötesine" geçme ya da onu aşmaya yönelik herhangi bir girişimin, eleştiriye tabi tuttuğu düşüncenin tuzaklarına düşme veya onun dilini kullanma riski nedeniyle imkânsızlıkla malul olduğunu kabul eden ve metafizikle diyalojik-etkileşimli bir ilişki/uzlaşı ve yorumlama sürecini esas alan felsefi hermeneutik ekseninde Heideggerci kavramsal yapının yeniden yorumlanması etrafında birleşen konumdur (Borradori, 1988: 3-4).

Borradori'nin tespit ettiği ikinci konum ise metafizik düşünce geleneğinin "radikal" eleştirisinden vazgeçme isteğindeki, kendini Platon'dan Nietzsche'ye dek tüm Batı felsefesindeki Varlık kavramını karakterize etmiş olan nihilist-teknolojik yazgının ötesine yerleştiren düşünürlerden meydana gelir. Bu konum, Varlık meselesiyle Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ın üçüncü bölümünü yazmaktan vazgeçmesiyle bir anlamda kabul ettiği sınırı aşan, yani Varlığın Zamanla ve varoluşun gündelik haliyle bağlantılı olarak ele alınması yerine, Zaman probleminin bizatihi Varlıkla bağlantılı olarak gözden geçirilmesine dayanır. Bu açıdan tartışmanın bu tarafı, *zaman üzerine*

ontolojik soru iddiasıyla "inşacı" (constructive) bir perspektiften uğraşmaya yönelen, en dikkat çekici biçimde Emanuele Severino ve Massimo Cacciari'nin nihilist bir yaklaşımla ele aldığı "radikal" bir düşünce gereksiniminde içerilir. Severino, nihilist bir aporia (çıkmaz) üzerine temellenen, Varlıkla "ortak hiçbir şeyi" olmayan oluşun bir yanılsama olduğu ya da var olmadığı kabulünden yola çıkarak Platon ve Aristoteles'ten beri gelen ve Batı düşünce geleneğinin –her ne kadar ikincil bir önemi haiz olsa da– oluş anlayışına karşı çıkar ve durağan, değişmez bir Varlık düşüncesi adına "Parmenides'e dönüş" önerisinde bulunur (Borradori, 1988: 4).

Borradori'nin başka bir yazısında dikkat çektiği gibi çağdaş İtalyan düşüncesi, Aydınlanma ve modernliğin ilk zamanlarında kendini Descartes'a karşı konumlandıran Vico'dan beri hermeneutiği seçmemiş; tarihselciliğiyle birlikte onu geçmişten miras almıştır. Vico'nun düşüncesinde tarih, Kartezyen akla (ratio) karşı bir savunmadır. Bu açıdan, Vicocu tarihselcilik, kendisinden sonra gelen İtalyan felsefesi üzerinde antirasyonalist bir etki bırakmıştır. Borradori'nin yorumuyla İtalyan hermeneutik geleneğinin bir sonucu olan "zayıf düşünce" kavramı, tam da bu "temellendiren akla" dayalı Kartezyen-rasyonalist geleneğin net bir biçimde burkulması ya da dönüştürülmesidir (Borradori, 1988: 6). Düşüncenin bu zayıflığı (debolezza), Vattimo ve Rovatti'nin derlediği *Zayıf Düşünce*'nin İtalyanca basımının önsözünde belirttiği gibi, kendi kendini içerden zayıflatması ve temelinden feragat etmesi gereken, geri çekilmekte hiçbir korkusu olmayan, Kartezyen referansın yokluğunda felce uğramayan bir rasyonelliğin sonucudur (Borradori, 1987: 39). Borradori'ye göre Vattimo'nun geliştirdiği "zayıf ontoloji", saf *différance* (hem fark hem de erteleme) kavramının boşaltılmış halini temsil etmez. Daha çok o, anıt ve bellek olarak geçmişten bize miras kalan hatırlama yoluyla Varlığın doluluğunu imler. Bu açıdan zayıf düşünce, özne ile onu çevreleyen dünya arasındaki çatışmada daima azalan bir yoğunluğu ifade eder. Diğer bir deyişle, bu tasarımsallık (projectuality) ile tarihi gerçeklik arasındaki ilerleyen

çarpışmanın bir zayıflamasıdır. İtalyan düşüncesinde akıl ve dil, tarihsel bir anlamda kavranır, dahası dil ya da yazıya Fransız felsefesinde olduğu gibi üstün bir ontolojik statü verilmez. Vattimo'nun "zayıf düşünce" üzerine konuşmadan önce, "düşüş ontolojisi" kavramını araştırması da, bu yüzdendir. Bununla birlikte, bu düşüş herhangi bir anlamda bitmekte, yitip gitmekte olana işaret etmez (Borradori, 1988: 15-16).

Vattimo, çağdaş felsefede metafiziğe duyulan güvensizliğin ve onu aşma programının "teorik" olmaktan çok etik olduğunu düşünmektedir. Bu, ona göre, paradoksal bir biçimde Avrupa düşüncesinde görülen ve özellikle son yıllarda İtalyan düşüncesinde filizlenen Nietzsche Rönesansı'ının[78] en karakteristik etkisidir. Zira Nietzsche'nin felsefesinde Varlığın durağan, değişmez bir yapısını arayan metafiziğin "maskesinin düşürülmesine" yönelik pek çok girişim söz konusudur. Vattimo, bu düşünceyi daha hakiki ya da gerçek herhangi bir "temele" ulaşma iddiasına yol açabilecek olan düşüncedeki "maskenin maskesinin düşürülmesi" olarak yorumlamaktadır. Çünkü tam da bu hakiki temel düşüncesi, metafiziğin mantığıyla örtüşür. Bununla beraber girişim Nietzsche'nin de yazılarında işaret ettiği gibi, kendimizi hep metafiziğin mantığına hapsolmuş halde bulduğumuz zorlu bir oyun olarak karşımıza çıkar. Metafizik eleştirisi, bu açıdan şiddetin bir dışavurumu olarak metafiziğe duyulan güvensizlik sonucu maske düşürme adına yapılan bir eleştiridir (Vattimo, 1988c: 45-47). Metafiziğin ötesine geçme, onu aşma ihtiyacını duyan Heidegger'in motivasyonu bu açıdan teorik değildir. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki hareket noktası; açığa çıkarılmamış mevcudiyet olarak Varlık kavramına dayanan geleneksel metafiziğin kategorileri

[78] Vattimo, (1988'den geriye) son 25 yılın Kıta felsefesinin büyük bir bölümünün iki meseleyle ilişkili olarak geliştiğini düşünür. Bunlardan biri; Nietzsche'nin düşüncesinin anlamı, yani altmışların sonu civarında (bu yıllar, aynı zamanda Nietzsche'nin İtalyancada ilk yayınlandığı yıllardır) yenilenen çalışma ile filolojik araştırma ve diğeri ise; ellilerin sonuna doğru önemli bir mevzu haline gelen "ikinci" Heidegger'in felsefesidir. Vattimo, ikinci Heidegger'in mirası ile Vattimo'nun Nietzsche Rönesansı olarak ifade ettiği Nietzsche'nin düşüncesine üzerine araştırmaların, kronolojik olmanın ötesinde kesişen iki felsefi olay olduğunu ifade eder. Düşünür, ayrıca Nietzsche Rönesansı'nın baskın bir faktörünün Heidegger'in Nietzsche üzerine 1935-46 yılları arasındaki derslerinden ve yazılarından oluşan iki ciltlik derlemesi olduğunu vurgular. Yazının devamını okumak için, bkz; G. Vattimo, "Nietzsche and Heidegger", **Nietzsche in Italy**, T. J. Harrison (Ed.), 1988d, Anma libri. s. 19.

dâhilinde insanın varoluşunu düşünmenin imkânsızlığıdır. Fakat bu noktada geleneksel metafiziğin daha uygun bir hakikat anlayışını temellendirmek amacıyla "yıkımı" (Destruction) değil; kendini Ge-Stell'de, yani bütüncül bir tekno-bilimsel organizasyon dünyasında açımlayan metafiziğin (şiddetinin) ötesine geçmek amaçlanır (Vattimo, 1988c: 48). Metafiziğin şiddete dayalı özünü ifşa etme amacındaki düşünürlerden bir diğeri olan Adorno da, *Negatif Diyalektik*'te metafizik ve modernizasyonu birbiriyle yakından bağlantılı görür. Dahası o, aşırı ölçüde şiddet patlamasını, metafiziği olası bir "aşma" yolu için açığa çıkarıcı ve belirleyici bir adım olarak kabul eder. Vattimo'ya göre, Adorno'nun metafizik eleştirisi, modernizasyon sürecindeki (Auschwitz ile en uç ve somut halini alan) şiddeti açığa çıkarmak açısından oldukça önemlidir; ancak yine de Adorno'nun perspektifi Nietzsche ve Heidegger'inkinden epey farklıdır (Vattimo, 1988c: 48). Sonuç olarak, zayıf düşüncenin hermeneutik doğası, yorumun metafiziğin şiddete dayalı doğasında hapsolmaktan kurtulup, hermeneutiğin nihilist ve zayıf ontolojisine doğru özgürleşmesi anlamına gelir.

3.3.Metafizik Akla ~~Karşı~~ Hermeneutik Akıl Önerisi[79]

Vattimo'nun *Hermeneutical Reason/Dialectical Reason*[80] başlıklı yazısından hareketle, onun hermeneutik akıl anlayışını yorumlama etkinliğine dâhil eden, farklı yorumsal bağlamlarla ve diğer düşünürlerle kurulan bağlantılarla geliştirilen bu bölümde, Batı metafiziğinin şiddetine karşı olası bir çıkış yolu olarak, daha önce hermeneutik boyutuyla üzerinde durduğumuz *hermeneutik akıl* önerisi geliştirilmektedir. Hermeneutik

[79] Bu başlıkta, karşı kelimesinin üstünün çizilmesi ile metafizik düşünceyi üstesinden gelme anlamında bir karşıtlık mantığıyla aşmanın olanaksızlığını kabullenip bu düşünceyi kendisinden ama tarih boyunca sahip olduğu baskın gücünü yitirdiği bir biçimde hareket etme ve onu rehabilite ederek aşma girişimine işaret edilmesi amaçlanır.

[80] G. Vattimo, "Hermeneutical Reason/Dialectical Reason", **The Adventure of Difference: Philosophy after Nietzsche and Heidegger**, Çev. C. Blamires, 1993, Baltimore: The Johns Hopkins University Press. s. 9-39.

akıl üzerine tartışma, ilk aşamada ister istemez sadece tarihsel bilgi düzleminde yürütüldüğü izlenimi verebilir; bunun nedeni irdelenen konunun, diğer bir deyişle Vattimo'nun zayıf düşünce ile rehabilite etmeyi ve şiddetini zayıflatarak yeniden yorumlamayı denediği Batı metafiziği meselesinin, hakikat ve akıl problemiyle iç içe olduğu kadar, esasında zamansal ve tarihsel bir problem olmasıdır. Vattimo, Heidegger ve Gadamer'in birbirinden farklı biçimde geliştirdiği hermeneutik ontoloji bağlamında yeniden yorumlayarak öne sürdüğü bu anlayışı, Nietzsche ile Sartre arasında "diyalektik akıl" bağlamında kurduğu yakınlıkla beraber yorumlamıştır. Bu yorumun çekirdeğini ise Gadamer'in de *Hakikat ve Yöntem*'de[81] "tarihsel bilinçlilik" üzerine yürüttüğü kapsamlı eleştirel tartışmasında son yüzyılların felsefi zihniyetinin bir karakteristiği olarak değerlendirdiği, Nietzsche'nin radikal tarih eleştirisi oluşturur (Vattimo, 1993: 9). Nietzsche'nin *Zamana Aykırı Düşünceler*'de[82] kendisinden önceki tarih anlayışlarına istinaden yaşam için zararı bağlamında yaptığı "tarihsel hastalık" teşhisi, sonraki yüzyıllarda, hatta çok yakın dönemlere dek, sıklıkla tartışılmaya ve yorumlanmaya devam etmiştir. Nietzsche, modern insanın tarihsel eğitimine onu güçsüzleştirdiği ve yeni bir tarih yaratmaktan alıkoyduğu gerekçesiyle karşı çıkar ve insanın her şeyden önce yaşamayı öğrenmesi ve tarihe sadece yaşamı, yaşamayı öğrenmesindeki hizmeti oranında başvurması gerektiğini düşünür. Oysa önceki çağlarda "nesnel" bir bilim olduğu varsayılan tarih, aksine yaşamı zincirlemiş ve kendi hizmetine koşmuştur. Nietzsche, Descartes'ın *cogito, ergo sum* [düşünüyorum, öyleyse varım] sözünde içerilen, boş ve yaşamdan yoksun "varlık" olarak yorumladığı gizli anlamı, düşünmenin ancak yaşamdan sonra gelebileceğini vurgulayan *vivo, ergo cogito* [yaşıyorum, öyleyse düşünüyorum] sözüyle karşıtlaştırır. Nietzsche'nin bu hastalığın tedavisi için panzehir önerisi *tarihdışı*

[81] H. G. Gadamer, **Truth and Method**, 1989, New York: Crossroad; **Hakikat ve Yöntem**, çev. Hüsamettin Arslan & İsmail Yavuzcan, 2009, İstanbul: Paradigma Yayınları. İki versiyondan da yararlanılmıştır.
[82] Nietzsche, bu kitabının özellikle "On the Uses and Disadvantages of History for Life" [Tarihin Yaşam İçin Yararları ve Zararları Üzerine] başlıklı alt bölümünü tarih üzerine eleştirilerine ayırmıştır. Ayrıntılı olarak bkz.; F. Nietzsche, **Nietzsche: Untimely Meditations,** (ed.) Daniel Breazeale, (çev.) R. J. Hollingdale, 1997, Cambridge: Cambridge University Press.

ya da *tarihüstü* olandır; başka bir deyişle *unutma*'nın yanı sıra gözünü evrensel ve değişmez olandan başka bir yöne çevirmenin sanatı ve gücüdür (Nietzsche, 1997: 116-119). Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*'de Nietzsche'nin işaret ettiği gibi unutmanın, zihnin (Geist) varoluşunun şartı olduğunu ve insanın ancak unutma yoluyla yenilenme imkânına sahip olabildiğini kabul ederek, Nietzsche'nin bu teşhisi bağlamında sözü edilen tartışmayı sürdürür (Gadamer, 2008: 21). Vattimo, Gadamer'in tarihsel bilinçliliği problematize ettiği bu tartışmasını Heidegger'in metafizik ve onun aşılması konusunda ortaya attığı hermeneutik ontoloji[83] ile bağlantılandırır ve hem Heidegger'in hem de Gadamer'in yorumu çerçevesinde hermeneutik ontolojinin bu tür bir tarihsel bilinçlilik ya da "hastalığın" tümüyle dışında durma iddiasına yakından bakılması gerektiğini düşünür (Vattimo, 1993: 9).

3.3.1. Tarihsel Hastalığı Postmodern Hermeneutikle Aşmak

Hermeneutik bir perspektiften yapılandırılabilecek akıl ve bilinçlilik konusunda Vattimo'nun Nietzsche, Heidegger ve Gadamer arasında kurduğu bir ilişkisellik meseleyi ve olası yanıtlarını açığa çıkarıcı olabilir. Dolayısıyla Nietzsche'nin bu tartışmayı ateşleyen "tarihsel hastalık" kavramsallaştırması kadar Vattimo'nun hermeneutik ontolojiyi postmodern koşullarda yeniden yorumlama çabası, aklı tarihdışı ve zamandışı kategorilerle açıklayan metafiziğe karşı kendine özgü zamansal ve tarihsel bir nitelikte olduğu tartışmasız olan hermeneutik akıl önerisinde her şeyden çok önem arz eder. Heidegger, Husserl'in fenomenolojisiyle zamansallık yönünden hesaplaştığı olgusallık (Faktizität) hermeneutiğinde, fenomenolojinin saf *cogito*'da ya da transandantal öznellikte değil; varlığı için kendisinden başka hiçbir temele dayanmayan ve belirli bir

[83] Hermeneutik ontoloji, (geç dönem) Heidegger ve devamında Gadamer etkisinde gelişen ve esasında Dilthey, Husserl ve Hegel'den etkiler taşıyan bir düşüncedir. Gadamer, daha sonra bu düşünce ile Wittgenstein ve analitik düşünce arasında da benzerlikler bulmuştur. Dahası, Vattimo'nun dikkat çektiği gibi, çağdaş hermeneutik ontolojinin "haritası", Fransız düşüncesine, Paul Ricoeur'den Derrida, Foucault, Deleuze gibi postyapısalcılara ve bir ölçüde Lacan'a dek uzanır. İtalyan düşüncesinde ise; Vattimo'nun da kendisinden etkilendiği Luigi Pareyson bu düşünceyi geliştirmiştir (Vattimo, 1993: 18).

zaman ve tarihte Varlığa atılmışlıkla (Geworfenheit) nitelenen Dasein'ın olgusallığında temellendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu noktada Heidegger'in hermeneutik ontoloji projesinin, Batı metafiziğinin ya da kendi ifadesiyle Varlığın unutuluşunun tarihinin açmazları (aporia) üzerine derin ve eleştirel bir düşünme, Varlık problemini yeniden düşünmeye çağırma girişimi olduğu da söylenebilir. Heidegger'in perspektifinden Batı metafiziği, *temelcilik* olarak ifade edilebilecek olan yaklaşımı gereği, tarih boyunca Varlık ile varolanlar arasındaki "ontolojik farkı" göz ardı etmiştir. Bu açıdan, zamansallık ve tarihsellik vurgusu, bu eleştirel girişimin ister istemez odağında ve ufkunda bulunur. Bu eleştiride amaçlanan ise, Batı metafiziğine karşı başka bir düşüncenin temellendirilmesi değil; tam da bu temelci yaklaşımın kendisinin masaya yatırılması ve Heidegger'in irdelediği biçimde transandantal öznelliğin ve varlığı mevcudiyet olarak kabul eden metafiziğin temelsizliğinin analiz edilmesidir. Gadamer, Heidegger'in bu projesini öne sürerken Varlık problemini zamansallık ufkundan hareketle açıklığa getirme ve Batı metafiziği düşüncesini tersine çevirme yaklaşımında asıl öncelinin, Husserl ve Dilthey değil; fakat esasında Nietzsche olduğunu düşünür. Bunun nedeni, Gadamer'e göre, *Varlık ve Zaman*'da içerilen amaçların Nietzsche'nin Platonculuğu radikal eleştirisini, bir anlamda kendi ufkundan aşma denemesi olmasıdır (Gadamer, 2008: 356-358). Vattimo ise, Gadamer'i hem olumlayıp hem de farklı bir düzlemde ilerleyerek Nietzsche'nin ilk başta yöneldiği tarihsel hastalığın üstesinden gelinmesi problemini geride bırakır ve yeni bir yaklaşımı ele almaya yönelerek Jean-Paul Sartre'ın, hermeneutik ontolojiden farklı bir düşünsel konumda bulunan, geç dönem düşüncesinde ortaya koyduğu *diyalektik akıl* (raison dialectique) düşüncesi arasında bir diyalog kurar. Vattimo, bu yorumunu hermeneutik düşüncenin aksine, Nietzsche'nin düşüncesinde var olduğuna inandığı diyalektik dönüşle beraber değerlendirir (Vattimo, 1993: 10).

Nietzsche'nin, doğa bilimlerinin yöntemsel idealini tarihyazımı bilgisine uygulama, başka bir ifadeyle tarihsel "nesnellik" iddiasını eleştirisiyle, Dilthey'ın yorumlama teorisinde yaptığı ayrımı önceledi̇ği ve bu düşüncenin, her şeyden çok Batı metafiziğine ilk radikal eleştiriyi getiren bir yaklaşımı içerdiği söylenebilir. Vattimo'ya göre hermeneutik ontoloji ile aynı noktadan çıkmış olmasına rağmen, Nietzsche'nin tarih eleştirisi, bu düşünceden farklı bir yönde ilerlemiştir. Vattimo, bu yorumunu, Nietzsche'nin bu tartışmayı yürüttüğü bölümün adından yola çıkarak geliştirir (Vattimo, 1993: 11). Şöyle ki, "tarihin yaşam için yararları ve zararları üzerine" eğilen bu bölümde Nietzsche, tıpkı *Tragedyanın Doğuşu*'nda Apollon ve Dionysos karşıtlığında/birliğinde öne sürdüğü gibi, akıl ve duygunun, tarihdışı ve tarihsel olanın, bir bireyin, bir toplumun ve bir kültürün sağlığı ya da geleceği için eşit ölçüde değerli olduğu yorumunda bulunur. Fakat bu birlik içinde, tarihdışı olanın tarihsel olan tarafından "düşünme, yeniden düşünme, karşılaştırma, ayırt etme ve sonuçlara ulaşma uğruna", yani aklın işlevlerini yerine getiren bir düşünceyle sınırlandırılmaması gerekir (Nietzsche, 1997: 63). Nietzsche'nin bu düşüncesinde devreye tarihdışı olanın girmesi ele alınırken; hermeneutik ontolojide tarihdışı olduğu varsayılan metafiziğin tarihsellik bağlamında eleştirilmesi söz konusudur. Vattimo, Nietzsche'nin on dokuzuncu yüzyıl kültüründe yaşam ve tarihsel/akli bilginin zıtlığı olarak tespit ettiği *çöküş* (decadence) için çözümünün, tarih yazımında tarihdışı (irrasyonel ya da bilinçdışı) olanın da rasyonel ifade kadar belirleyici olması ve kuşatıcı tarihdışı atmosfer ile bir tarihyazımı farkındalığı arasında, yaşamın hizmetinde bir *diyalektiğin* kurulmasının amaçlandığını belirtir (Vattimo, 1993: 13). Bu noktada, Nietzsche'nin eleştirisinin odağında Hegelci tarih anlayışının olduğunu belirtmekte fayda var. Hegel'in *Tarihte Akıl*'da[84] detaylı biçimde açıkladığı gibi yapma ve bilme arasında gidip gelen akıntıda meydana gelen "olayda

[84] Hegel, G.W. F. (1953). **Reason in History, a General Introduction to the Philosophy of History,** New York: Liberal Arts Press, [1824].

akılsallık" vardır. Akıl ya da töz ile burada, henüz var olmayan varsayımsal ya da ideal bir şey değil; tüm gerçekliğin, *kendinde* (an sich) ve *kendisi için* (für sich) varlığını ve kalıcılığını kazandığı şey kastedilir (Hegel, 2003: 34). Bu tartışmada Nietzsche'nin kurduğu diyalektiğin, herhangi bir ufkun tanımının hem unutma hem de içsel rasyonel bir ifadelendirme eylemi olarak mümkün olabileceği "yaşam" ve "biçim" arasındaki diyalektik olarak bir tarih görüşü biçiminde okunabileceği düşünülür (Vattimo, 1993: 15). Vattimo, Nietzsche'nin hem Hegelci tarih anlayışından etkiler taşıyan hem de ona eleştiriler getirdiği düşüncesinin, hermeneutik ontolojinin tarihsel hastalığa getirdiğini iddia ettiği çözümlerin bir adım ötesine geçtiğini düşünmektedir. Bunun nedeni, Nietzsche'nin tarihdışı ve tarihsel olanın bir aradalığını önerirken, hermeneutik ontolojinin söz konusu tarihsel hastalığa çare bulma girişiminde yalnız tarihselcilik eleştirisiyle sınırlı kalması ve metafiziğin karşıtlık mantığına hapsolmasıdır (Vattimo, 1993: 17). Hermeneutik akıl düşüncesinin, özü itibariyle tarihsel bilginin, tarihin bitimsiz bir yorumlayıcı süreç anlamını kazandığı ve bütünleyici ve hegemonik bilme iddiasının feragat edişinin ardından yorumlamanın olageldiği tarihyazımı düşüncesine dayandığı söylenebilir. Bu anlayışın en olası yanıtı ise, hermeneutik ontolojinin kabul ettiği bilme ile yapma arasındaki ayrımı yerine, Nietzsche'nin bu diyalektik yaklaşımında bulunduğu söylenebilir.

3.3.2. Gerçekliğin Zayıflayan Yorumu

Metafizik aklı anlamaya çabaladığımızda, daha önce yürütülen tartışmada da görülebileceği gibi Batı metafiziğinin aklı temellendirirken; gerçekçilik ve nesnel hakikat temelinde bir düşünce kurduğunu görürüz. Vattimo, gerçekliğin dağılması üzerine yazılarını derlediği *Of Reality* kitabında 1980'li yıllar sonrası "zayıf düşünce" çağrısının ilk beyanıyla başlayan sürece odaklanır. Vattimo, öncelikle *Yorumun Ötesi*'nde ve ardından bu kitapta uzun bir zaman aralığına yayılan yazılarında, zayıf düşüncenin de

merkezinde bulunan hermeneutik ve nihilizmin ilişkisine yoğunlaşırken; dünyada meydana gelen olaylar (11 Eylül, ekonomik krizler vb.) nedeniyle (verili, değişmez ve nesnel) "gerçeklik" düşüncesinden uzaklaşıp, (yoruma açık, oluş halindeki ve perspektife dayalı) çoğul gerçeklik anlayışına doğru bir yorumlamanın olanaklarını arar. Bu yaklaşım, tam da hermeneutik bir akıl anlayışına kapı aralamıştır. Hatta ona göre radikal anlamda hermeneutiğe ya da başka bir ifadeyle zayıf düşünceye dayalı rasyonalite ancak nihilist bir perspektifte mümkün olabilir. Nihilizm, artık bir nesnellik olarak verili olduğu kabul edilmeyen Varlık üzerine bir yorumlama pratiği olarak anlam kazanır. Heidegger'in ifadesiyle içine atılmış olduğumuz bu olayı yorumlama yoluyla, hem ona katılır hem de onu gerçekleştiririz. Vattimo, bu açıdan hermeneutiği, Gramsci'nin Marx'ın düşüncesine istinaden kullandığı bir terime başvurarak –teori ve uygulamanın birliği anlamında –bir praksis felsefesi olarak değerlendirir (Vattimo, 2016a: 3-7).

Maurizo Ferraris, Batı metafiziğine özgü gerçekçilik ile bugün postmodern koşullara özgü olduğu varsayılan anti-gerçekçilik ikiliğinden bir çıkış yolu olarak, hermeneutiğe *inşacılık* adını verdiği yeni gerçekçi bir yaklaşım sunar. Ferraris'in bu düşüncesi, Vattimo'nun hermeneutiği konumlandırma biçimini anlamak açısından da yol gösterici olabilir. Ona göre Kant'ın felsefesinin merkezinde bulunduğu ama esasında Descartes'ın cogito metafiziği ile başlattığı, ontoloji ve epistemolojinin birbirine karıştırılmasından kaynaklanan transandental bir yanılgı söz konusudur. Buna göre, dünya ile kavramsal şemalarımız aracılığıyla etkileşim içindeyizdir; fakat bu Kant'ta olduğu gibi dünyanın tamamen kavramsal şemalarımızla belirlendiği ya da var olduğu anlamına gelmemektedir. Dünya, bizim onu kavramsallaştırmamızdan ayrı olarak, olduğu biçimde var olmaya devam eder. Ancak Ferraris, bu düşüncesiyle, Vattimo'nun düşüncesinde sadece yorumların var olduğu yönündeki Nietzscheci anlayışı da reddeder (Ferraris, 2012: 68). Vattimo'nun bu yeni-gerçekçiliğe eleştirisi ise tam da bu noktada gerçekleşir. Gerçeklik olarak hakikat özdeşliğinin altında, özgürlük korkusu yatmaktadır.

Bu anlayışa göre, nihai nesnel bir hakikat kabul edilmediği takdirde propaganda ya da batıl inanç yalanlarına karşı gerçek bir mücadelenin mümkün olmadığı iddia edilir. Hâlbuki Vattimo'ya göre bu düşünce bile bir yoruma dayanmaktadır. Dahası, Heidegger'in metafizikten duyduğu hoşnutsuzluk da, bu değişmez temel olarak varlık anlayışından kaynaklanmaktadır (Vattimo, 2012: 88). Vattimo, bugünkü felsefi gündemde gerçeklik üzerine sorulan soruların büyük bir payı olduğunu düşünmektedir. Ona göre bu, felsefenin kendini deneyimde temellendirebileceği tek yol olarak görünmektedir. Vattimo, bu düşüncelerini zamanımızın felsefesi olan hermeneutiğin nihilistik sonuçlarıyla beraber yorumlar. Bu düşüncede, her yere yayılmış haldeki irrasyonalizmin risklerine karşı gerçekliğe, temellere ya da ontolojinin sağlamlığına bir dönüşten ziyade gerçekliğin dağılması ya da zayıflaması kastedilir. Vattimo, bu yorum önerisinde Nietzsche'yi Heideggerci bir bakış açısıyla tarihsel değil; fakat *yazgısal* (geschicklich) olarak okumaya girişmektedir (Vattimo, 2016a: 14). Ona göre Nietzsche'nin düşüncesi, Kantçı transandantal özneden Heidegger'in tarihsel olarak atılmış Dasein'a doğru giden bir yolda bir ara aşama olarak görülebilir (Vattimo, 2016a: 18-19). Vattimo, nesnelci metafizikten çıkış yolunun, kendini tümüyle tarihsel bir rasyonellik inşa etme durumu içinde bulma anlamına geldiğini düşünmektedir (Vattimo, 2016a: 32). Vattimo'nun ifadesiyle hermeneutiğin anti-gerçekçiliğini, en iyi biçimde Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ında görürüz. Heidegger'in deneyimle sonluluğu ve atılmışlığı birbirine bağladığı varoluş analizinde varolma, dünya içinde varolma ile anlam kazanır. Dünyada, metafiziğin bize öğrettiği biçimde bizim onlara yönelmemizden bağımsız mevcudiyet halinde olan şeylerden ziyade, bize verili olan ve onlarla kurduğumuz ilişkide anlamlandırdığımız varolanlar vardır. Bu noktada şeylerin varlığından çok, insanın onları yorumlama biçimi vurgulanır. Hakikatin deneyimi ve bilinci, Heideggerci anlamıyla, Dasein projesinin, başka bir deyişle bizim varolanlar olarak ön anlayışımızın bir ifadesidir. Ancak hermeneutikteki bu anti-gerçekçilik,

Vattimo'nun onu postmodern koşullar içinde konumlandırmasına rağmen, yine de "her şey gider" (anything goes) tarzında bir formüle varacak ölçüde postmodern, yani parçalı ve rölativist bir yaklaşımı da içermemektedir (Vattimo, 2016a: 33, 36).

3.4. Farkın Serüveninde Hermeneutik Aklın İmkânı

Hermeneutik bir akıl düşüncesinin imkânı üzerine düşünürken; Batı metafiziğinin radikal eleştirisinin anahtar kavramlarından biri olan *farkın* hermeneutik düşünce için önemine daha önce kısaca değinmiştik. Çağdaş fark felsefesinin, Nietzsche'nin düşüncesinden derinlemesine etkilendiği, hatta bu düşünceden hareket ettiği söylenebilir. Vattimo, Nietzsche'nin çağdaş okumalarında görülen bu etkinin büyük ölçüde Heidegger yoluyla geldiğini düşünür. Dahası fark, Heidegger'in yalnız Nietzsche yorumunda değil; tüm felsefesinde önemli bir rol oynamıştır. Heidegger, ontoloji tarihinin "yıkımı" programının kurucu bir öğesi olarak, hem *Varlık ve Zaman*'da hem de diğer yazılarında ontolojik farkı varsayar. Bunu, Heidegger'in kendi ifadesiyle *Nedenlerin Özü*[85] yazısında da görebiliriz: "Varlığın gizlenmemişliği (Unverborgenheit), varolanın Varlığının hakikatidir. Ontik ve ontolojik hakikat, *fark* (Unterschied) ile ilişkileri nedeniyle özünde birbirine bağlıdır" (Heidegger, 1969b: 26-7). Nietzsche'in fark felsefesi için başat önemine rağmen, tam da ontolojik farkı unuttuğu gerekçesiyle metafiziğin kusursuz tamamlanışı ve gelişimi olarak gördüğünden dolayı, Heidegger onu fark düşünürü olarak kabul etmez. Vattimo'nun dikkat çektiği gibi, metafizik süreç bizatihi Varlıktan geriye hiçbir şeyin kalmadığı ve Nietzsche'nin güç istenci fikrinin bir sonucu olan süreçtir (Vattimo, 1993: 65). Heidegger'in yorumunda Nietzsche'nin metafiziğin son evresi olmakla beraber, bu düşüncenin sonunu getiren bir düşünür oluşu da dikkate değerdir. Heidegger, Nietzsche eleştirisinde onun metafizikle ilişkisine olumsuz yanından bakma

[85] M. Heidegger, **The Essence of Reasons: a Bilingual Edition of Vom Wesen Des Grundes**. Çev. Terrence Malick, 1969b, Illinois: Northwestern University Press.

eğilimindedir; ancak Nietzsche'nin metafiziğin aşılmasında açtığı yıkıcı düşünce yolu, sadece olumsuz yanıyla değerlendirilecek bir sınırlılıkta değildir; bu noktayı daha iyi anlamak için Derrida'nın fark düşüncesi ile ilgili Nietzsche yorumuna başvurabiliriz.

Derrida, *Güç ve Anlam* başlıklı yazısında Nietzsche'nin trajedi ve Dionysos-Apollon ikiliğini fark perspektifinden değerlendirir (Derrida, 1978: 28). Derrida, daha sonra 1968 yılında *Différance* başlığıyla verdiği seminerde fark fikrini kapsamlı olarak inceler. Tartışmamız için birincil bir önemi haiz olmasa da Derrida'nın farkı dilsel bir oyun olarak kabul eden bu yorumu, Heidegger'in eleştirilerini yeni bir yaklaşımla okuma açısından önemlidir ve Nietzsche'nin fark felsefesi için önemini teslim edebilme olanağı tanır. Vattimo'nun da gösterdiği gibi, Nietzsche'nin mitolojik karakterleri ve metaforları içeren felsefi-poetik dili, doğrudan herhangi bir kavram ya da Varlığa işaret etmekten ve metafizik düşüncenin nesnelci ve temsilci önkabulleriyle örtüşmekten hayli uzaktır. Bu açıdan onun dili, *farkı*, söyleme içkin olan, dilin kendisi değil (ki bu da bir özdeşlik kurma olurdu); fakat dilin pratiği olma anlamını taşıyan bir şey olarak tanır (Vattimo, 1993: 68-69). Nietzsche'nin sadece yorumların var olduğuna dair savı; varolan şeyler ile onların bilgisi, ya da diğer bir deyişle gösteren-gösterilen arasında kurulan koşutluğu ortadan kaldırmasıyla bu bağlama yerleştirilebilir. Farkın hatırlanması, pek çok yorumda da incelendiği gibi, Nietzsche'nin "aynının sonsuz dönüşü" öğretisindeki *tekrar* modelinde geçerliliğini bulur. Vattimo'ya göre Nietzsche için kökensel bir önemi bulunan sonsuz dönüş fikri, Fransız düşüncesinin geliştirdiği gibi bir tekrar okumasına direnir; hatta aslında ona göre sonsuz dönüş, farkın bir tekrarı olmaktan çok baskınlığı olarak metafizik tarihinin sonu anlamına gelir (Vattimo, 1993: 73-4).

Öte yandan Antonio Negri, İtalyan düşüncesinin yirminci yüzyıldaki durumunu irdelediği *The Italian Difference*[86] başlıklı yazısında felsefenin, Risorgimento'nun ötesine

[86] A. Negri, "The Italian Différence", **Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy**, 2009, 5 (1), s. 8-16.

geçemediği ve çağdaş Fransız felsefesinin fark düşüncesiyle karşılaştırıldığında, çağdaş İtalyan düşüncesinin her türden hegemonik güce karşı zayıf bir düşünce olarak kaldığı eleştirisini getirir. Bununla beraber, Negri, Gramsci'nin düşüncesini direnişle özdeşleştirerek bu zayıflığın dışında konumlandırır (Negri, 2009: 14). Vattimo ile birlikte zayıf düşüncenin bir diğer teorisyeni olan Pier Aldo Rovatti, Negri'nin bu eleştirilerini, zayıf düşünce ile eleştiriye tabi tutulanın güç olarak bilgi olduğu ve bu bilginin eleştirisinin yapıldığı Foucaultcu etkiden yola çıkarak haksız bulur. Çünkü zayıf düşüncenin izinde önerilen hermeneutik aklın, uygulamadan tümüyle kopacağı ve edilgin bir yorumlamaya çekileceği anlamına gelmez. Rovatti'ye göre, Fransız düşünürleri de, farklı düşünsel stratejilerle Batı metafiziğinin gücünün ve şiddetinin kırılması anlamında zayıf düşüncenin momentine eşlik ederler. Rovatti'nin Vattimo'nun zayıf düşüncesi ile Fransız düşünürleri arasında kurduğu bu yakınlık, bir anlamda tüm bu düşüncelerin kaynağını, ağırlıklı olarak Nietzsche ve Heidegger'de bulmasına dayanır (Rovatti, 2009: 26).

Adelino Zanini, Varlık ve fark düşüncesi arasındaki ilişkide zayıf düşünceyi, Fransız düşünürleri tarafından alımlanışından farklı bir bağlamda değerlendirir ve Nietzsche ile Heidegger arasında modern felsefi projenin tamamlandığına dikkat çeker. Temelden feragat edilmesi, zayıf düşüncede önceki düşünürlerin yaklaşımından farklı bir yaklaşımı içerir. Zanini'nin ifadesiyle temelleri olmayan bir bilgi, akıl için bir nostaljinin olduğu bilgidir. Bu nostaljiden dolayı, söz konusu "aklın krizi" etrafında dönen tartışmalar, zayıf düşüncenin akıldışı olanın hayaletini kovması için uygun görünmemektedir. Vattimo, ona göre, tam da insanlığa dair anlatının ilerici ve aydınlatıcı yeni bir birliğini kurma ya da varlığı ve dolayısıyla özneyi yeniden inşa etme fikrinin (yeni bir temel anlamına geleceği için) metafizik tehlikesine karşı uyarır. Zanini'ye göre zayıf düşünce, 1980'lerde ortaya çıkan düşünsel krize karşı trajik olanın bir hermeneutiği ya da estetiği olarak formüle edilmiştir (Zanini, 2006: 54, 57). Zanini'nin tespiti,

Vattimo'nun hermeneutik bir perspektiften bir rasyonalitenin yeniden yapılandırılması girişiminde aydınlatıcı olabilir. Zira aklın krizinden aklı tümüyle reddetmek dışında, kesin temeller olduğu fikrinden vazgeçerek (zayıf düşüncenin vurguladığı gibi feragatle) hermeneutik bir çıkış yolu ya da daha doğru bir ifadeyle yorumlayıcı bir başlangıç noktası sunar.

Vattimo, Heidegger'in düşüncesinde merkezi bir önemi olan fark kavramının, son zamanlarda, özellikle Derrida'nın *différance* (hem fark hem de erteleme) üzerine 1968 yılı Paris semineri sonrası, görünüşte bir düşüş yaşadığını düşünmektedir. Derrida ve Deleuze'ü bu kavram özelinde takip ettiğimizde bu düşüş, Vattimo'ya kaçınılmaz görünür. Bununla birlikte Heidegger'in ortaya koyduğu anlamda ontolojik fark düşüncesi, herhangi bir düşüş ya da tükenmişlik içinde değildir (Vattimo, 1993: 137-138). Heidegger'in bu düşüncesine geçmeden önce Derrida'nın farktan ne anladığına bakmakta fayda var. Derrida, bu seminerinde Heidegger'in ontolojik farkı ile kendi fark anlayışı arasına bir mesafe koyar. Vattimo, Derridacı farkta gözlemlenen düşüş ile Heidegger'in ontolojik farkındaki süreklilik için nedenlerin bu noktada cereyan ettiğine dikkat çekmektedir. Fonetik açıdan aynı olan, fakat yazıda farklılaşan bir kelime oyunu aracılığıyla; Derrida farkın iki anlamı üzerinde durur. Derrida, bu seminerinde Heidegger'in Varlık ile varolanlar arasındaki bu fark düşüncesinin, hala metafiziğin ufkunda ya da en azından metafizik bir nostaljide hapsolmuş halde olduğunu düşünmektedir (Vattimo, 1993: 138). Fark için, mevcudiyet gibi her şeye öncel ve tüm anlama hükmedici tek bir kelimeye gönderimde bulunmaktan kaçınan Derrida'nın konumu, daha çok metafizik düşünceye özgü olan herhangi bir güç kurma iddiasından ve kökeni ya da ilk ilkeleri imleyecek olası bir belirlenimden uzak olan *iz* (trace) kavramı etrafında biçimlenir. Bununla beraber, Derrida'nın fark yorumunda, Heidegger'in vurguladığı Varlığın olaysal (eventual) doğasıyla hiçbir bağlantı kurulmaz (Vattimo, 1993: 139-140). Heidegger'in ontolojik fark ile bağlantılı düşüncesinin anlamı,

Derrida'nın kastettiği anlamda bir metafiziksel nostaljiden ziyade, Dasein'ın atıldığı zamanda ve Varlığın olaysallığında içerilen farkı hatırlayarak düşünmeyi ifade eden *Andenken*'de, yani hatırlayıcı düşünmede bulunur (Vattimo, 1993: 148). Bu anlamda, Heidegger'in geliştirdiği düşüncenin, Derrida'dan farklı olarak hermeneutiğin radikal açıdan, bir diğer deyişle; temelsiz, Varlık ile uçurum (*Ab-Grund*) arasında bulunan bir perspektiften, oyun biçiminde yeniden düşünülmesine yönelen bir ontolojik fark anlayışını benimsediği söylenebilir (Vattimo, 1993: 153-154). Bu açıdan Heideggerci ontolojik fark düşüncesi, hermenetik bir perspektiften yeniden yapılandırılabilecek rasyonalite için de devam eden bir serüveninin potansiyelini içerir. Vattimo, Heidegger'in hatırlayıcı düşünme (An-denken) ile çerçeveleme (Ge-Stell) kavramları arasında düşünce için yeni bir imkânın olduğunu dile getirir. Diğer yandan birbiriyle uzlaşmaz görünen bu karşıt iki kavram arasında sahiplenme (appropriation) ya da içselleştirme (interiorization) anlamlarında *diyalektik* (Aufhebung) bir ilişkisellik kurulmaz; fakat burada kastedilen daha çok çerçeveleyen düşünceden, olayın (Ereignis) çağrısına yanıt veren hatırlayıcı düşünmeye doğru hareket eden bir deneyimdir (Vattimo, 1993: 159-160).

Rovatti, Heidegger'in Batı metafiziği için ontolojik farkın önemini vurguladığı *Praise of Modesty* adlı yazısında, Vattimo'nun önerdiği zayıflama düşüncesini odağına alır. Ona göre, Vattimo'nun bu düşüncesi, Heidegger'in ve özellikle Verwindung kavramının yeniden değerlendirilmesi aracılığıyla nihilizmin bir yorumlanışıdır. Rovatti'ye göre Verwindung, metafiziğin iyileşmesi-bozulması-kabullenilişi biçiminde bir görüntü sunar. Vattimo'nun hermeneutiğin "hakikati" olarak gördüğü zayıflama düşüncesi, ona göre, hem bir tekrar hem de bir bozulmadır ve hiçbir şekilde bir yıkım/ortadan kalkma ile sonuçlanmaz. Bununla birlikte, "bozulma" mefhumunun hermeneutik "açılma" [*apertura*] bağlamında radikal bir şekilde yeniden tanımlanması gerekir. Rovatti, Vattimo'nun düşüncesinde açılmanın hakikatinin yalnız *ikamet etme* (dwelling) metaforu ile birlikte düşünülebilir göründüğünü vurgular. Bu tür bir yaklaşım,

bilmenin hükmedici gücünden yoksun olduğu için, ontolojik farkı da unutulmaya terk etmez. Onun yorumuna göre, ikamet etme, metafor olarak, "içinde var olma" halinin bir bozuluşudur. Burada ikamet etme metaforu ile zayıflama arasındaki bağlantıda kastedilen, içinde bulunduğu yerin ya da bilginin efendisi olan güçlü kendiliğin ve metafizik aklın çözülüşü, geriye çekilişidir (Rovatti, 2007: 174-176). Rovatti, felsefi iddianın zayıflamasının, teoriyi, felsefi ve etik içerimleri ve sonuçları itibariyle, bir sakınıma (discreation), bir ılımlılığa/tevazuya (modesty) doğru yönlendirdiğini ifade eder. Fakat burada geriye çekilme ve ılımlılık, kendini gerçek anlamda her şeyin dışına çıkarma ya da yer değiştirme gibi bir anlam taşımaz; daha çok öznellik deneyimindeki hareket ya da tavırdır. Zayıf düşüncenin sağladığı olanak, tam da felsefenin kendisi için ideal olarak kabul edilen iddianın merkezinden edildiği, salınım halinde olabileceği boş bir alan açmaktır. Buradaki boşluk metaforu, Rovatti tarafından elbette felsefi düşüncenin dünyaya ve öznelliğimize nüfuz eden güçlü iddialarında içerilen doluluğa karşı üretilir. Böyle bir düşünceye yönelmek de, ancak şeylerle yüzleşme ve gerçekliğe bağlı olma iddiasından vazgeçmekle mümkündür. Başka bir ifadeyle zayıf düşünce, aynıya herhangi bir indirgemenin radikal anlamda bir eleştirisi; dahası yorumlar, bakış açıları ve öznellikler çokluğuna, yani farklar düşüncesine bir açılıştır. Rovatti'nin de dikkat çektiği gibi, burada anlatılmak istenen her şeyin anlamını yitirdiği bir rölativizm değildir; fakat aksine ilkelerin, özsel karşıtlıkların, "güçlü" hakikat iddialarının ve kimliklerin artık, diğerleri üzerinde bir değeri olmaması anlamında hermeneutik bir düşüncedir. Ancak bize çokluk ve fark olarak görünen şey, esasında "güçlü" bir düşünceyi gizleyebilir. Fark düşüncesine bu açılışın, güçlü hakikat iddialarındaki bu zayıflamanın düşüncede ve eylemde (etik ve politik tüm tezahürleriyle beraber) nasıl deneyimlenebileceği, aşılması zor bir mesele olarak karşımızda durur. Öte yandan, elimizde neyin güçlü ve neyin zayıf olduğuna karar verebileceğimiz bir ölçüt ya da kriterin olmayışı, tam da metafizik düşüncede varsayılan nesnellik ve rasyonalite iddialarının zayıfladığı anlamına gelir

(Rovatti, 2007: 177-179). Bu belirsizlik ya da askıda kalma halinin, bizi bilmenin güvenli bölgesinin dışına çıkardığı ve yorumlamanın sürekliliğine yönlendirdiği söylenebilir. Sürekli yorumlama halinde olan akıl, böylece güçlü varsayımlarını da dağıtacaktır.

Batı düşüncesini bir dip akıntısı olarak tarih boyunca belirleyen Batı metafiziği, esasında Parmenides'in Varlık üzerine düşüncelerinde kaynağını bulur. Platon ve Aristoteles, bu akıntıya en erken döneminde sistematik anlamda en güçlü katkıyı sağlamıştır. Platon, görünüşteki her şeyin kendilerine bağlı olduğu temel varlıklar ve nedenler olarak idealar öğretisi ile hakiki gerçekliği akıl yoluyla temellendirirken; Aristoteles, aklımız ile dolaysızca bilgisine eriştiğimiz varlık olmak bakımından Varlığı felsefesinin merkezine yerleştirmiştir. Modern döneme gelindiğinde, Descartes'ın metafiziğinde ilkçağ düşünürlerinden farklı biçimde Özne'nin merkeze alındığını ve akıl yoluyla gerçekliğin temellendirildiğini görürüz. Kant'ın, cogito metafiziğinin bir eleştirisi olarak ilerleyen akıl üzerine akılla gerçekleştirdiği eleştirel felsefesinde ise, kendisinden önceki metafizikten farklı, transendantal bir rasyonalite geliştirdiği söylenebilir. Nietzsche ve Heidegger'in Batı metafiziği ile kökensel bağı ise, bu düşünceyle kurduğu ilişkide yatmaktadır. Ancak postmodern düşüncede bu iki düşünürün önemi, Batı metafiziği meselesi bağlamında yeterince teslim edilmemiştir. Vattimo, büyük ölçüde bu iki düşünür üzerine yorumlama pratiklerine dayanan çağdaş felsefede, metafiziğin güçlü bir düşünce ve ontoloji olduğunun, güçlü bir rasyonaliteyi dayatması nedeniyle şiddete dayalı oluşunun, ya üzerinde yeterince durulmayan ya da unutulan bir nokta olarak kaldığını düşünür. Bu açıdan, onun düşüncesi hem bu düşünürlerin girişimiyle zayıflayan metafizik düşünceyi tespit etmek hem de zayıf düşünceyi, postmodern kültürde nihilist bir bakış açısıyla sürdürmenin yollarını aramak amacındadır. Vattimo'nun bu doğrultuda yaşadığımız dönemi yorumlama tarzı, hermeneutik bir perspektiften rasyonalitenin yeniden yapılandırılması olarak ortaya çıkar. Savaş sonrası İtalyan düşüncesi, Faşizmin her alanda yol açtığı yıkımdan yavaş yavaş kurtulma

sürecinde, endüstriyel, kültürel, toplumsal anlamda gerçekleşen zorlu dönüşümlerden derin bir biçimde etkilenmiştir. Vattimo'nun, Emilio Carlo Corriero'nun kitabının[87] önsözünde belirttiği gibi, 1970'lerin ortalarında yürütülen tartışmalara bakıldığında İtalyan düşüncesini Nietzsche Rönesansı'nın ve Marksizm'in krizinin karakterize ettiği görülür (Vattimo, 2016b: x). Nitekim Corriero da kitabının girişinde Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözünde sentezlenen yıkıcı-nihilist düşüncenin, savaş sonrası yıllarda "temeller krizinden" geniş ölçüde etkilenen ve "rasyonelliğin yeniden inşa edilmesi" tartışmalarının yaşandığı İtalya'da büyük bir etki yaptığına ve bu düşünce hattında ortaya çıkan *İtalyan fark düşüncesine* (Italian difference) dikkat çekmektedir. Corriero, 1970'lerde ortaya çıkan "aklın krizi" tartışmasında, Aldo Gargani'nin, aklı "dünyanın nesnel yapısı" olarak düşünmeme stratejisi ve onun gerçekliği tümüyle kavrayabilmesinin imkânsızlığıyla tanımladığını vurgular (Corriero, 2016: 2). Vattimo, zayıf düşünce kavramını, tam da bu süreçte, güçlü "aklın" hegemonyasının çözülmeye başladığı; ancak hala yeniden canlanmak için fırsat kolladığı bir zamanda hem düşüncenin değişken doğasını anlamak hem de düşünceye hermeneutik bir yaklaşımla katılarak onu güçlü varsayımlarından kurtarmak amacıyla geliştirmiştir.

[87] E. Corriero, **Nietzsche's Death of God and Italian Philosophy**. 2016b, New York: Rowman & Littlefield International.

SONUÇ

Hakikati, duyulur şeylerin ötesindeki idealarda bulan, bilgiyi ise akıl vasıtasıyla tanıtlanan "gerekçelendirilmiş doğru inanç" biçiminde tanımlayan ve Batı metafiziğinin de başlatıcısı olan Platon, katı bir temelciliği temsil eder. Hatta Platon'un düşüncesinin, Batı metafiziğinde yüzyıllar boyunca geçerli olan rasyonalizm geleneğinin başlangıcı olduğu da söylenebilir. Bununla beraber aklı, ayırt edici ve modern biçimde temellendirerek merkezi hale getiren, Batı metafiziğindeki en önemli düşünür ise Descartes'tır. Kant, Kartezyen düşünceden miras kalan modern metafizik düşünceyi, bilginin evrensel geçerliliği için bir temel sağlama düşüncesiyle kapsamlı biçimde eleştiriye tabi tutar. Bu düşünce hattında Kant'ın önemi, bize göre kendisine kadar gelen Batı metafiziğini hem zayıflatan hem de onu farklı bir biçimde (transandental olarak) yeniden canlandıran bir moment oluşunda yatmaktadır. Vattimo'nun zayıf düşünce yorumuyla olayına katıldığı postmodern hermeneutik dönüş, bu çalışma bağlamında metafiziğin sonu ile aynı anlamda kullanılmıştır. Çağdaş düşüncede yürütülen tartışmalara baktığımızda, temelci düşüncenin bir kalıntısı olan kesinlik ve değişmezlik anlayışının, bizi sadece deneyimlemekte olduğumuz zamanlar üzerine düşünmekten alıkoyduğuna tanık oluruz. Güçlü düşüncenin ve hegemonik aklın önümüze hazır olarak sunduğu yıkılmaz ve temin edici temeller üzerine kurulu hakikat anlayışı yerine; diğer tüm hakikatler üzerinde güç kuran metafiziği zayıflatıcı, onu da diğer hakikatler çokluğuna çağıran, her an yeniden yorumlanan Varlığın olayına katılmak ve dolayısıyla her an düşünme halinde olmayı göze alıp hermeneutik akla doğru yol almak, içinde bulunduğumuz problemlere farklı yanıtlar önerme gücünü kendinde taşır. Sonuç olarak, Vattimo'nun zayıf düşünce hermeneutiği, metafiziğin sona ermesi değil; fakat onun şiddetinden kurtarılması anlamında, dünyayı sadece yorumlamakla kalmayan; aynı zamanda onu (şiddet içermeyen bir şekilde) değiştirme gücünü de kendinde taşıyan bir düşüncedir.

Bu çerçevede Vattimo'nun postmodern bir perspektiften geliştirdiği zayıf düşünce hermeneutiğinde, özellikle Nietzsche ve Heidegger ile birlikte tartıştığı nihilizm meselesi, başat bir önem arz etmektedir. Vattimo'da nihilizm, metafiziğin aşılması problemiyle dolayımlı olarak bu düşünürlerde olduğundan farklı, olumlayıcı ve yaratıcı bir bakış açısıyla değerlendirilir. Nihilizm, özellikle Nietzche'nin yüklediği anlamda olumlayıcı, aktif ve pozitif nihilizm; tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi ve Varlığın ötesinde metafiziksel temellerin olmayışı anlamında Vattimo'nun postmodern düşüncesinin eksenini oluşturur. Deneyimlediğimiz postmodernlik de, Vattimocu anlamıyla, metafiziğin ve modernliğin *Verwindung*'u, yani bu düşüncenin alt edilmesi ya da üstesinden gelinmesi değil; fakat gücünü yitireceği yönde bükülmesi ya da temelinin zayıflaması anlamına gelir. Postmodern durumun anlamlandırılması çabasının derininde ise, düşünmenin esasında zamansal ve tarihsel olduğu, düşünülerek aynı zamanda dönüştürülen deneyimin, içinde bulunulan zaman ve koşullar bağlamında yorumlandığı kabulü yatmaktadır. Vattimo'nun postmodern ve nihilist düşüncesinin, bu açıdan Derrida'nın yapısökümü başta olmak üzere çağdaş postyapısalcı kuramlardan farklı bir konumda olduğu ve radikal bir eleştiriden ziyade ılımlı bir tanıma ve kabullenişi içerdiği söylenebilir. Bununla beraber bu düşünceler, metafiziğin şiddetini zayıflatma stratejisi yönünden aynı momenti ve motivasyonu da paylaşır. Vattimo'nun zayıf düşüncesi, nihilizmi geleneksel metafizikte ve modern düşüncede içerilen güçlü ön kabullerin zayıflatılması olarak yorumlar. Öte yandan zayıf düşünce, metafiziğin kabullerinin topyekûn bir reddi değildir. Aksine, Batı metafiziği düşünce geleneğinin, onu kabul ve hatırlama yoluyla iyileştirerek, dönüştürerek ve güçlü yanlarını zayıflatarak yeniden düşünmeye dayalı bir devamıdır. Batı düşüncesinin kendisi de, kesinlik iddialarını geride bırakarak zayıflayan bir düşünce ve bir düşüş ontolojisi olarak aktüel hale gelmektedir. Dolayısıyla zayıf düşünce, hâlihazırda meydana gelen ve bu oluşun ya da olayın tespit edildiği bir yorum olarak da değerlendirilebilir. Vattimo, bu düşünceyi 1970'li yıllardan

çok yakın tarihlere kadar geliştirerek yorumlamaya devam etmiştir. Bu çalışma kapsamında da, içinde yaşadığımız çağın problemleri bakımından güncelliğini koruduğu anlayışından hareketle, Vattimo'nun düşüncesinden yola çıkan hermeneutik bir akıl anlayışının, bugün hala düşüncenin her alanında deneyimlenen krizlere yanıt verme potansiyelini taşıdığı düşünülmektedir. Sonuç itibariyle hermeneutiğin modern düşünceye ya da teknik rasyonaliteye bakışı basitçe varlığın daha iyi bir bilgisi için bu modernliğe ya da rasyonaliteye karşı çıkılması ya da topyekûn reddi değil; hermeneutiği, modernliğin bir sonucu ve aynı zamanda Batı metafiziğinin zayıflaması olarak tanıma ve geliştirme meselesidir. Rasyonalitenin yeniden yapılandırılması görevi ise, yalnız aklın kendi metafizik varsayımlarından kurtulmasıyla değil; akıl dışında duygunun ve akıldışı olanın da hakikat deneyiminde estetik bir deneyim olarak devreye sokulması, dolayısıyla da sanatla açılan bir hakikatin anlamlandırılmasıyla olanaklı hale gelir.

Vattimo'nun Nietzsche yorumunda Batı metafiziği ile onun düşünce üzerindeki kökensel şiddeti meselesine ağırlık verdiğini görürüz. Vattimo'nun olumlu bir perspektiften yorumladığı Nietzsche'nin başarılmış (accomplished) nihilizmi, yani Batı metafiziğinden özgürleştirici, onun gücünü ve şiddetini zayıflatıcı düşüncesi, bugün de güncelliğini sürdüren metafizik meselesinde özgün bir yaklaşım olarak kabul edilebilir. Vattimo'nun zayıf düşünce adını verdiği hermeneutik yaklaşım, içinde yaşadığımız kültürde ve postmetafizik düşüncede hermeneutik bir temel ve akıl düşüncesini geliştirmeyi amaçlayan bu çalışma açısından da önem arz etmektedir. Vattimo, bu bağlamda zayıf düşüncenin de merkezinde bulunan hermeneutik ve nihilizmin ilişkisine yoğunlaşırken; dünyada meydana gelen güncel olaylar nedeniyle nesnel gerçeklik düşüncesinden uzaklaşıp (yoruma açık, oluş halindeki ve perspektife dayalı) çoğul gerçeklik anlayışına doğru bir yorumlama yolculuğuna yönelmiştir. Bu yaklaşım ise, tam da hermeneutik bir akıl anlayışını içerir. Vattimo, bunun yanı sıra hermeneutiği, Gramsci'nin Marx'ın düşüncesine istinaden kullandığı bir terime başvurarak bir praksis

felsefesi olarak değerlendirir. Hermeneutik akıl önerisi, bu bağlamda değerleri yeniden yaratma imkânını verecek bir nihilizme ve onu sadece düşüncede değil; deneyimde de etkin kılma niyetiyle praksise başvurur. Bu düşüncede, her yere yayılmış haldeki irrasyonalizmin risklerine karşı gerçekliğe, temellere ya da ontolojinin sağlamlığına bir dönüşten ziyade gerçekliğin dağılması ya da zayıflaması, fakat aynı zamanda aklın hermeneutik bir düzlemde yeniden yapılandırılması kastedilir.

Hermeneutik akıl, aklın kendisinden vazgeçmemekle beraber metafizik düşüncenin onun dayandığını iddia ettiği kesin temellerden feragat edip aklı düşünmeye güç kazandıracak, onu yaşama değer katacak biçimde yeniden yorumlayarak nasıl koruyabileceğimize dair, sonuna varmayan bir yanıttır. Vattimo'nun düşüncelerinden hareketle geliştirilen bu akıl anlayışının hedefi, metafiziğin güçlü bir momenti olarak modernizmin yol açtığı krizlere ve travmalara rağmen akla yine de veda etmememiz ve onu hegemonik varsayımlarından uzaklaştırarak kavramamızdır. Dolayısıyla Vattimo'nun zayıflama düşüncesi, hem bir tekrar hem de bir bozulmadır ve hiçbir şekilde metafiziğe özgü biçimde bir yıkım veya ortadan kalkma ile sonuçlanmaz. Düşünceye yıkıcı değil de; daima yeniden yorumlayıcı bir perspektiften yaklaşmak, bizi bir ihtimama, bir ılımlılığa/tevazuya doğru yönlendirir. Bu da metafizik düşüncenin kendisinin diğer düşüncelerle beraber; ancak merkezi ve otoriter gücünü yitirmiş bir halde varlığını sürdürmesine imkân tanır. Burada geriye çekilme ve ılımlılık, kendini gerçek anlamda her şeyin dışına çıkarma ya da yer değiştirme gibi bir anlam taşımaz; daha çok öznellik deneyimindeki hareket ya da tavırdır. Zayıf düşüncenin sağladığı olanak, tam da felsefenin kendisi için ideal olarak kabul edilen iddianın merkezinden edildiği ve farklı akılların ve yorumların salınım halinde olabileceği, şiddetin gücünü ve varlığını kaybettiği bir açıklık olarak belirir.

Vattimo'nun giriştiği zayıf düşünce stratejisinin ardından giden bu çalışma da, bu tür Heideggerci bir tınıda Varlığın yazgısını yeniden düşünmek, metafiziği şiddet ile

özdeş kılmaya yol açan hegemonik akıl anlayışını, hermeneutik bir perspektiften yeniden yazma düşüncesini amaçlamıştır. Heidegger'in düşüncesinde, tarihdışı ve zamandışı kategorilerle açımlanan Kartezyen bir akıl anlayışını ya da Kantçı anlamda deneyimin imkânının transandental koşullarını değil; bilakis hem bu düşünceleri yeniden değerlendiren hem de Varlığı, aklı ve deneyimi, dünya içinde, zamanda verili olduğu biçimde ve rasyonalist olmayan bir tarzda yorumlayan bir anlayış bulunabilir. Bu çalışma bağlamında da Vattimo'nun zayıf düşüncesinin açtığı yol aracılığıyla yorumlama sürecine dâhil olmak amacıyla, bahsedilen hermeneutik akıl önerisiyle, Batı metafiziğinin dayattığı hükmedici ya da hegemonik aklı zayıflatarak farklı hakikat yorumlarına, anlatılara, sistemlere, düşüncenin her alanında tezahür eden, bireysel ve kolektif pratikte çoğul yorumlara var olabilme imkânı tanıyan bir yorum denemesinin gerçekleştirilmesi hedeflenmiştir. Akıl, kendisine metafiziğin yüklediği, varlığın bilgisini kesinlik içinde kavramaya muktedir olduğu yönündeki iddialar zayıfladığında, diğer bir deyişle hegemonik gücünü yitirdiği zaman; düşünceye hermeneutik bir perspektiften bir rasyonalitenin yeniden yapılandırılmasının yolları açılabilir. Vattimo'nun zayıf düşüncesinin zamansal ve tarihsel bir sonucu olarak tespit edilen hermeneutik akıl yorumu, Heidegger'in metafiziğin Platon'dan modern felsefeye dek Batı metafiziği geleneğine ait bir düşünüş biçimi olarak teşhis ettiği "üstesinden gelme" mantığına karşı öne sürdüğü çarpıtma, bükme, kıvırma ve (hastalığından) kurtarma ya da iyileştirme biçiminde aşma anlamına gelen *Verwindung* terimini odağına yerleştirir. Hermeneutik temelin ve aklın önemli bir payandası olarak beliren Verwindung kavramı, bir reddetme ve tümüyle geride bırakma olmadığından dolayı, Heidegger'in anımsama olarak düşünme (An-denken) kavramıyla da içsel bir bağa sahiptir. Vattimo, bu kavrama iyileşme veya bozunum olarak aşma anlamlarını da yükler. Hermeneutik akıl, bir yandan aklın metafizik varsayımlarının bozunuma uğradığı, öte yandan aklın sürekli bir yorumlama etkinliği yoluyla iyileştirilmesini amaçlayan bir düşünce olarak değerlendirilebilir.

GIANNI VATTIMO'NUN BATI METAFİZİĞİNİ YENİDEN YORUMLAMA BİÇİMİ OLARAK ZAYIF DÜŞÜNCE'Sİ VE BİR HERMENEUTİK AKIL ÖNERİSİ

ÖZET

Bu çalışmanın amacı, İtalyan düşünür Gianni Vattimo'nun Batı metafiziği düşünce geleneğini, üstesinden gelme mantığı yerine, kıvırma ya da bükerek aşma anlamında bir eleştiri ve yeniden yorumlama tarzı olarak *zayıf düşünce* (il pensiero debole) adını verdiği hermenetik bir yaklaşımı ile beraber hermeneutik bir akıl önerisinin ortaya atılmasıdır. Bu bağlamda Platon, Descartes ve Kant, Batı metafiziği düşünce geleneğinin başlatıcı, modernize edici ve eleştirel bir perspektiften yeniden güçlendirici momentleri olarak kabul edilmektedir. Kant sonrası felsefe, eleştirinin radikalize hale geldiği Nietzsche ve Heidegger'in Batı metafiziği ve bu düşünceye özgü temelcilik ve akılcılık eleştirileri ile farklı bir boyut kazanmıştır. Vattimo, postmodern hermeneutiğinde Nietzsche ve Heidegger'i hermeneutik nihilizme doğru bir diyaloğa davet ederek Batı metafiziğini zayıflayan bir düşünce olarak yeniden yorumlar. Onun nihilizmle postmodern durumları uzlaştırarak geliştirdiği yorumlama pratiği, aklın yol açtığı düşünülen krizlerin ötesine geçmeye ve aklı güçlü metafizik iddialarından kurtararak hermeneutik bir biçimde yeniden yapılandırmaya imkân tanır. Sonuç olarak, bu çalışmada Batı metafiziğinin varlığını güçlü biçimde sürdürdüğü postmodern zamanlarda düşünmeyi yeniden aktif hale getirme düşüncesi amaçlanır ve hermeneutik akıl, bu tür bir düşünme için olası en iyi çıkış yolu olarak değerlendirilir.

GIANNI VATTIMO'S WEAK THOUGHT AS REINTERPRETATION OF WESTERN METAPHYSICS AND A SUGGESTION OF HERMENEUTICAL REASON

ABSTRACT

The aim of this thesis is to make a suggestion of hermeneutic reason by following philosophical style that Italian thinker Gianni Vattimo named as weak thought (pensiero debole), which is a way of criticism and re-interpretation of twisting Western metaphysics tradition without understanding it by logic of overcoming. In this context, Plato, Descartes, and Kant are considered to be the reinforcing moments of Western metaphysics respectively as an initiating, modernizing and critical perspective. After Kant, philosophy in which the criticism became radicalized, gained a different dimension with the criticism of Western metaphysics, as well as foundationalism and rationalism that is specific to this thought that Nietzsche and Heidegger put forward. Vattimo, with his postmodern hermeneutics, reinterprets Western metaphysics as weakening thought by inviting Nietzsche and Heidegger for a dialogue through hermeneutical nihilism. His practice of interpretation, which he reconciles with postmodern conditions and nihilism, allows him to go beyond the crises which reason is thought their cause and to emancipate the reason from strong metaphysical claims in a hermeneutically way. In conclusion, it is aimed to reinforce thinking actively at the postmodern times in which the Western metaphysics still exists in a strong way and hermeneutical reason is evaluated as the possible best way out for crises of this kind of thinking.

KAYNAKÇA

Adorno, T. W., (2014), **Negatif Diyalektik**, Çev. Şeyda Öztürk, İstanbul: Metis Yayınları.

Allen. R. E., (1967), "Participation and Predication in Platos Middle Dialogues", **Studies in Plato's Metaphysics**, Reginald E. Allen (ed.), Londra: Routledge & Kegan Paul.

Ameriks, K., (2006), "The Critique of Metaphysics: The Structure and Fate of Kant's Dialectic", **The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy**. Paul Guyer (ed.), Cambridge University Press, s. 269-302.

Aristoteles, (2010), **Metafizik**, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları.

Aristoteles, (2015). **Metafizik**, Çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Azzarà, S. G., (2016), "Gianni Vattimo: From Weak Thought to Hermeneutics as a "Second Realism" and a Philosophy of Praxis", **Philosophy Today**, 60 (3), s. 703-722.

Bodei, R., (2014), "La Differenza Italiana". **Comunità ed Esilio**. Lo Sguardo: Rivista di Filosofia, 97 (15), s. 97-105.

Borradori, G., (1987), "'Weak Thought' and Postmodernism: The Italian Departure from Deconstruction". **Social Text**, (18), s. 39-49.

Borradori, G., (1988), "Introduction". **Recoding Metaphysics: The New Italian Philosophy**. Giovanna Borradori (ed.). Evanston: Northwestern University Press, s. 1-26.

Burnet, J., (1920), **Early Greek Philosophy**, London: A. and C. Black.

Buckle, S., (2007), "Descartes, Plato and the Cave". **Philosophy**, 82 (2), s. 301-337.

Carravetta, P., (1988), "Repositioning Interpretive Discourse: From 'Crisis of Reason' to 'Weak Thought". **Differentia**, (2), s. 83-127.

Cassirer, E., (1984), “Kant and the Problem of Metaphysics: Remarks on Martin Heidegger’s Interpretation of Kant”. **Kant: Disputed Questions**. Moltke. S. Gram (ed.), California: Ridgeview Publishing.

Chroust, A. H., (1961), “The Origin of ‘Metaphysics’”, **The Review of Metaphysics**, 14 (4), s. 601-616.

Corriero, E., (2016), **Nietzsche's Death of God and Italian Philosophy**, New York: Rowman & Littlefield International.

Cottingham, J., (1992). “Cartesian Dualism: Theology, Metaphysics, and Science”, **The Cambridge Companion to Descartes**, John Cottingham (ed.), New York: Cambridge University Press, s. 236-257.

Chiurazzi, G., (2010), “The Experiment of Nihilism: Interpretation and Experience of Truth in Gianni Vattimo”. **Between Nihilism and Politics: The Hermeneutics of Gianni Vattimo**, Silvio Benso & Brian Schroeder (ed. & çev.), New York: SUNY Press.

D’Agostini, F., (2010), “Vattimo’s Theory of Truth”. **Between Nihilism and Politics: The Hermeneutics of Gianni Vattimo**. Silvio Benso & Brian Schroeder (ed. & çev.), New York: SUNY Press.

Derrida, J., (1978), **Difference**. Çev. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, J. (1985), **The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation**, (ed.) Christie V. McDonald, Çev. Peggy Kamuf. NewYork: Schocken.

Descartes, R., (1985), “Rules for the Direction of the Mind”, **The Philosophical Writings of Descartes**, J. Cottingham, R. Stoothoff ve D. Murdoch (ed. & çev.), (Vol. I), New York: Cambridge University Press, s. 7-78.

Descartes, R., (1985), “Discourse on the Method”. **The Philosophical Writings of Descartes**, J. Cottingham, R. Stoothoff ve D. Murdoch (ed. & çev.), (Vol. I), New York: Cambridge University Press, s. 109-151.

Descartes, R., (1984), "Meditations on First Philosophy". **The Philosophical Writings of Descartes**, J. Cottingham, R. Stoothoff ve D. Murdoch (ed. & çev.), (Vol. I), New York: Cambridge University Press, s. 1-62.

Devereux, D. T., (1994), "Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms", **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, (12), s. 63-90.

Ferraris, M., (2012), "A New Realist Approach to Hermeneutics", **Phainomena**, 21 (82-83), s. 67-83.

Gargani, A. (ed.), (1980), **Crisi Della Ragione**, Torino: Giulio Einaudi.

Gettier, E. L., (1963), "Is Justified True Belief Knowledge?", **Analysis**, 23 (6), s. 121-3.

Geach, P. T, (1956), "The Third Man Again", **The Philosophical Review**, 65 (1), s. 72-82.

Grabowski, F. A., (2008), **Plato, Metaphysics and the Forms**, Bloomsbury Studies in Ancient Philosophy, New York: Continuum.

Gramsci, A., (1971), **Selections from the Prison Notebooks**, New York: International Publishers.

Harte, V., (2008), "Plato's Metaphysics", **The Oxford Handbook of Plato**, Gail Fine (ed.), Oxford: Oxford University Press.

Hegel, G. W. F., (2003), **Tarihte Akıl**, Çev. Önay Sözer. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Heidegger, M., (1962), **Being and Time**, Çev. J. Macquarrie & E. S. Robinson, Oxford: Basil Blackwell.

Heidegger, M., (1969a), **Identity and Difference**, Çev. John Stambaugh. New York: Harper & Row.

Heidegger, M., (1969b), **The Essence of Reasons: a Bilingual Edition of Vom Wesen Des Grundes**, Çev. Terrence Malick, Illinois: Northwestern University Press.

Heidegger, M., (1970), **What is a Thing?**, Çev. W. B. Barton, Chicago: Gateway/Henry Regnery.

Heidegger, M., (1977), **The Question Concerning Technology**, W. Lovitt (ed. & çev.), New York: Harper & Row. s. 115-154.

Heidegger, M., (1984), **The Metaphysical Foundations of Logic**, Çev. M. R Heim. Indiana: Indiana University Press.

Heidegger, M., (1985), "The Anaximander Fragment", **Early Greek Thinking**. Çev. D. F. Krell & F. A. Capuzzi. New York: HarperCollins Publishers.

Heidegger, M., (1988), **Basic Problems of Phenomenology**, Çev. A. Hofstadter, Indiana: Indiana University Press.

Heidegger, M., (1991), **Nietzsche. Vol. 3: The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics; Vol. 4: Nihilism**. Çev. J. Stambaugh, D. F. Krell & F. A. Capuzzi, David Farrell Krell (ed.). New York: Harper Collins Publishers.

Heidegger, M., (1997), **Kant and the Problem of Metaphysics**. Çev. Richard Taft, Bloomington: Indiana University Press.

Heidegger, M., (1997), **Phenomenological Interpretations of Kant's Critique of Pure Reason**, Çev. P. Emad & K. Maly, Indiana: Indiana University Press.

Heidegger, M., (2000), "Vorträge und Aufsätze (Vol. 7)" **Gesamtausgabe. 7: Abt. 1, Veröffentlichte Schriften 1910-1976**, F. W. von Herrmann (ed.), Frankfurt: Klostermann.

Heidegger, M., (2002a), **On Time and Being**, Çev. John Stambaugh. Chicago: University of Chicago Press.

Heidegger, M., (2002b), "Nietzsche's Word: 'God Is Dead'". **Heidegger: Off the Beaten Track**, J.Young & K. Haynes (ed. & çev.), Cambridge: Cambridge University Press.

Heidegger, M., (2003a), **The End of Philosophy**, Çev. Joan Stambaugh, Chicago: University of Chicago Press.

Heidegger, M., (2006), "Identität und Differenz (1955-1957)", **Heidegger Gesamtausgabe 11**, F. W. von Herrmann (ed.), Frankfurt: Klostermann.

Heidegger, M., (2003b), **Holzwege**, F. W. von Herrmann (ed.), Frankfurt: Klostermann.

Heidegger, M., (2013), **Hümanizm Üzerine**, Çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Heidegger, M., (2018), **Varlık ve Zaman**, Çev. Kaan Ökten. İstanbul: Alfa Yayıncılık.

Heimsoeth, H., (1984), "Metaphysical Motives in the Development of Critical Idealism", **Kant: Disputed Questions**. Moltke S. Gram (ed.). California: Ridgeview Publishing.

Hume, D., (1976), **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma**, Çev. Oruç Aruoba, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.

Gadamer, H. G., (1989), **Truth and Method**, New York: Crossroad.

Gadamer, H. G., (2009), **Hakikat ve Yöntem**, Çev. Hüsamettin Arslan & İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Garber, D., (1988), "Descartes, the Aristotelians, and the Revolution that Did Not Happen in 1637", **The Monist**, 71 (4), s. 471-486.

Garin, E., (2008), **History of Italian Philosophy (Vol. 2),** Çev. Giorgio A. Pinton. New York: Rodopi.

Greisch, J., (1985), **L'Âge Hermeneutique de la Raison**, Paris: Ed. du Cerf.

Grondin, J., (1995), **Sources of Hermeneutics**, New York: SUNY Press.

Jaroszyński, P., (2018), **Metaphysics or Ontology?**, Leiden, The Netherlands: Brill | Rodopi.

Kant, I., (1764), **Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral**, e-artnow.

Kant, I. & Kehrbach, K., (1880), **Träume Eines Geistersehers Erläutert Durch Träume der Metaphysik**, P. Reclam Jun.

Kant, I., (1894), **Kant's Inaugural Dissertation of 1770**, Çev. & der. W. J. Eckoff, Colorado: University of Colorado.

Kant, I., (1900), **Dreams of a Spirit-Seer, Illustrated by Dreams of Metaphysics**, Çev. E. F. Goerwitz ve ed. F. Sewall. New York: The Macmillan Co.

Kant, I., (1992), "A New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition (1755)", **Theoretical Philosophy, 1755–1770**, D. Walford & R. Meerbote (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., (1998), **Critique of Pure Reason**. Çev. & ed. Paul Guyer & Allen W. Wood. Cambridge University Press.

Kant, I., (2002), "Prolegomena to Any Future Metaphysics that Will Be Able to Come Forward as Science (1783)", Çev. Gary Hatfield, **The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Theoretical Philosophy After 1781**, Henry Allison, & Peter Heath (ed.), Cambridge University Press.

Keane, N., & Lawn, C. (ed.), (2016), **The Blackwell Companion to Hermeneutics**, Oxford: John Wiley & Sons.

Kitcher, P., (2006), "'A Priori'". **The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy**, Paul Guyer (ed.), Cambridge University Press. s. 28-60.

Longuenesse, B., (2006), "Kant on A Priori Concepts: The Metaphysical Deduction of the Categories", **The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy**. Paul Guyer (ed.), Cambridge University Press. s. 129-168.

Lovejoy, A. O., (1984), "Kant's Antithesis of Dogmatism and Criticism", **Kant: Disputed Questions**, Moltke S. Gram (ed.), California: Ridgeview Publishing.

Lyotard, J. F., (1979), **The Postmodern Condition**, Manchester: Manchester University Press.

Lyotard, J. F., (2000), **Postmodern Durum**, Çev. Ahmet Çiğdem, İstanbul: Vadi Yayınları.

Marx, K., & Engels, F., (1987[1845]), **Alman İdeolojisi: Feuerbach**, İstanbul: Sol Yayınları.

Moraux, P., (1951), **Les Listes Anciennes des Ouvrages d'Aristote**, Louvain-la-Neuve: Éditions Universitaires de Louvain.

Negri, A., (2009), "The Italian Différence", **Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy**, 5 (1), s. 8-16.

Nietzsche, F., (1889), **Götzen-Dämmerung: oder Wie man mit dem Hammer philosophiert**, Leipzig: C.G. Naumann.

Nietzsche, F. W., (1968), **The Will to Power**, (ed. & çev.) W. Kaufmann, & R. J. Hollingdale, New York: Vintage.

Nietzsche, F., (1974), "The Gay Science", **The Portable Nietzsche**, (ed. & çev.) W. A. Kaufmann. New York: Penguin Books.

Nietzsche, F., (1990), **The Twilight of the Idols and the Anti-Christ: or How to Philosophize with a Hammer**, Çev. R.J. Hollingdale, 1990, New York: Penguin.

Nietzsche, F., (1994), **Daybreak**, Çev. R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press.

Nietzsche, F., (1996), **Nietzsche: Human, all too Human: A Book for Free Spirits**, Cambridge: Cambridge University Press.

Nietzsche, F., (1997), **Nietzsche: Untimely Meditations**. Çev. R. J. Hollingdale, D. Breazeale (ed.), Cambridge University Press.

Nietzsche, F., (1998a), **Tan Kızıllığı: Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler**. Çev. Hüseyin Salihoğlu & Ümit Özdağ. İstanbul: İmge Yayınları.

Nietzsche, F., (1998b). "Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine", Çev. Oruç Aruoba, **Cogito**, 16, s. 55-66.

Nietzsche, F., (2005), "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense", **Truth: Engagements Across Philosophical Traditions**, J. Medina & D. Wood(ed.), Çev. D. Breazeals, New Jersey: Wiley-Blackwell.

Nietzsche, F., (2008), **Thus Spoke Zarathustra: A Book for Everyone and Nobody**. Oxford: Oxford University Press.

Nietzsche, F., (2010), **Putların Alacakaranlığı**, Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Nietzsche, F. W., (2012), "The Wanderer and His Shadow". **Human, All Too Human II / Unpublished Fragments from the Period of *Human, all too Human II* (Spring 1878-Fall 1879)**, Gary Hangwerk (ed. & çev.), Stanford: Stanford University Press.

Pagano, M., (2007), "Contemporary Italian Philosophy: The Confrontation Between Religious and Secular Thought", **Contemporary Italian Philosophy: Crossing the Borders of Ethics, Politics, and Religion**, Silvio Benso & Brian Schroeder (ed.), SUNY Series in Contemporary Italian Philosophy. State University of New York Press. s. 1-13.

Pareyson, L., (1971), **Verità e interpretazione**, Milan: Mursia.

Pareyson, L., (2013), **Truth and Interpretation**, Çev. Robert T. Valgenti, New York: SUNY Press.

Platon, (2018), **Devlet**, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Plato, (2005), **Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus**, Çev. Harold North Fowler. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Plato, (1997), "Theaetetus", **Plato: Complete Works**, J. M. Cooper & D. S. Hutchinson, (ed.), Indiana: Hackett Publishing.

Plato, (2000), **The Republic**, Çev. Tom Griffith, G. R. F. Ferrari (ed.). Cambridge University Press.

Palmer, J. A., (1999), **Plato's Peception of Parmenides**, Oxford: Clarendon Press.

Politis, V., (2004), **Routledge Philosophy Guidebook to Aristotle and the Metaphysics**, New York: Routledge.

Reiner, H., (1990), "The Emergence and Original Meaning of the Name 'Metaphysics'" Çev. Pierre Adler & David Paskin, **Graduate Faculty Philosophy Journal**, 13 (2), s. 23-53.

Ricoeur, P., (1992), **Oneself as Another**, Chicago: University of Chicago Press.

Rorty, R., (1981), **Philosophy and the Mirror of Nature**, New Jersey: Princeton University Press.

Rosso, S., (1988), "Postmodern Italy: Notes on the "Crisis of Reason","Weak Thought," and The Name of the Rose", **Exploring Postmodernism: Selected papers presented at a Workshop on Postmodernism at the XIth International Comparative Literature**

Congress, Paris, 20 24 August 1985 (Vol. 23). M. Calinescu & D. W. Fokkema (ed.). Amsterdam: John Benjamins Publishing. s. 79-92.

Rovatti, P. A., (2007), "Praise of Modesty", **Contemporary Italian Philosophy: Crossing the Borders of Ethics, Politics, and Religion**, Silvio Benso & Brian Schroeder (ed.). New York: State University of New York Press. s. 89-107.

Rovatti, P. A., (2009), "Foucault Docet", **Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy**, 5 (1), s. 16-19.

Sartre, J. P., (1991), **Critique of Dialectical Reason Volume 1: Theory of Practical Ensembles; Volume 2: The Intelligibility of History**. Çev. Alan Sheridan-Smith & Quintin Hoare. London: Verso.

Schmitt, C. B., (1983), **Aristotle and the Renaissance**, Cambridge: Oberlin College by Harvard University Press.

Shabel, L., (2016), **Kant's Philosophy of Mathematics**, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, (Spring 2016 Edition), (ed.) E. N. Zalta, Erişim adresi; https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/kant-mathematics/.

Skirry, J., (2005), **Descartes and the Metaphysics of Human Nature**, New York: Continuum Books.

Sedgwick, P., (2001), **Descartes to Derrida: An introduction to European Philosophy**, Oxford: Wiley-Blackwell.

Silverman, A., (2009), **The Dialectic of Essence: a Study of Plato's Metaphysics**, New Jersey: Princeton University Press.

Valgenti, R., (2010), "Weak Thought and the Recovery of Reason". **Between Nihilism and Politics: The Hermeneutics of Gianni Vattimo**, Silvio Benso, & Brian Schroeder (ed.). New York: SUNY Press.

Valgenti, R., (2011), "Vattimo's Nietzsche", **Interpreting Nietzsche: Reception and Influence**, Ashley Woodward (ed.), New York: Bloomsbury Publishing. s. 149-163.

Vattimo, G., (1974), **Il Soggetto E la Maschera: Nietzsche E Il Problema Della Liberazione**. Milano: Fabbri-Bompiani.

Vattimo, G. (1980). "L'ombra del neo-razionalismo. Note a Crisi della ragione", **Aut Aut Firenze**, (175-176).

Vattimo, G., (1981), "Verso un'ontologia del declino." **Al di là del soggetto: Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica**, Milan: Feltrinelli, s. 51-75.

Vattimo, G., (1986)., "The Crisis of Subjectivity from Nietzsche to Heidegger", Çev. Peter Caravetta. **Differentia: Review of Italian Thought**, 1 (1), s. 5.

Vattimo, G., (1987a), "'Verwindung': Nihilism and the Postmodern in Philosophy", **SubStance**, 16 (2), s. 7-17.

Vattimo, G., (1987b), "The End of (Hi)story", **Chicago Review**, 35 (4), s. 20-30.

Vattimo, G., (1988a), "Hermeneutics as Koine", **Theory, Culture & Society**, 5 (2-3), s. 399-408.

Vattimo, G., (1988b), "Toward an Ontology of Decline", Çev. Barbara Spackman, **Recoding Metaphysics: The New Italian Philosophy**, Giovanna Borradori (ed.). Evanston: Northwestern University Press, s. 63-75.

Vattimo, G., (1988c), "Metaphysics, Violence, Secularization", Çev. Barbara Spackman, **Recoding Metaphysics: The New Italian Philosophy**, Evanston: Northwestern University Press, s. 45-61.

Vattimo, G. (1988d), "Nietzsche and Heidegger", **Nietzsche in Italy**, Thomas J. Harrison (ed.), Stanford: Anma libri.

Vattimo, G., (1992), **The Transparent Society**, Çev. David Webb, Cambridge: Polity Press.

Vattimo, G., (1993), **The Adventure of Difference: Philosophy after Nietzsche and Heidegger**, Çev. C. Blamires & T. Harrison. Baltimore: The John Hopkins University Press.

Vattimo, G., (1994), **The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture**, Çev. J. R. Snyder. Parallax: Re-visions of Culture and Society. New York: Polity Press.

Vattimo, G., & Rovatti, P. A. (ed.), (1995), **Il Pensiero Debole**, Milano: Feltrinelli.

Vattimo, G., (1997), **Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy**, Cambridge: Polity Press.

Vattimo, G., (1999), **Modernliğin Sonu: Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hermenötik**. Çev. Şehabettin Yalçın, İstanbul: İz Yayıncılık.

Vattimo, G., (2002), "Gadamer and the Problem of Ontology", **Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer**, J. Malpas, U. Arnswald, & J. Kertscher (ed.), Cambridge: The MIT Press.

Vattimo, G., (2004), **Nihilism and Emancipation: Ethics. Politics, and Law.** Çev. William McCuaig, Santiago Zabala (ed.), New York: Columbia University Press.

Vattimo, G., (2005), "The Truth of Hermeneutics", **Truth: Engagements across Philosophical Traditions**. D. Wood, & J. Medina (ed.), Oxford: John Wiley & Sons.

Vattimo, G., (2007), "Ontology of Actuality", **Contemporary Italian Philosophy: Crossing the Borders of Ethics, Politics, and Religion**. Silvio Benso, & Brian Schroeder (ed.), State University of New York Press.

Vattimo, G., (2009), “Philosophy as Ontology of Actuality. A biographical-theoretical interview with Luca Savarino and Federico Vercellone”, **Iris**, 1 (2), s. 311-350.

Vattimo, G., (2011), **A Farewell to Truth**, Çev. William McCuaig. New York: Columbia University Press.

Vattimo, G., (2012), “Dialectics, Difference, Weak Thought”, Çev. Peter Caravetta, **Weak Thought**. G. Vattimo & P. A. Rovatti (ed.), Albany: SUNY Press.

Vattimo, G., (2013), “Preface”, **Truth and Interpretation**, Luigi Pareyson, Çev. R. T. Valgenti, New York: SUNY Press.

Vattimo, G., (2016a), **Of Reality: The Purposes of Philosophy**. Çev. R. T. Valgent, New York: Columbia University Press.

Vattimo, G., (2016b), “Preface”, **Nietzsche's Death of God and Italian Philosophy**. E. Corriero. New York: Rowman & Littlefield International.

Verdicchio M., (2006), “The ‘Weakening’ of Gianni Vattimo”, **Textual Practice**, 20:4, 637-654.

Viano, C. A., (1979), “La ragione, l’abbondanza e la credenza”, **Crisi della ragione: Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane**, Aldo Gargani (ed.), Turin: Einaudi.

Vlastos, G., (1967), “The Third Man Argument in the Parmenides”, **Studies in Plato's Metaphysics,** R. E. Allen(ed.), Londra: Routledge & Kegan Paul.

Webb, D., (2010), “Vattimo’s Hermeneutics as a Practice of Freedom”, **Between Nihilism and Politics: The Hermeneutics of Gianni Vattimo**, Silvio Benso & Brian Schroeder (ed.), New York: SUNY Press.

Whitehead, A. N., (1978), **Process and Reality, an Essay in Cosmology**, New York: The Free Press.

Zabala, S., (2009), “Weakening Ontology through Actuality: Foucault and Vattimo”, **Foucault's Legacy**, Carlos Prado (ed.), London: Continuum. s. 109-123.

Zanini, A., (2006), “Weak Thought Between Being and Difference”, **Radical Thought in Italy: A Potential Politics**. P. Virno & M. Hardt (ed.), Choice Publishing Co., Ltd. s. 52-58.