

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

HERMENEUTİĞİN EVRİMİ

"KESİTLER"

VEFA TAŞDELEN



ECE

inceleme

HERMENEUTİĞİN EVRİMİ
"KESİTLER"

VEFA TAŞDELEN

HECE YAYINLARI

Vefa Taşdelen: 1966'da İnebolu'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini burada tamamladı. 1989 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünü bitirdi. Aynı bölümde yüksek lisans yaptı. *Varoluşçuluk ve Edebiyat Etkileşimi* başlıklı tezini hazırladı. Van'ın Gürpınar ilçesinde iki yıl öğretmenlik yaptıktan sonra 1994 yılında Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesine araştırma görevlisi olarak girdi. 1996 Yılında Ankara Üniversitesinde doktora-ya başladı. 1997-2000 yılları arasında, *Seyir Estetik ve Sanat Dergisi*'nin yayın yönetmenliğini yaptı. 2004'te savunduğu *Søren Kierkegaard'un Varoluş Alanlarında Benliğin Oluşamaması Sorunu ve Bir Çözüm Önerisi Olarak Sevgi Alanı* başlıklı teziyle felsefe doktoru oldu. Hâlen Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. **Eserleri:** *Düşünmek Özgürlüğü* (Seyir Yayınları), *Sanat Yazıları* (Seyir Yayınları), *Sanat Akımları Sorunsalı ve Sürrealizm* (Girişim Yayınları), *Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş* (Hece Yayınları), *Kaygı Kavramı* (Hece Yayınları/inceleme-çeviri), *Felsefe Eğitim Sanat* (Hece Yayınları/derleme, Sabri Büyükdövençi'yle birlikte) adlı kitapları vardır.

Hece Yayınları: 198
İnceleme: 60

Birinci Basım: Şubat 2008
© Hece Yayınları

Kapak Tasarımı: Sarakusta
Dizgi/Düzelti: HECE
Teknik Hazırlık: HECE

Baskı: Öncü Basımevi
Kazım Karabekir Caddesi
Ali Kabakçı İşhanı No: 85/2
İskitler / ANKARA
Tel: 384 31 20

ISBN: 978-9944-195-13-3

HECE YAYINLARI
Konur Sk. No: 39/1 Kızılay/Ankara
Yazışma: P.K. 79 Yenışehir/Ankara
Telefon: (0 312) 419 69 13
Fax: (0 312) 419 69 14
e-posta: hece@hece.com.tr

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ / 9

GİRİŞ / 13

BİRİNCİ BÖLÜM

GIAMBATTISTA VICO'NUN TARİHİ ANLAYIŞI / 33

1. Tarihin Tarihi / 34

2. Tarih: Karanlık Kitap / 38

3. Vico ve Yeni Bilim / 41

3.1. Tanrısal İnayet Kavramı / 44

3.2. Ulusların Ayrımı / 46

3.3. İnsani Kurumlar / 49

3.4. Savaşın ve Şiddetin Kaynağı / 51

Değerlendirme / 53

İKİNCİ BÖLÜM

CHLADENIUS'UN TAM ANLAMA VE

PERSPEKTİVİZM ANLAYIŞI / 55

I. Chladenius ve Tam Anlama / 57

1. Chladenius'un Hermeneutik Anlayışı / 57

2. Tam Anlama / 63

3. Tam Anlamanın Koşulları / 67

Değerlendirme / 69

II. Chladenius'un Perspektivizmi / 72

Tarih Kitaplarının Yorumu ve Perspektivizm / 72

Değerlendirme / 80

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SCHLEIERMACHER'IN GENEL HERMENEUTİĞİ / 83

1. Anlamanın Bir Sorun Olarak Ortaya Çıkışı / 84

2. Bir Anlama Sanatı Olarak Genel Hermeneutik / 85

3. Anlamanın Tarihsel Boyutu / 88

- 91 / 4. Anlamanın Boyutları: Gramatik ve Psikolojik Anlama
99 / 5. Anlamanın Bütüncül Yapısı
102/ 6. Anlamanın Döngüsellliği
104/ Değerlendirme

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

107/ DILTHEY'İN YÖNTEMBİLİMSEL HERMENEUTİĞİ

- 108 / 1. Dilthey'in Temel İlgisi
110 / 2. Doğal Alan ve Tinsel Alan
114 / 3. Geisteswissenschaften'ın Türkçesi
116 / 4. Tin Bilimlerine Giriş'in Amacı ve Çıkış Noktası
118 / 5. Tin Bilimlerinin Metodolojisi Olarak Anlama
121 / 5.1. Anlamanın Anlaşılması
124 / 5.2. Anlayıcı Psikoloji
127 / 5.3. Anlamanın Dereceleri
130 / 6. Anlamanın Güçlükleri
137 / 7. Yaşam İfadeleri ve Metin
145 / Değerlendirme

BEŞİNCİ BÖLÜM

147/ HEIDEGGER'İN VAROLUŞÇU HERMENEUTİĞİ

- 149 / 1. Varlığın Anlamı Sorunu
153 / 2. Varlığın Anlamı Sorunu ve Dasein Analiz
161 / 3. Varlık Sorununun Hermeneutik Açılımı
167 / Değerlendirme

ALTINCI BÖLÜM

171/ GADAMER'İN FELSEFİ HERMENEUTİĞİ

- 172 / 1. Gadamer'in Hermeneutiğe Bakışı
174 / 2. Metodolojinin Elenmesi
180 / 3. Anlamanın Yapısı
190 / 4. Nesnellik Sorunu
192 / Değerlendirme

YEDİNCİ BÖLÜM
HABERMAS'IN ELEŞTİREL HERMENEUTİĞİ / 193

- 1. Hermeneutik ve Sosyal Bilimler / 194
- 2. Hermeneutik ve Yöntem Sorunu / 198
- Değerlendirme / 204

SEKİZİNCİ BÖLÜM
HERMENEUTİK VE POSTMODERNİZM / 205

- I. Postmodernizm Üzerine / 205
 - 1. Postmodernizmin Ortaya Çıkışı / 207
 - 2. Postmodernizmin Felsefi Temelleri / 209
 - 2.1. Ontolojik Temel / 210
 - 2.2. Epistemolojik Temel / 211
 - 2.3. Etik Temel / 214
 - 2.4. Toplumsal ve Siyasi Temel / 216
 - 3. Postmodern Estetik / 217
 - 3.1. Postmodern Mimari / 222
 - 3.2. Postmodern Resim / 224
 - 3.3. Postmodern Edebiyat / 227
 - 3.4. Postmodernizm ve Sinema / 228
 - 3.5. Postmodern Müzik / 229
 - Değerlendirme / 230
 - 2. Hermeneutik ve Postmodernizm / 233
 - 1. Bilim ve Akıl Eleştirisi / 235
 - 1.1. Yöntem Sorunu / 236
 - 1.2. Önyargı ve Gelenek / 241
 - 2. Nesnel Anlamdan Öznel Anlama / 244
 - 3. Anlamın Tükenişi: Jaques Derrida Örneği / 249
 - 3.1. Yazmak veya başka şekilde söylemek / 250
 - 3.2. Diyalektiğin yapıbozumu / 255
 - 3.3. Yapıbozum veya Yapisızlaştırma / 261
 - Değerlendirme / 262

SONUÇ / 265

KAYNAKÇA / 269

DİZİN / 275

ÖNSÖZ

Hermeneutik, Batı kültürünün en eski ve en köklü konularından biridir. Öyle ki yüzyıllardan beri felsefe, filoloji, sanat, teoloji, hukuk ve bilim açısından, bu kültürü besleyen ve zenginleştiren ana temalardan biri olmuştur. Bir yorum sanatı, bir metin kritiği, bir tefsir anlayışı, bir bilme yöntemi, bir anlama kuramı olarak tarih içinde farklı nitelikler kazanmış, Schleiermacher ve Dilthey’la birlikte kendi tarihi içindeki en büyük sıçramasını gerçekleştirerek insan dünyasına ait ifadeleri anlamanın sanatı ve bilimi hâline gelmiştir. Daha sonra başta Heidegger, Gadamer, Habermas, Derrida, Ricoeur gibi çağdaş düşüncenin ana eksenini temsil eden birçok filozofta karşılık bulmuş felsefi, sanatsal ve varoluşsal açılımlara kavuşmuştur. Yirminci yüzyılın ikinci yarısından, özellikle de son çeyreğinden itibaren yeniden kültür ve düşünce dünyasının öne çıkan konularından biri hâline gelmiş, sanattan politikaya, bilimden felsefeye, ilahiyattan eğitime varıncaya değin pek çok alanda, konuların tartışılma ve ele alınış biçiminde etkili olmuştur.

Hermeneutik zaman içinde farklı anlamlar kazanmış, farklı kılıklara bürünmüştür. Onu değişmez bir tanımın içine almak, tekdüze bir gelişim çizgisi içinde görmek yanıltıcı olacaktır. “Hermeneutiğin evrimi” gibi bir başlık, devasa bir yükün altına girmek anlamına gelir; üstelik kendi içinde bir o kadar da büyük bir iddia taşır.

Başlığa “*Kesitler*” sözcüğünü eklemekle sorumluluğumuzu kısmen de olsa taşıyabileceğimiz, makul bir düzeye çektiğimizi ümit ediyoruz. *Hermeneutiğin Evrimi* adlandırmasındaki keskin ve otoriter ifadeyi yumuşatarak sanki yükü kendi sırtına alan bu sözcük, beklide başka hiçbir yerde bu kadar anlamlı ve içtenlikli durmamıştır. Dolayısıyla *Hermeneutiğin Evrimi*, “*Kesitler*” başlığını taşıyan bu çalışma, hermeneutik konusunda genel bir bakış açısı vermeyi değil, daha çok ele aldığı örneklerle bu süreçten kesitler sunmayı amaçlıyor. Ele alınan kesitlerin, hermeneutiğin günümüze doğru evrimini yansıtacak örneklerden seçilmesine özen gösterilmiştir. Bu kapsamda etimolojik ve tarihsel bir bakıştan sonra ele aldığı hermeneutik düşünürlerle hermeneutiğin tarih içindeki seyrini yansıtmayı amaçlamaktadır. Bu kapsamda insanî-tarihsel alanı, çağdaş bilimin gündemine metodolojik bir sorun olarak getiren Giambattista Vico’nun tarih anlayışı, Johann Martin Chladenius’un rasyo-nel hermeneutiği, Friedrich Schleiermacher’ın genel hermeneutiği (romantik hermeneutik), Wilhelm Dilthey’in Yöntembilimsel hermeneutiği, Martin Heidegger’in Varoluşçu hermeneutiği, Hans-Georg Gadamer’in felsefi hermeneutiği, Jürgen Habermas’ın eleştirel hermeneutiği çalışma içinde yer almakta, son olarak da post-modernizm ve hermeneutik ilişkisi incelenmektedir.

Kuşkusuz hermeneutiğin onlarca, yüzlerce evresinden söz etmek mümkündür. Çalışmamızda, hermeneutik anlayışlardan (romantik hermeneutik, yöntem bilimsel hermeneutik, varoluşçu hermeneutik, felsefi hermeneutik, eleştirel hermeneutik gibi) birer temsilci, akımın önde gelen bir filozofu ele alınarak işlenmiştir. Salt bu nedenle de olsa çalışmanın bazı eksikliklerinden söz edilebilir. Bunların başında, hermeneutiğin evrimini net bir şekilde ortaya koyacak, bu evrimi ayrıntılı bir şekilde yansıtacak, daha fazla örneğe yer verilebilirdi. Çalışma, başka konular ve filozoflarla “*Hermeneutiğin Evrimi*” başlığını hak edecek şekilde zenginleştirilebilirdi. Teolojik hermeneutik, filolojik hermeneutik ve hukuk hermeneutiği alanında açıklama ve örneklerle yer verilebilirdi. Çağdaş hermeneutikten daha fazla örnek seçilebilirdi. Her bölümün so-

nuna, ele alınan örneği yansıtacak çeviriler eklenebilirdi; bütün bunlar olabilirdi. Ama unutmamak gerekir ki kitap, yolu bitirmek değil, yola çıkmaktır. Eğer yolda yürüme imkânı bulursak bu eksikliklerin giderilmesi konusunda çalışmalar yapabiliriz. Bu yönüyle de kitap, bir şey söylemek olduğu kadar, bir şey söylemek için söz vermektir. Sözü bitiren kitap olmaktansa söz veren kitap olmak belki daha anlamlı olabilir, her ne kadar verdiği sözü yerine getirememesi olasılığı güçlü olsa da.

Bununla birlikte çalışmanın bazı olumlu özelliklerinden de söz edilebilir: (1) “Kesitler” olmasının bir gereği olarak, konulara değinip geçmek yerine kendi alanlarının temsilcisi olabilecek filozoflar üzerinde durulmuştur. Bu da değinip geçmek yerine, derinleşme imkânı sağlamıştır. (2) Johann Martin Chladenius’un hermeneutik anlayışı üzerine yazılmış iki makale, bu konuda Türkçede üretilen ilk yazılardır. Chladenius, bu yazılarla ilk kez Türkçede ifade bulmuştur. (3) Schleiermacher’in hermeneutik anlayışı, çalışmamız içinde geniş bir şekilde yer almıştır. (4) Postmodernizm ve hermeneutik konusuna bir bölüm ayrılmıştır. (5) Mümkün olduğu kadar anlaşılır olmaya, anlaşılır bir dil kullanmaya özen gösterilmiştir.

Bir çalışmaya, kitaplaşma aşamasına kadar pek çok kişinin emeği geçer. Bu çalışma da öyle oldu. Bunlardan biri var ki adını anmadan geçersen kendisine açık bir vefasızlık yapmış olacağımın farkındayım: Çalışmam boyunca düşünce ve önerilerinden yararlandığım hocam Prof. Dr. Sabri Büyükdüvenci’ye içten teşekkürlerimi sunarım.

2007, Van

GİRİŞ

I

Hermeneutik, Batı felsefesinin en eski konularından biridir. Yüzyıllarca filolojik, teolojik ve hukuksal metinleri ve insanî-tarihsel dünyayı, bu dünyaya ait yazılı ve sözlü ifadeleri anlamamanın ve yorumlamanın sanatı olarak işlev görmüştür. Çağdaş hermeneutikte Grekçe *hermeneuein* sözcüğünün Almanca *verstehen* fiili ile karşılanmış olması, anlamayı bilimin, sanatın, felsefenin ve kültürün önemli kavramlarından biri haline getirmiştir. *Verstehen* karmaşık bir sürece karşılık gelen *anlama*dır. Kişi, kendi dünyasını, kendi ruh halini, kendi yaşam deneyimlerini, kendi tarihsel ve kültürel koşullarını kendi anlamasına katar. Anlama, kişiye özgü bu nitelikleriyle aynı zamanda bir yorumlamadır. Yorumlama, kişinin kendi varoluş koşulları bağlamında anlamasıdır.

Anlama, yabancı olamadığımız bir kavramdır. Hayatımız baştan sona anlamalar içinde geçer. İyi anlama kötü anlama, doğru anlama yanlış anlama, yüksek anlama düşük anlama, anlamaya ilişkin nitelermelerimizden bazılarıdır. Bu kavram hayatımızın içine öylesine girmiştir ki hayatın baştan sona bir anlama olduğu bile söylenebilir. Başarılarımız ve başarısızlıklarımız ona bağlıdır, mutluluklarımız ve mutsuzluklarımız, kavgalarımız ve barışlarımız da. Doğru anlarsak, başarıyoruz. Yanlış anlarsak uzaklaşıyoruz. Anlayamazsak, iletişim

kuramayız, birbirimize erişemeyiz. Anlama beni başkalarına, başkalarının dünyalarına götürür. Anlarken başkalarının anlamlı ifadelerine kavuşurum. Anladığım zaman, başkalarının da beni anlayabileceği şekilde davranırım, söz ve davranışlarımdaki anlam, her zaman bir anlaşılabilirlik ögesi içerir. Eğer yardıma ihtiyacım varsa, bunu söz ve davranışlarımla belli ederim. Kızgınsam mutlu görünmem. Anlama ve başkaları tarafından anlaşılma toplumsal yaşantımın temelini oluşturur. Bütün insanlarda aynı davranış tarzını görürüm. Yazar anlaşılmaq için yazar kitabını, öğretmen anlaşılmaq için anlatır dersini. Adam, anlaşılmaq için kızar yanındakine. Kırmızı ışık anlaşılmaq için yanar. Reklâmdaki bayanın yüzündeki hayret, anlaşılmaq için. En anlaşılmaz sayılan mesaj, yazı, söz, anlaşılmaq için. Bebeğin ağlaması, o da anlaşılmaq için. İnsan dünyasındaki her şey, anlamlarla çıkıyor ortaya. Her nesnenin bir adı, her adın bir anlamı var. Yaşadığımız dünya, baştan sona, anlamlı. Hayatımız bu anlamlar içinde, bu anlamları anlayarak ve anlamalarımız doğrultusunda yaşayarak geçiyor. Diyaloglarla açılıyor birbirimize. Diyalog, anlamı bir bana, bir ötekine açıyor. Birbirimize karşılık veriyoruz. Birbirimize ulaşıyoruz. Birbirimizi konuşarak ve dinleyerek anlıyoruz.

Anlama, salt bilim, edebiyat, ilahiyat ve felsefeyle sınırlı bir tutum değil, hayatı baştan sona kuşatan bir etkinliktir. İnsan, gündelik yaşamın her alanında ve her anında yoruma ve yorumlamaya ihtiyaç duyar. İnsan davranışlarına yön veren ve onları önceleyen de bu yorumlama edimidir. Yorumun hayatla olan içli dışlılığını, yalnız insanın zihinsel süreçlerini değil, yapıp etmelerini de nasıl derinden etkilediğini yüzlerce örnekle açıklayabiliriz. Gündelik hayattaki çatışmaların ve uzlaşmaların, savaşların ve barışların, ayrılmaların ve birleşmelerin, başarıların ve başarısızlıkların temelinde hep bir “yoruma göre davranma” vardır. Sözgelimi, Ankara’dan İstanbul’a hareket eden bir otobüsün şoförü, trafik işaretlerinden hava durumuna kadar pek çok belirtiyi anlamak, bir başka deyişle onları yorumlamak zorundadır. Gündelik yaşantılarımıza bir yorumlama etkinliği sürekli eşlik eder. “Sabahleyin uyandıığımızdan itibaren tekrar uykuya dalana kadar sürekli yorumlarız. Uyanınca yanı-

mızdaki saate bakar ve onun anlamını yorumlarız: Bugünün hangi gün olduğunu hatırlar, bunun anlamını elde ederek kendimize içersinde bulunduğumuz dünyanın gidişatını hatırlatır ve gelecek için planlar yaparız; kalkarız ve gün boyunca rastladığımız kişilerin söz ve mimiklerini yorumlarız. O halde yorum, insan düşüncesinin belki de en temel hareketidir ve denebilir ki onun varlığı kesintisiz yorumlama sürecinden ibarettir.”¹ Gündelik hayatta anladığımız, isteyerek anladığımız, istemeyerek anladığımız, anlamaya çalıştığımız, anlayamadığımız, çalışarak anladığımız, kendiliğinden anladığımız, bilinçli olarak anladığımız, farkında olmadan anladığımız pek çok anlamalar vardır. Sokakta yürürken, araba kullanırken, üzerinde durmasak da birçok anlama eylemlerimize eşlik eder. Kırmızı ışıktadır, yeşil ışıktadır, mağazanın camında asılı olan “indirim” sözcüğünün ne anlama geldiğini anlarız. Konuşurken, okurken, seyrederken, anlama etkinliği hep bizimle beraberdir. İnsan varlığı olarak bir anlamlar dünyasında yaşarız. Sözlerimiz, bir anlamın (bir duygunun, bir düşüncenin, bir isteğin, bir haberin, bir bilginin) ileticiliğini yapar. Anlamın ve anlamının dünyasıdır insan dünyası. Anlama varoluşumuzun en temel biçimlerinden biridir. Bizi harekete geçiren, bir tutum almaya sevk eden, bir soru sormak ve cevap vermek için hazırlayan, anlamadır. Anlayamamak, harekete geçememektir, anlamamak tepki verememektir, anlamamak soramamak ve cevap verememektir.

İşte hermeneutik, anlamı anlamaya yönelik, bu anlamı anlama konusunda felsefi, sanatsal ve bilimsel bir etkinliktir. Onu *anlama-bilim*, bazı araştırmacıların yaptığı gibi *yorum-bilim* veya *yorum-bilgisi* olarak Türkçeleştirebiliriz. Anlama aynı zamanda bir yorumlama (*auslegung*)’dır. Onun ortaya çıkış biçimi salt nesnelerin görüntülerinden ve kendi kendilerini anlatmalarından ibaret değildir. Anlama hep bana özgü bir yönü de ifade eder: Benim gözümle görmeyi, benim aklımla düşünmeyi, benim tecrübelerimle hisset-

¹ Richard E. Palmer, *Hermeneutik*, çev. İbrahim Görener, Anka Yayınları, İstanbul, 2002, s. 35.

meyi, benim koşullarım içinde yaşamayı. *Anlama-bilimin* kendine özgü bir alanı, sınırı ve bilme biçimi vardır. Dolayısıyla ontolojik ve epistemolojik bir temele sahiptir. Ontolojik temelini, insani alana, Dilthey'in deyişi ile "insanî-tarihsel dünya"ya (*menschlich-geschichtlichen Welt*) ait oluşundan alır. Bu alan özce doğal alandan, fiziksel alandan farklıdır. Öte yandan epistemolojik bir içeriği de vardır. Çünkü insani-tarihsel dünyanın, bir başka deyişle insan ifadelerinin bilinmesi söz konusudur. *Anlama-bilim* bu ontolojik ve epistemolojik boyutu ile hermeneutiği tanımlayabilecek kavramlardan biridir. Bu çalışmamız içinde yer alan yazılar, bir "anlama kuramı", bir "anlama sanatı", bir "anlama-bilimi" olarak hermeneutiğin doğasını aydınlatmayı, geçmişten günümüze doğru hermeneutiğin evriminden kesitler sunmayı amaçlamaktadır.

II

Hermeneutiğin kökeni mitolojiye dayanır. Efsaneye göre Hermes, tanrıların ve özellikle Zeus'un habercisi olarak görev yapar. Kaplumbağa kabuğundan gitar yapar, pan kavalını icat eder, ondan çıkan güzel ve büyüleyici sesle eğlenir. Bu arada hayvan hırsızlığı da yapar. Fakat Apollon onu suçüstü yakalar, icat ettiği gitara ve kavala hayran olur, yaptığı hırsızlığı görmezden gelir; *syrinks* denilen kavalı ondan ister, karşılığında da *kerykeon* denilen sihirli altın değneği verir. Budan sonra Hermes, habercilerin ve hırsızların kralı olur. Zeus, bütün buyruklarını tanrılara da insanlara da Hermes aracılığıyla ulaştırır. Çobanların bekçiliğini yapmak ve ölülerin ruhlarını Hades'e götürmek de Hermes'in görevidir. Bu görevinden ötürü Hermes'e *Psykhopompos*, yani "ruhlar kılavuzu" da denir. Hermes bir elçi ve kılavuz olarak insanlara yararlı olur. Onlara, tanrıların sözlerini açıklar ve yolculuklarının doğru ve güvenli geçmesini sağlar. Yollara dikilen hermes heykelleri ilkçağın çok kutsal sayılan kilometre taşlarıdır.²

² Azra Erhat. *Mitoloji Sözlüğü*. Remzi Kitabevi. İstanbul. 1999. s. 140.

Hermes, tanrılardan, özellikle de Zeus'tan aldığı haberi ölümlülere, onların anlayabilecekleri bir dille ileten "elçi"dir. Tanrılardan aldığı mesajı ölümlülere iletir; ancak bunu yaparken mesajı olduğu gibi değil de onların anlayabileceği dille anlatır; birebir bir aktarım değildir yaptığı; anlamı çevirir, açıklar, yorumlar, böylece mesajın daha yalın bir dile dönüşümünü sağlar. Hermes'in bu elçiliğinde, hermeneutik kavramına yüklenen anlam zenginliğini buluruz: "Tanrıların mesajını ulaştırabilmek için onların diline (*idiom*) ölümlülerin bu mesajı anlayabilecekleri kadar vakıf olması gerekmiştir. Tanrıların niyetini ölümlülere çevirebilmesi, ifade edebilmesi ve açıklayabilmesi için bundan önce tanrıların kendisinden neyi nakletmesini istediklerini anlaması ve yorumlaması gerekmiştir."³

Hermes, tanrılardan aldığı mesajı ölümlülere iletirken, bir *hermeneuein* etkinliği içindedir. Yalnız basit bir elçilik değildir yaptığı, tanrıların mesajını ölümlülerin diline çevirirken onu yorumlamaktadır da. Gadamer, Hermes'in yaptığı bu çeviri ve yorumlama eyleminden hareketle hermeneutiği, "daima bir başka dünyaya ait bir anlam bağlamını o an içinde yaşanılan dünyaya aktarma/çevirme etkinliği" olarak niteler: "Hermeneutik, *hermeneuien*. sanatı, yani bildirme, haber verme, çeviri yapma, açıklama ve açıklama sanatıdır. Tanrıların habercisi/elçisi Hermes, tanrıların mesajlarını ölümlülere iletir. Ne var ki onun bildirdikleri hiç de tanrıların mesajlarının dümdüz bir aktarımı değildir; tanrısal buyrukların birer açıklamasıdır. Öyle ki Hermes, bunları ölümlülerin diline, onların anlayabilecekleri şekilde çevirir. Hermeneutik etkinliği daima bir başka 'dünya'ya ait bir anlam bağlamını o an içinde yaşanılan dünyaya aktarma/çevirme etkinliği olmuştur"⁴ Dilthey, hermeneutiğin farklı dünyalarla ve yaşam evrenleri ile bu ilgisini "Her anlama bir dünyayı açar" diye ifade eder.⁵

³ Kurt Mueller-Vollmer. "Language, Mind, and Artifact: An Outline Hermeneutic Theory Since the Enlightenment". In *The Hermeneutics Reader*, ed. Kurt Mueller-Vollmer, Blackwell Publishing, Oxford-Basil, 1986. s. 1.

⁴ Hans-Georg Gadamer. "Hermeneutik", çev. Doğan Özlem, *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*'da, s. 11-28. Ark Yayınları, Ankara, 1995, s. 11.

⁵ Wilhelm Dilthey. "The Understanding of Other Person and Their Life-Expression" in ed. Mueller-Vollmer, *The Hermeneutics Reader*. s. 152-164, Oxford, Basil Blackwell Publishing. 1986, s. 152.

Başka dünyaya ait bir anlam bağlamını anlama ve içinde yaşanılan dünyanın koşullarına aktarımını sağlama diğer insanların sahip olmadığı bir takım üstün özellikleri de gerekli kılar. Ama Hermes, zaten böyle bir niteliğe sahiptir. Onun “insan anlayışının haricinde olan bir şeyi insan zekâsının kavrayabileceği şekle sokma fonksiyonu ile zikredilmesi anlamlıdır. Kelimenin farklı formları da anlaşıl-mayanı anlaşılır hâle getirmek sürecine imada bulunur. Yunanlılar Hermes’in, dili ve yazmayı –insan anlayışının manayı alıp başkalarına aktarabilmesine yarayan araçları keşfettiğine inanırlar.”⁶ Yabancı olanı bize tanıdık kılan anlama eylemi, bu hâliyle anlamı ve anlamayı kılavuzlama etkinliği olarak da ortaya çıkar. Hermes’in, “yolda kalmışların, denizde yolculuk yapanların tanrısı, sınır taşı” gibi anlamları, anlamayı kılavuzlama işlevine işaret eder. Sınır taşlarıyla yol boyu dizili olan hermes, taşlarıyla yolculara nasıl yol göstericiliği yapıyorsa aynı şekilde anlamayı ve anlama ulaşmayı da kılavuzlar. Şu hâlde hep bir anlama sorunu söz konusudur. Bu yalnız insanlar arasında değil, hermesin özgül anlamıyla tanrılar ve insanlar arasında da vardır. Tanrılar, ölümlülerin dili ile konuşmamaktadırlar. Onların ölümlülere mesajını Hermes iletir. Bu şekilde, (1) tanrıların dilini ölümlülerin diline çevirir, (2) yalnız çevirmekle kalmayıp anlamı onların anlayabilecekleri hâle de getirir, açıklar, (3) bunu yaparken, kendi yorumunu da katar. Tabii ki bütün bunlar öncelikle Hermes’in mesajı anlamasına dayalı ortaya çıkar.

Öte yandan Hermes, ikircikli doğasıyla güven vermeyen bir özellik de sunar. Zira birbirinin düşmanı iki insan tipine de yardımcı olmaktadır. Bir yandan çobanlara, yolculara yardım ederken, öte yandan, bu kişilerin korkulu rüyası durumunda olan eşkıyaların, haydutların ve hırsızların yardımına da koşar. Bu hâliyle bölünmüş bir kişilik sergiler. Hırsızın, eşkıyanın yanında hırsız, eşkıya ve haydutla beraber; yolcunun ve çobanın yanında yolcu ve çobanla beraberdir. “*Hermeneuein* kelimesinin bütün kullanımları, farklı evren-

⁶ Richard E. Palmer, *a.g.e.*, s. 40.

ler arasında -bu insani veya tanrısal evren veya linguistik farklılıklar ve kültürel farklılıklar arasında olsun- yüce varlığı, yorumcunun belirsiz ve karmaşık faaliyetine havale eder. Bu faaliyetin pek çok görünüşü vardır ve bu durum *hermeneuein* fiilinin çok anlamlılığını yansıtır. Hermeneuein'in anlamları sırasıyla, bir mesajın iletilmesi, kapalı bir mesajın tercümesi, bir kimsenin mesajcısı şeklindedir. Mesajcı, yaptığı işi açıklayan bir takım sıfatlar taşır. Bunlar: Müjdeci-sözcü, yorumcu-mütercim veya deşifre edici sıfatlardır. Bu kullanışların çeşitliliği şüphesiz şaşırtıcıdır; fakat bu duruma da saygı göstermek gerekir. Çünkü bu çeşitlilik bizzat hermeneutik problemin çok boyutlu olduğunun habercisidir. Bu faaliyetlerden birini, bütün diğer faaliyetlerden daha imtiyazlı kılamayız. Yoksa böyle bir hermenötik teori, o denli uyumsuz faaliyetler arasında var olabilen ilişkinin tabiatını aydınlatamaz. Hermes'i her şekle girebilen, şekil değiştirmeye çok yetenekli bir Tanrı gibi görüyoruz. Onun rolü sınırları kesin biçimde çizilmiş yerden geçişi güven altına almak; *oikos*'a (ev) yabancının nüfuz etmesine izin vermektir.”⁷

Bununla birlikte, Hermes'in hermeneutik kökenle olan ilgisi daha çok onun bilinenle bilinmeyen, tanıdık ile yabancı arasındaki “sınır durum” oluşundan kaynaklanır. O, bu sınır durumunda her iki tarafa da aşınadır. Bu da ona açıklama, ifade etme, yorumlama ve tercüme etme (her iki dünyayı da bildiği ve gördüğü için) gücü verir. Tanrısal sözleri ölümlülere açıklar. Tanrısala göre ölümlü, ölümlüye göre tanrısaldir. Doğasında bir kapalılık, ikirciklik ve belirsizlik vardır. Buna karşın hep bir büyü ve cazibe merkezidir. Çünkü sıradan değildir ve hiçbir tanıma tam olarak uymaz. Olağanüstü oluşuyla etkileyicidir. Açıklar, anlatır, ikna eder ve aldatır. Bunların hepsini bir arada yapar.

Grekçe *hermeneúein* sözcüğünün, *açıklama, ifade etme, yorumlama, tercüme etme* gibi anlamları vardır. Hermeneutik kavramı Yunanca bir fiil olan ve genellikle “yorumlamak” olarak tercüme edilen

⁷ Zeki Özcan. *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yayınları, İstanbul, 1998, 11-12.

hermeneuein'den ve isim olarak da "yorum" anlamındaki *hermeneia*'dan gelir. Palmer, bu çözümlemeyi hareketle *hermeneuein*'i üç şekilde ele alır: "İfade etmek" anlamında *hermeneuein*, "izah etmek" anlamında *hermeneuein* ve "tercüme etmek" anlamında *hermeneuein*. Ona göre, bu üç anlamın hepsi de İngilizce bir fiil olan "to interpret" (yorumlamak) ile anlatılabilir.⁸ Bu üç anlam bir ve aynı kelimeye ait olduğuna göre, onların ortak özelliklerini araştırıp aralarındaki ilişkiyi belirleyebiliriz. Çağdaş hermenötik, bu ilişkiyi Almanca *Verstehen* terimiyle ifade eder. Bruns, hermeneutiği, "verstehen, yani anlama kavramına açıklık kazandırmaya çalışan bir düşünme ya da felsefe tefekkür geleneği" olarak tanımlar.⁹ Hermeneutik, "anlama" anlamına gelen *verstehen* fiili ile çağdaş boyutunu da kazanır. Chladenius ve Schleiermacher'le birlikte ortaya çıkan, hermeneutiğin, yalnızca kutsal metinlerin yorumunda değil, bütün insani ifadelerin anlaşılmasında kullanılabileceği şeklindeki hermeneutik yaklaşım, Grekçe *hermeneuen*'i *verstehen* olarak çağdaş felsefeye kazandırmıştır.

Anlamayı, *hermeneuein* eyleminin tam karşılığı olarak düşünmek doğru olmayabilir. Ancak onun *hermeneuein*'i nitelediği ve bu etkinliğin merkezini oluşturduğu da bir gerçektir. Açıklama, anlaşılır hâle getirme, öncelikle bir kapalılığı ve anlaşılma zorluğunu ifade eder. Şu hâlde hermeneutik çaba öncelikle "anlamaya" yarayan ve üzerinde odaklandığı anlamı anlaşılır kılmak isteyen bir etkinliktir. Yorum, açıklama gibi farklı ifadeler, aslında "anlama" ortak paydası etrafında birleşirler. Açıklama, yorumlama ve anlama hermeneutiği karşılayan farklı, ancak doğaları gereği, gizli, kapalı ve anlaşılmasız olanı ortaya koyma etkinliğidir. İster yorumlama, ister bir dilden diğerine tercüme etme, ister dile getirme ve ifade etme olsun, *hermeneuein*'in sözcük olarak bir "anlama etkinliğinden haber verdiği" açıktır.¹⁰ Hermeneutiğin günümüzde ulaştığı noktayı, Pal-

⁸ Richard E. Palmer, *a.g.e.*, s. 41.

⁹ Gerald Bruns, *Antik Hermenötik*, çev. İhsan Durdu, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul, 2001, s. 15.

¹⁰ Zeki Özcan, *a.g.e.*, 149.

mer, “hermeneutiğin altı modern tanımı” başlığı altında şu şekilde sıralar: (1) Kutsal metin tefsiri teorisi; (2) genel filolojik metodoloji; (3) linguistik anlama bilimlerinin hepsi; (4) *Geisteswissenschaften*’in metodolojik temeli; (5) varoluş ve varoluşsal anlama fenomenolojisi; ve (6) insanların mit ve sembollerin arkasında yatan manalara ulaşmak amacı ile kullandıkları yorumlama sistemleri.”¹¹

Bu tanım denemesinin ortaya çıkardığı sonuçları şöyle sıralayabiliriz: Hermeneutik, öncelikle, bir anlama sanatı ve ötekine ulaşma çabasıdır. Bu çabanın içeriğini, Ricoeur’ün de ifade ettiği gibi, “kültürümüzün yazılı belgelerinin yorumlanması” ve bunun için gerekli olan kuralların tespiti oluşturur. “Bu çıkış noktasını benimserken Wilhelm Dilthey’in ifade ettiği ekliyle *Auslegung* (yorum, açıklama) kavramına bağlı kalıyorum. Hâlbuki *Verstehen* (anlama, kavrama), yabancı bir nesnenin, ruhsal yaşamın kendini ifade ettiği (*Lebensäußerungen*) her türlü gösterge temelinde ne demek istediğini ya da neyi amaçladığını anlamaya dayanır. *Auslegung*, daha belirli bir şeye işaret eder: Yalnızca sınırlı bir göstergeler kategorisini, yazıyla tespit edilmiş olan her türlü belge ve anıt gibi şeyleri de kapsar.”¹²

III

Dilthey, hermeneutik tarihinin, doğa bilimlerinden hiç de geri kalmayan düzenli bir gidişatının olduğundan söz eder. Öyle ki bu düzenli gidişat, Antik Yunan kültüründe başlar, İskenderiye’den. Antakya’ya, Ortaçağ’dan Rönesans’a ulaşır. Vico’dan, Flacius’tan Schleiermacher’e kadar gelir. Bu tarihsel gelişim, yavaş, tedrici ve düzenli bir seyir izlemiştir.¹³

Hermeneutik ilk adımını Antik Yunan kültürü içinde atmıştır. Her ne kadar başlı başına bir konu olarak ele alınmadıysa da, bu ala-

¹¹ Richard E. Palmer, *a.g.e.*, s. 63.

¹² Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, trans. John B. Thompson, Cambridge University Press, Cambridge, 1992. s. 197.

¹³ Wilhelm Dilthey, *Hermeneutics and the Study of History*, ed. Rudolf A. Makkreel, Frithjof Rodi, Princeton University Press, Princeton – New Jersey, 1996. s. 238.

na ilişkin sorunlar gerek pratik gerekse kuramsal düzeyde, kısmi olarak da olsa, bu kültür içinde ortaya çıkmıştır. Homeros ve Hesiodos gibi şairlerin şiirleri eğitim amaçlı yorumlanmış, bu yorumlama etkinliğinin, dönemin eğitim ihtiyacının karşılanmasında önemli katkıları olmuştur. Şairlerin yorumlanması sanatı (*hermeneia*), tiyatral bir nitelik de taşıdığından dönemin en çok sevilen sanatsal ve kültürel etkinlikleri arasında olmuştur. Sofistler, hitabet sanatının gerek kuramsal, gerekse pratik düzeydeki icracılarıydı. Güzel, etkili ve ikna edici konuşmanın insanlar üzerindeki etkilerini iyi biliyorlardı. Kendilerinden dersler alarak bu sanatı öğrenen gençlerin, ülke yönetiminde, entelektüel konuların konuşulduğu meclislerde, önemli toplumsal meselelerin ele alındığı toplantılarda söz sahibi olacaklarını ve itibar kazanacaklarını iddia ediyorlardı. “Delikanlı, benden ders almakla ne kazancın olacağını söyleyeyim sana” diyordu Protagoras; “benim yanımda bir gün geçirdikten sonra olduğundan daha iyi olarak döneceksin evine, ertesi gün de aynı şey olacak; böylece her geçen gün daha iyiye doğru ilerleyeceksin.”¹⁴ Hangi konularda iyi olacağı sorulduğunda ise yukarıda saydıklarımızı “ev ve ülke yönetimi” sözcükleriyle özetliyordu. M.Ö. 400’lü yıllarda yaşayan bu kişiler, güzel ve etkili konuşma konusunda çok usta idiler. Hitabeti, ikna etme ve etkileme sanatı olarak görüyorlardı. Söz, ellerinde, inandırmanın, ikna etmenin, hatta aldatmanın büyüleyici gücü haline gelmişti. Kendilerini dinleyenler üzerinde büyük etkiler bırakıyorlardı. Gorgias retorik sanatı ile ilgilendiğini, bu konuda gerçekten usta olduğunu, hiç kimsenin bir şeyi kendisi kadar az sözle ifade edemeyeceğini, bu sanatı başkalarına da öğretebileceğini iddia ediyordu.¹⁵ Gorgias’ın retorik konusundaki görüşleri şu şekildedir: “Hiçbir zaman söz yokluğu çekmem. İkna gücü söze katılarak ruha dilediği şekli verir... Sözün kuvveti ile ruh durumu arasındaki ilişki zehir tavsiyesiyle vücudun, yaratılışın arasındakinin aynıdır.

¹⁴ Platon. *Protagoras*, çev. T. Gökçöl. *Diyaloglar 2*’de. Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s. 131.

¹⁵ Platon, *Gorgias*, çev. Reyhan Erben. MEB Yayınları, İstanbul, 1989, s. 4-5.

Çünkü nasıl bir takım zehirler vücuttan şu, başka bir takımı bu suyu çekip alıyor ve bir takım hastalığa, başka bir takımı hayata son veriyorsa, sözlerde de bu böyledir. Sözlerin bir takımı keder yaratır, başkaları sevinç, bir takımı korku doğurur, başkaları dinleyicileri güvenle doldurur, yine başkaları belli bir kötü inandırma gücü ile ruhu zehirler, büyüler. Rakiplerin ciddiliğini gülmelerle yıkmalı, gülmelerini de ciddilikle.”¹⁶

Platon’un, Hermeneutiğin konularını enine boyuna tartıştığı bir eseri yoktur. Ne var ki *İon*, *Kratylos*, *Phaidon*, *Protagoras*, *Phaedrus* gibi diyaloglarında kısmen de olsa hermeneutik konulara değiniler vardır. Şairleri “tanrıların tercümanı” olarak nitelediği *İon*’da, aynı zamanda bir şairi anlamının ne anlama geldiğini de tartışarak *hermeneuein* eylemi üzerinde çözümlemelerde bulunur. Bu yapıt, şairlerin ne dediğini anlama konusu etrafında ortaya çıkan *rhapsodluk* sanatı üzerine bir tartışma, bir irdelemedir. “Rapsodlar, panayır ve festivallerde Homer’in eserlerini şarkı biçiminde söyleyen” kişilerdir.¹⁷ Platon onların özelliklerini şu şekilde sıralar: “Şairlerin ne dediklerini anlamayan rhapsod olamaz, çünkü rhapsod, dinleyiciler önünde şairin düşüncesinin tercümanıdır.” *İon* bir şairi anlamının ne demek olduğu, bazı şair ve yazarları neden diğerlerinden daha iyi anladığımız soruları üzerinde yoğunlaşmakla temel bir hermeneutik konuyu da ele almış olur. Soru şu şekildedir: “Neden başka bir şairin sözüne gerçekten hiç ilgi duymuyorum, söyleyecek değerli bir şey bulamıyor, uyukluyorum da Homeros’tan söz açılınca uyanıp dikkat kesiliyorum ve kafama birçok, birçok düşünceler geliyor?” Büyük epos (destan) şairleri, o güzel şiirlerini sanatla değil, Tanrı ilhamıyla, Tanrı cezbesiyle yaratırlar. Büyük lirik şairler de öyle. Korybantlar [Kybele’nin rahipleri] ancak kendilerinden geçtikleri zaman dönmeye başladıkları gibi, lirik şairler de herkesin bildiği o güzel şarkılarını yaratırken kendilerinden geçmişlerdir... Bu güzel

¹⁶ Walter Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1984, s. 198.

¹⁷ Giambattista Vico, *Yeni Bilim*, çev. Sema Önal, Doğubatı Yayınları, Ankara, 2007, s. 384.

şairler ne insana yakışır, ne insan işidir. Bunlar Tanrıya yakışır, Tanrı işidir; şair de tanrıların tercümanıdır.”¹⁸

Platon, *Kratylos* diyalogunda “adların aslını”, nesneler ile bu nesnelerin isimleri arasındaki ilişkinin mahiyetini, “nesneleri oldukları gibi söyleyen sözün doğruluğunu, olmadıkları gibi söyleyen sözün de yanlışlığını” araştırır.¹⁹ *Protagoras* diyalogunda ise Hermes, toplumu dostluk ve adalet içinde bir arada yaşatan haya ve doğruluk gibi yasaları koyan, böylece bir ahlak ve namus anlayışı inşa eden, bunu tanrısal irade adına yapan elçi olarak ifade bulur. Zeus söyle seslenir ona: “Sonra da şu yasayı koy benim adıma: utanma ve doğruluktan nasibi olmayan her insan, toplum için bela sayılacak ve öldürülecektir.”²⁰

Aristoteles’e geldiğimizde, onun da hermeneutik üzerine bir kitap yazmadığını görürüz. Altı kitaplık *Organon* serisinin ikinci kitabı *Peri Hermênias* başlığını taşır. *Yorum Üzerine* anlamına gelen bu başlık, ilk bakışta, kitabın hermeneutiğe dair bir çalışma olduğu beklentisini doğurabilir. Ne var ki kitap, hermeneutik sorunlara değinmez, genel anlamda önermeler üzerinde durur. “İlkin ismin ve fiilin, sonra inkâr ve tasdikin, önerme ve sözün ne olduğunu ortaya koymak gerekir” diye başlayan eser, sesin çıkardığı sedaları, “ruh hallerinin işaretleri” olarak tanımlar ve şöyle devam eder: “Seste olanlar ruhtaki duyulanımların, yazılanlar da seste olanların simgeleri. Yazı herkes için aynı olmadığı gibi, sesler de aynı değil. Bununla birlikte aynı imler için ruhtaki duygulanımlar herkesçe aynı, tasarımları aynı olanların nesneleri de aynı olacaktır. Bunlar üzerinde –başka bir alanın konusu olduğundan- *Ruh Üzerine*’de duruldu.”²¹

Aristoteles’in hermeneutik temalara değinide bulunduğu bir başka çalışması *Retorik*’tir. Bu kitabın bir kısmı günümüze ulaşmıştır.

¹⁸ Platon, *İon*, çev. İhsan Bozkurt, MEB Yayınları, İstanbul, 1989, s. 10-20.

¹⁹ Platon, *Kratylos*, çev. Suad Y. Baydur, MEB Yayınları, İstanbul, 1989, s. 12.

²⁰ Platon, *Protagoras* (Çev. T. Gökçöl). *Diyaloglar 2*’de, Remzi Kitabevi, 1986, s. 135.

²¹ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür, İmge Yayınları, Ankara, 1996, s.1.

Gadamer bu kitabın, aslında Platon tarafından *Phaedrus* diyalogunda tasarlanan bir programı geliştirme amacı taşıdığını söyler. “Platon, çağdaş retorik üstatları tarafından öne sürülen sık iddiaların ötesine geçerek retorik için yalnız filozofların ve diyalektikçilerin tamamlayabilecekleri hakiki bir temel keşfetmiştir: ödev, konuşmada etkileme ve ikna etme konusunda uzmanlaşmaktır; ta ki tartışma daima kendilerine yönelinen ruhların özel alımlama güçlerine uygun bir tarzda olsun.”²² Platon, *Phaedon* diyalogunda retorik sanatının temellerini tartışır. Bu konuda öne çıkan kavramların başında diyalektik gelir. *Kratylos* diyalogunda, diyalektiği, “sorma ve cevaplama sanatı”, bu işi yapan kimseyi de diyalektikçi olarak tanımlar.²³ Aristoteles de söz konusu eserinde, retoriği diyalektiğin “eşdeşi” olarak görür, konuşmanın mahiyeti, inandırıcılığı, kuralları, türleri üzerinde durur ve kanıtlarla inandırmanın retorik sanatının özünü oluşturduğunu söyler. İnandırma tarzları bu sanatın içeriğini öylesine belirler ki “bunun dışında kalan her şey yalnızca ikinci önemdedir.” Bu konuda kıyas, tümdengelim, tümevarım gibi mantıksal işlemler, kişisel karakteri açığa çıkarıcı ikna gücü ve etkileyici konuşma önem kazanır. Aristoteles bu çalışmasında retoriğin mahiyeti, inandırıcılığın koşulları ve tarzları, retoriğin türleri vb. konular üzerinde durarak bir konuşma sanatının ana hatlarını ortaya koyar.²⁴ Sanat felsefesi konusunda yazılmış ilk bağımsız eser niteliğinde olan *Poetika*’da da kimi hermeneutik temalara değiniler vardır. Aristoteles bu kitabında şiir konusunu ele alır ve bir bakıma *sanatsal olarak söylemenin* kurallarını araştırır. Sanat eserinden “sanatça güzelleştirilmiş dil” olarak söz eder.²⁵ Öykünme (*mimesis*), öykünme kuramının mahiyeti ve türleri, sanat eserini oluşturan öğeler (öykü, dil, karakter, vb.), bu öğelerin incelenmesi gibi konuları ele alır.

²² Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, ed. David E. Linge. University of California Press, Berkeley. Los Angeles. London, 1977, s. 21.

²³ Platon, *Kratylos*, s. 24.

²⁴ Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995, s. 33, 38.

²⁵ Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı. Remzi Kitabevi, İstanbul, 1983, s. 22.

Hermeneutiğin gelişim sürecindeki ikinci aşama İskenderiye Okulu'nda ortaya çıkar.²⁶ Burada Antik Yunan kültürüne ait metinlerin dil, düşünce ve tür özelliklerinden hareketle kimlere ait olduklarının tespiti, tasnifi, kataloglanması, kitaplaştırılması, eleştirilmesi ve yorumlanması çalışmaları yapılmıştır. Grek kültürünün felsefi ve edebi ürünleri, bu okulun filologları tarafından yeniden gözden geçirilmiş, metinler üzerinde titiz çalışmalar yapılmış, ama bütün bunları yaparken, bu etkinliklerin sağlıklı bir şekilde işleyebilmesi için, filolojik ve hermeneutik kurallar konulmuştur. Homeros ve Hesiodos gibi şairlerin eserleri dil ve üslup özellikleri açısından incelenmiş, özgün eserleri sahtelerinden ayıracak ölçütler geliştirilmiştir. Mevcut metinler konularına göre sınıflandırılmış ve kataloglanmıştır. Dilthey'in ifadesine göre, daha o zaman bile İskenderiyeli büyük filologlar, kendi dâhiyane tekniklerinin bazı kuralları içerdiğinin bilincindeydiler. Bütün bunlar, analogi ilkesinin virtüözce uygulanması sayesinde oluyordu. Bu ilkeyle, bir şiirin dil kullanımı, tasarım çevresi, iç uyumu ve estetik değeri, sanki bir kanona (yasaya) göre saptanmış gibi oluyor, şiir ve destanlardan bu kanona aykırı düşen bölümler ayıklanıyordu. "Daha Aristharkos, bilinçli olarak, Homerik dil kullanımını kesin ve kapsamlı bir şekilde saptamayı, açıklamayı ve metin belirlemelerini bu kurallara dayandırmayı, ilkeli olarak denemiş bulunuyordu. Hipparkhos, yazınsal-tarihsel bir araştırmanın ne olduğunun tamamen bilincinde olarak,

²⁶ "Büyük İskender'in ölümüyle (MÖ 323) başlayan ve Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılışına kadar (MS 476) süren Hellenistik dönemde bilimsel çalışmaların yapıldığı merkez, İskenderiye olmuştur. Mısır Kralı Ptolemaios Soter tarafından Helen dünyasının merkezi haline getirilen İskenderiye, zengin kütüphanesi, sunduğu olanaklar dolayısıyla bilimsel faaliyetlerin odak noktası olmuş, birçok bilim adamının yetişmesini sağlamıştır. Çünkü Büyük İskender'in ölümünü takip eden yıllarda Atina bilimsel çalışma açısından önemini kaybetmiştir." Şafak Ural. *Bilim Tarihi*. Çantay Kitabevi, İstanbul, 2000, s. 96. Bu okulda yetişen önemli bilim adamları arasında Öklit (d. MÖ 365), Apolonyus (MÖ 3. yüzyıl), Arşimet (d. MÖ 287, Sirakuza), Galinos (MS d. 131) vardır. Burada felsefe, mantık, matematik, tıp, geometri, astronomi, kozmoloji, fizik, biyoloji gibi alanlarda çalışmalar yapılmıştır. Bu okulun özelliklerinden birisi de Yeni Platonculuğun merkezi olmasıdır. Philon (MS 54) ve Plotinos (d. MS 204) gibi ünlü filozoflar burada yetişmiştir.

konu yorumlamasını, Aratos fenomeni için kaynakları göstermek ve şiiri bu kaynaklardan hareketle yorumlamak suretiyle temellendirmişti. Hesiodos'a mal edilen şiirler arasında sahtelerinin olduğu anlaşıldıysa, Homeros'un destanlarından çok sayıda mısra ayıklandıysa, İlyada'nın son bölümünün ve sonradan bir önceki bölümünün bir kısmı ile Odyssea'nın son bölümlerinin tümüyle daha erken bir döneme ait oldukları açığa çıkarıldıysa; bütün bunlar analoji ilkesinin virtüözce uygulanması sayesinde oldu. Bu ilkeyle, bir şiirin dil kullanımı, tasarım çevresi, iç uyumu ve estetik değeri sanki bir kanona göre saptanmış gibi oluyordu ve şiir ve destanlardan bu kanona aykırı düşen bölümler ayıklanıyordu."²⁷

Aristotelesçi bir tutum sergileyen ve Hıristiyanlığın önemli merkezlerinden biri olan Antakya Okulu ile İskenderiye Okulu arasında kutsal metinlerin anlaşılması ve yorumu konusunda ihtilaflar çıkmıştır. Bununla birlikte aralarında anlaştıkları noktalar da vardır. Sözelimi her iki okul da "Yeni Ahit ile Eski Ahit'i birbirine bağlayan şeyin, bunlarda hikmet ve keramet olarak bildirilenler ile bu hikmet ve kerametlerin gerçekleşmesi arasında bir iç bağıntı olduğu kabulünden hareket etmeleridir." Antakya Okulu, Grek kilisesinin metinlerini sadece gramatik-tarihsel ilkelere göre açıkladı. Bu yaklaşımın bir ürünü olarak, Antakyalı Theodoros, Eski Ahit'teki *Neşideler Neşidesi* adlı manzum bölümü sadece bir düğün şarkısı olarak gördü. Metinlerin çift anlamlı olabileceğini kabul etmiyordu; tersine sadece süreçler arasında daha yüksek bir bağıntı kabul ediyordu. Buna karşılık daha sonra Philon, Clemens ve Origenes, metinlerin kendilerindeki yüksek tinsel (*pneumatik*) anlamı, basit sözel (*lâfzî*) anlamdan ayırdılar. Bununla birlikte süregiden bu karşıtlık içinde, açıklama sanatında bilimsel bilince yükselişe doğru, yani hermeneutiğe doğru ilerleme bakımından bir adım atıldı. Bu kavgadan, haklarında bilgi sahibi olduğumuz ilk gelişmiş hermeneutik kuramlar meydana çıktı. Daha Philon'dan hemen sonra

²⁷ Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem. Paradigma Yayınları, İstanbul. 1999, s. 93.

kanone (*kanones*; kurallar, kanunlar) ve *nomoi tei allegorias* (*nomoi tes allegorias*, allegorinin kuralları) ayrımı ortaya çıkmıştır ki bu ayrıma zaten eski Ahit'in açılmasında başvurulmuş bulunuyordu ve bu bilinçli ayırım her iki ahit'in açılmasında temeli oluşturuyordu."²⁸ Dilthey bundan sonra ve buna dayalı olarak Origenes'in *Yönetici Üzerine* (*Peri Arkhon*) ve Agustinus'un *Hristiyanlık Öğretisi* (*De Doctrina Christiana*) adlı eserlerinde tutarlı bir hermeneutik kuramı temellendirdiklerinden ve bunlara Antakya Okulundan iki yazıyla karşılık verildiğinden söz eder. Kuşkusuz, hermeneutiğin en uzun süreli kullanıldığı alan, kutsal metinlerin yorumu konusunda olmuştur.

Hermeneutik en büyük adımlarından birini Rönesans döneminde atmıştır. Rönesans'ın kendine özgü dünya görüşü, felsefesi ve yaşantısı, gerek Antik Yunan'dan, gerekse ortaçağ Hristiyanlığından ayrılıyordu. Ortaçağdan, ortaçağın din ve dünya görüşünden bir kopma anlamına gelen Rönesans, gerek ulusal ve hümanist yapısıyla, gerekse eski felsefe ve edebiyat metinlerine dönüş felsefesiyle, gerek hukuk ve bilim anlayışıyla olsun, yeni bir dönemin, yeni bir dünya görüşünün başlangıcıydı. Rönesansla birlikte, "yeni den doğuş'un ima ettiği 'özgün kaynaklara dönüş', egemen bir anlayış haline gelmiştir. Bir yandan Antik Yunan felsefesine dönülürken, öte yandan da reformasyonla birlikte, tarihsel yorumların paranteze alınması ve dinin özgün metnine dönüş yapılması isteği çığır açıcı bir etkinlik haline gelmiştir. "Rönesans döneminde, Antik Yunan döneminden Roma dönemine kadar ortaya çıkan klasik metinlerle ilgilenildi ve bu metinler üzerinde çalışıldı. Humanist bilginler ve onların halefleri filolojik eleştiri yöntemleri (*Ars Critica*) üretmişlerdir. Bu çalışmaların amacı bu metinlerin doğruluğunu, sahliliğini kurmak ve onları mümkün olduğu kadar asıllarına uygun olarak yeniden inşa etmektir. Filolojik eleştiri daha sonraki sistematik yorum kurallarının gelişimi için önemli bir kaynak oldu.

²⁸ Wilhelm Dilthey, *a.g.e.*, s. 95.

Humanistik hermeneutik on sekizinci yüzyıla kadar canlı kaldı. Bu akım içinde Vives, Scioppius ve Johannes Clericus gibi yazarlar ürünler verdiler. İngiliz Hümanist Laurentius Humphrey ve Fransız piskopos Huet çeviri kuramları ile ilgilendiler.”²⁹

Patristik dönemde hermeneutik tümüyle teolojik hermeneutik (*Hermeneutica sacra*) idi. Hermeneutiği geliştirmek için ilk çabalar Rönesansla başlamış ve Schleiermacher’e gelinceye kadar bu konuda pek çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar sonunda, teolojik hermeneutiğe ek olarak iki hermeneutik daha ortaya çıkmıştır: Felsefi ya da filolojik hermeneutik (*hermenöutica profana*) ve hukuksal hermeneutik (*hermenöutica juris*). “Daha sonra bu üç hermeneutiğin birbiriyle kaynaşmasından genel hermeneutik doğdu.”³⁰ Bir yandan klasik metinler, özellikle Antik Yunan kültürüne ait felsefe ve edebiyat metinleri, öte yandan da kutsal metinler üzerine yapılan çalışmalar, filolojinin ve hermeneutiğin gelişmesine büyük katkılar sağlamıştır. İskenderiye okulunda da gördüğümüz klasik metinlerin gerçek kimliğinin ve yapısının tespitine yönelik kurallar koyma, bu konuda eleştirel çalışmalar yapma (*ars critica*) bu dönemde de oldukça gelişmişti. Öte yandan kutsal metinlerin nasıl anlaşılacağı ve yorumlanacağı konusu da önemli bir sorun olma niteliğini koruyordu.

Hermeneutiğin gelişiminde, İncil’in yeniden anlaşılması girişimi olarak ifade edebileceğimiz reformasyon hareketinin önemli bir yeri vardır. Bu hareket, İncil’in yeniden anlaşılması ve yorumlanması konusunda farklı bir tarz getirmiştir. Böylece Hermeneutik, reformasyon hareketiyle büyük bir canlılık yaşamıştır. Katolik otoriteye bir başkaldırı olarak ortaya çıkan bu anlayışın ileri gelenleri, kutsal metin yorumu ve çevirisi ile ilgili kuram geliştirme zorunluluğu hissetmişlerdir. Bu dönemde İncil’in yorumlanması çabaları, hermeneutik üzerinde yapılan çalışmaların temelini oluşturmuştur. Bu çalışmalar içinde, “hermeneutiğin nihai inşası bakımından” Matthias

²⁹ Kurt Mueller-Vollmer, *a.g.e.*, s. 2-3.

³⁰ Zeki Özcan, *a.g.e.*, s. 6.

Flacius Illyricus'un 1576'da yayınlanan, "kutsal kitabın anlaşılabilirliğini ve özdeki çelişmezliğini" göstermek için yazdığı *Kitab-ı Mukaddes İçin Anahtar* [*Clavis Scripturae Sacrae*] adlı kitabının önemli bir yeri vardır. Flacius bu çalışmasında Aristoteles'in retorik anlayışından başlayarak hermeneutik geleneği araştırmış, bu bağlamda Patristik İncil yorumlarına girmiş, Origenes'ten kendi zamanına kadar hermeneutiğinin gelişimini özetlemiş ve Protestan hermeneutiğinin temellerini atmıştır. Kutsal Kitabın uygun bir şekilde anlaşılmadığını, İncil'in içsel bir öz ve süreklilik içerdiğini ileri sürmüştür.³¹ Flacius bu eserinde hermeneutiği yeni bir bilinçle ele almış, daha önceki yorum kurallarını bir öğreti içinde bir araya getirmiştir. Gündelik hayatta da bir takım sorunlara yol açan kutsal metin yorumlarının bir ilkeye göre yapıldığında genel geçer bir yoruma ulaşılabileceği hususunu hermeneutik yoldan kanıtlamaya girişmiş, bu çerçevede daha önce hiçbir hermeneutiğin ortaya koyamadığı araç ve kuralları ortaya koymuştur. "Bu dinsel açıklama ilkesi yanında, anlamamanın bir ilkesi daha vardır. Bu sonuncusu gramatik/dilbilimsel açıklama ilkesidir. Fakat Flacius bunun yanında, öncelikle psikolojik açıklama ilkesi veya teknik açıklama ilkesinin de önemini bilir. Bu ilkeye göre bir eserdeki tek bir yerin, tüm eserin niyet kompozisyonundan hareketle yorumlanması gerekir."³²

Yeniçağ'ın bilim ve metodoloji öncelikli felsefesinden hermeneutik de etikilenmiş ve giderek epistemolojik bir tutum haline gelmeye başlamıştır. Gadamer, "Bugün hermeneutikten söz ettiğimiz her durumda bu terimi yeniçağın bilim geleneğiyle bağıntılı olarak kullanıyoruz" der. "Gerçekten de hermeneutiğin Yeniçağ'daki gelişimi, modern bilim ve modern yöntem kavramının ortaya çıkış ve gelişimiyle koşutluk içindedir."³³ Hermeneutiğin gelişimi ve insan bilimlerinin metodolojisi haline gelmesi sürecinde etkin rol oynayan düşünürlerden biri Gimbattista Vico'dur. Dilthey'a göre, Vico, ken-

³¹ Kurt Mueller-Vollmer, *a.g.e.*, s. 2.

³² Wilhelm Dilthey, *a.g.e.*, s. 97, 98.

³³ Hans-Georg Gadamer, *a.g.e.*, s. 12.

dine bir “tinsel evren metafiziği” veya “insan soyunun bir metafiziğini ortaya koyma” görevi vermişti. Bu metafizik, tarihi tarih yapan, onu oluşturan kökensel güçleri kavrayabilmeliydi. Vico karşılaştırmacı bir yöntemle, tüm halklarda ortak olan şeyi, bu halkların ilkel gelişim basamaklarının her yerde birbirine koşut olarak izlenmelerini sağlayan evrensel yasayı bulmaya yönelmişti. Tüm halklarda bir tanrılar çağı, bir kahramanlar çağı ve bir insanlık çağı, birbirini izleyip duruyordu.”³⁴ Vico, bu görüşleriyle insan bilimlerinin metodolojisinin oluşmasına, tinsel evrenin anlaşılması çalışmalarına büyük katkı sağlamış, bu konuda *Yeni Bilim* çığır açıcı bir işlev görmüştür.

Giriş

Giambattista Vico, 1668 yılında İtalya'nın Napoli şehrinde dünyaya geldi. Kitapçı bir babanın oğludur. Otobiyografisinde, babasının nükteci, annesinin melankolik tabiatlı olduğunu söyler. Küçük yaşlarda Cizvit hocalardan gramer dersleri almaya başladı. 1694 yılında medeni hukuk ve kilise hukuku doktoru olarak Napoli Üniversitesinden mezun oldu. Çok istediği hukuk kürsüsüne atanamadı. Bunun yerine daha düşük bir konuma ve gelire sahip olan retorik kürsüsüne atandı. Ömrü yoksulluk ve hastalık içinde geçen Vico, çalışmalarını tarih ve kültür bilimleri alanına yöneltti. Yirmi beş yılını *Yeni Bilim*'in malzemelerinin toplanmasına, bir düzen içinde ve insan bilimlerinin metodolojisini temellendirecek bir tarzda sunumuna adanmıştı. Otobiyografisinde (*Vita di Giambattista Vico*) "kendini kendisinin öğretmeni" olduğunu söyleyen Vico, 1744 yılında 76 yaşında öldü. Kendi zamanında yeterince tanınmamış, çalışmaları anlaşılmamış ya da yanlış anlaşılmıştır. Kendisini kendi ana yurdunda tanınmayan bir "yabancı" olarak tanımlar. Bu durum on dokuzuncu yüzyıla kadar sürdü. Tanınması ve geniş bir okuyucu kitlesine ulaşması *Yeni Bilim*'in 1822'de yayınlanan Almanca çevirisi ile olmuştur. Almanca çevirinin yayınlanmasından bir müddet sonra da Jules Michelet tarafından Fransızcaya çevrilerek yayınlan-

miştir. Bu çeviriler geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmış, Dilthey, Marx Nietzsche, Croce, Collingwood, James Joyse başta olmak üzere geniş bir alanda etkili olmuştur.

Vico'nun hermeneutik konusunda doğrudan bir açıklaması yoktur. Onu hermeneutik içinde değerlendirmemizi gerektiren, insanî-tarihsel dünyanın bilinebilirliği, anlaşılabilirliği konusuna yaptığı vurgu ve bu konuda ortaya koyduğu metodolojidir. Onu hermeneutik açıdan önemli kılan, öncelikle, insanî-tarihsel dünyanın anlaşılabilirliği konusunda yaptığı vurguda ortaya çıkar. Bu vurgu da, bu dünyaya ait bilimlerin olabilirliği, bu dünyanın bilimler tarafından anlaşılabilirliği fikrini öne çıkarır. Metodoloji açısından, tarih bilimini temellendirme girişimiyle bizzat bu bilimlere örnek vermiş, kendisinden sonra yapılacak çalışmalara öncülük etmiştir. Bu çalışmalar, hermeneutik açıdan büyük bir öneme sahiptir ve Dilthey başta olmak üzere hermeneutikçi filozofları etkilemiştir. İnsanın kendi ürettiği dünyayı bilebileceği, nedenleri ile izah edebileceği fikri, insan bilimleri metodolojisi açısından bir devrim niteliği taşır. Hermeneutiğin kendi içinde geçirdiği evrim, onu Vico'nun çalışmalarına, tarih ve kültür kuramına yaklaştırdığı ve paralel bir çizgiye getirdiği söylenebilir. Bu çalışmada Vico'nun, hermeneutiğin 18. yüzyıldan başlayarak günümüze doğru evriminde ortaya koyduğu katkı üzerinde durulacaktır.

1. Tarihin Tarihi

Tarihin, yaşam dünyasını konu edinen bütün bilimler, bu bilimlerin felsefi ve metodolojik durumlarının tespiti açısından önemli bir yeri vardır. Tarih sözcüğünde, insan varoluşunun tüm içeriği yer aldığı için, tin bilimlerini “tarih bilimleri” olarak adlandıranlar da vardır.³⁵ Tarih kavramı kendi başına, insanın yeryüzündeki öyküsünü ifade eden bir içeriğe sahiptir. İnsanın olmadığı yerde tarih de yok-

³⁵ Bkz. Kamran Birand, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1960, s. 3.

tur. Bu nedenle, tarih, insanla birlikte başlayan, insanla birlikte gelişen, insanla birlikte var olan, ama insanın da kendisi ile birlikte var olduğu bir “varoluş ortamı”dır. Tarihin konusu da, kendisi de insan üretimidir. Tarih; bu dünyayı yurt edinmiş, bu dünyada bulunmuş, insan olmanın olanaklarını yaşamış, sevinci ve acıyı deneyimlemiş, sonunda hastalığa, savaşa, kazaya ve ölüme takılmış insanların öyküsüdür. Doğa bilimlerinde nesnenin doğasının keşfi söz konusudur. Tarihte ise insan kendi varlığının açılımlarını, yasalarını keşfeder. İnsan olmanın olanakları, sınırları orada ortaya çıkar. Bir insanın yaşayabileceği her şey, bir toplumun geçirebileceği her deneyim, bir milletin, bir devletin tüm varoluş aşamaları, onun sayfalarında yer alır. Ama bu süreç, karanlık bir süreçtir. Bulunduğumuz noktadan geriye doğru, insanın yeryüzündeki uzun yürüyüşüne doğru baktığımızda, bu karanlığın iyice yoğunlaştığını görürüz.

Antikçağda, epistemolojik açıdan iki tür bilgi karşıtlığının olduğu söylenebilir: (1) kuram-tarih (*theoria-historia*), (2) kuram-deney (*theoria-empiria*) karşıtlığı.³⁶ Bu iki tür karşıtlık, bir varlık ve bilgi anlayışının ürünü olarak ortaya çıkar. Buna göre, birbirinden özce farklı varlık alanları vardır. Bu varlık alanlarına ilişkin bilginin nitelikleri arasında da farklar vardır. Platon’un akıl yolu ile kavranan dünya dediği düşünülebilir evren (*kosmos noetos*), duyulur fiziksel evren (*kosmos aisthetos*), insan tarafından biçimlendirilmişliği ifade eden tarihsel-toplumsal alan (*thesei*) ve insanın hayal gücü, imgelem (*eikasia*) alanı. Bu alanların bilgisinin niteliği ve elde edilmiş biçimleri de birbirinden farklılık gösterir. *Kosmos noetos* düşünce ile kavranabilen varlık alanı, Varlık’ın kendisidir. Oluş içindeki dünyanın aksine, değişmeden kalan, ama değişmenin temel ilkesini de kendi içinde taşıyan bir varlık alanıdır. Bu varlık alanını kavramanın yolu, salt rasyonel düşünce veya teorik bilme etkinliği (*theoria*)’dır. *Kosmos aisthetos* ise duyularımızın nesnesi-

³⁶ Bkz. Doğan Özlem, *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri*. İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1996, s. 10.

dir, fiziksel (*phisei*) alanıdır.³⁷ Fiziksel alan gelip geçici, tekil ve rastlantısal olguların alanıdır. Bu alanda sürekli bir oluşum ve değişim hüküm sürer. Bilgi nesnesi sürekli değişir. Böyle olunca da, sağlam, genel ve güvenilir bilgilere ulaşmak mümkün olmaz, ancak eksik ve kusurlu bir bilgi, bir sanı (*doxa*)’dır söz konusu olan. *The-sei* alanı ise insan tarafından kurulan ve insanın içinde yaşadığı toplumsal dünyadır. Tarih (*historia*), bu alana ilişkin “haber”dir. Bu anlamda, toplumsal hayatın tekil, rastlantısal ve gelip geçici bilgisini ifade eden “tarih”, bu özelliği ile gerçek bilgi (*episteme*) olma özelliğinden yoksundur. Tek muteber bilgi, salt düşünce etkinliğine dayanan ve bu vasıta ile düşünülebilir dünyadan çıkan bilgi-durumdur. Bu bilgi, genelliğe ve değişmezliğe sahiptir, diğer alanlara ilişkin bilgiler gibi tekil, gelip geçici ve rastlantısal değildir. Platon’da bilginin konusu, varlıktır. Sanının konusu varlıktan başka bir şey, yani “varlık-olmayan”dır. Varlık-olmayan “yokluk” değildir, ama *episteme*’nin konusu olan “Varlık” da değildir. “Öyleyse sanı ne bilgidir ne de bilgisizlik.”³⁸ Bir değişmezlik alanı olan ve kendisine ancak düşünce yoluyla ulaşılabilen kosmos noetos alanının bilgi türü, felsefe ve geometridir. Oluş ve bozuluş içinde olan ve kendisine ancak deneyle (*emperia*) ulaşılabilen, rastlantısal, gelip geçicilik özelliği ile var olan doğa alanının (*psihei*) bilgi türü, doğaya ilişkin bilgi türleridir. Tekil, rastlantısal, gelip geçicilik özelliği ile var olan ve kendisine rivayetlerle ve haberlerle ulaşılabilen toplum (*thsei*) alanının bilgi örneği de tarihtir. Hayal gücünü ifade eden imgelem (*eikasia*) alanı irrasyoneldir ve doğru-yanlış değerinden yoksundur. Bu alanın bilgi örneği de sanattır. Aristoteles’e göre de bilgi veya bilgelik “en yüksek ölçüde tümelin bilgisi”dir. Bu da il-kelerin ve nedenlerin bilinmesi ile gerçekleşir. “Onlar sayesinde ve

³⁷ Francis E. Peters, *Greek Philosophical Terms*. New York University Press. New York. 1976. s. 108, 109.

³⁸ Platon, *Dev’let*. çev. S. Eyüboğlu -- M. A. Cimcoz. Remzi Kitabevi. İstanbul. 1992, s. 168, 197-201. 212, 214.

onlar aracılığıyla bütün diğer şeyler bilinir.” Bu tür bir bilgelik, teorik bir bilgeliktir. *Theoria* doğrunun incelenmesi, seyredilmesidir.³⁹

Theoria ve *emperia* karşıtlığı Francis Bacon’a kadar sürer. Bacon’la birlikte bu karşıtlık giderilmeye ve bu iki alan arasında bir uzlaşma sağlanmaya çalışılır. Doğa, antik Yunan felsefesindeki “varlık”ın yerine geçer. *Episteme* Platon’da nasıl *kosmos noetos*’a, düşünülür dünyaya aitse, Bacon’da da, *physis* alanına, fiziksel dünyaya ait olur. Böylece Platon’da, gerçek bilginin değil ancak sanının konusu olabilen *kosmos aisthetos*, hakikatin fizik evrenin yasalarının tespitinde olduğunu söyleyen Bacon’da gerçek bilginin konusu haline gelir.⁴⁰ Artık *theoria* ve *emperia* arasında bir karşıtlık değil, bir koşutluk söz konusudur. Artık *theoria*, *emperia* ile elde edilen bilgilerin sistemleştirilmesi ve doğada sürüp giden tekrarların yasalar halinde belirlenmesi işine yarar. Ne var ki *teheoria-historia* karşıtlığı değişime uğramaz, olduğu gibi kalır. Oluş alanında ki düzenlilik doğada aranır. Toplumsal gerçeklik bu yasalılığın ve düzenli işleyişin dışında tutulur. “Tarihsel-toplumsal gerçeklik alanında, doğadakine benzer düzenlilikler, süreklilikler, tekrarlar yoktur; burada bireysel, gelip geçici, rastlantısal, düzensiz olaylar vardır. Bu nedenle bu alan “bilimsel” yoldan ele alınmaya pek az elverişli ya da tamamen elverişsizdir. Böylece Yeniçağın bu girişimi ile bugün ‘doğabilim’ dediğimiz, ama Bacon’ın sadece bilim (*scientia*) dediği etkinlik ortaya çıkar.”⁴¹

Tarih, Antikçağdan başlayarak on sekizinci yüzyılın son çeyreğine kadar yarı bilimsel bir edebi tür olarak görülmüştür. Bir bilim değildi, zira “dağınık, düzensiz, rastlantısal” olaylara dayandığından genelin değil, tekilin bilgisi olabilirdi ancak. Bilim değil, bir betimleme sanatıydı daha çok. Tarihe bilimsel bir zemin hazırlamak iste-

³⁹ Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. Ege Üniversitesi yayınları, İzmir, 1885. s. 86-87.

⁴⁰ Francis Bacon. *Novum Organum*, çev. Sema Önal Akkaş, Doruk Yayınları, Ankara, 1999. s. 7-13.

⁴¹ Doğan Özlem. *a.g.e.*, s. 12.

yenilerin başlıca dayanak noktası psikoloji olmuştur. Zira o, insan davranışları ve istemli insan eylemlerinden oluşan tarihi anlamada en önemli dayanaktı. Bu yaklaşım Hume’la birlikte başlar, Schleiermacher ve Dilthey’da sistematik bir yapıya kavuşur. Görüleceği üzere, Antikçağdan on dokuzuncu yüzyıla kadar, tarihe getirilen en önemli eleştiri şu görüş üzerinde yoğunlaşmıştır: “Tarih gelişigüzel olayların, rastlantısal olguların, tekil oluşumların toplamıdır. Onu, doğa bilimlerinde olduğu gibi genel ve evrensel yasalar altında toplamayabiliriz. O, güvenilirliği olmayan bir malumatlar yığını olarak kalır. Bu husus, Descartes ve Leibniz’de de böyledir. Bütün bu eleştiriler bir aydınlanma düşünürü olan G. Arnol’dun ‘tarihe doğruluğunu verecek hiçbir genel kavram yoktur’ sözüyle özetlenebilir”⁴²

2. Tarih: Karanlık Kitap

Tarihi bir bilim olarak algılamamızın önündeki en büyük engel, onun doğasından kaynaklanır. Tarih, doğası gereği tekil olaylarla ilgilendir. Tekil olay, bir defada olup bitmiş olaydır. Onun, doğal olaylar gibi gerek laboratuvar ortamında, gerekse doğada tekrarlanma durumu söz konusu değildir. Sözelimi, yer çekim hadisesi, doğada tekrarlanan bir olaydır. Şimşegin çakması, yağmurun yağması da öyledir. Doğada ortaya çıkan olaylar tekrar tekrar gözlemlenebilirler. Buna karşılık, her tarihsel olay, kendine özgü koşulları içinde biriciktir ve bir daha tekrarlanması söz konusu değildir. Sözelimi İstanbul’un fethi, bir defada olup bitmiştir. Onu herhangi bir ortamda tekrarlamamız, yeniden yaşamamız, sebep ve sonuçlarını yeniden gözlemlememiz mümkün değildir. Bu tekil olaydan, tarihsel olayların oluşumuna yönelik bir yasaya ulaşmamız da mümkün değildir. Bizim tarihimiz açısından önemli olabilecek bir hadisenin başka ulusların tarihi açısından çok şey ifade etmeyeceği de bir gerçektir. Bu tekilliğinden ötürü, Aristoteles tarihin genel kavramları kullanmaması ve her tarihsel olayın kendine özgü koşulları olması

⁴² Doğan Özlem, *a.g.e.*, s. 15.

nedeniyle, tarihi şiirin gerisinde görmüştür.⁴³ Şiir, belli bir genelleme içinde ortaya çıktığından, tekil bir olayı, diyelim ki Viyana kuşatmasını anlatan bir yazıdan daha felsefidir. Zira sevgiyi anlatırken, onu evrensel bir dille anlatır ve bu nedenle sevgi hakkında yazılan bir şiirden, ne zaman ve nerede yazılmış olursa olsun zevk duyarız, okurken kendimizi hissederiz.

Tarihin, güvenilir doğa bilimleri karşısındaki konumu, Vico'dan beri, ontolojik ve epistemolojik açıdan yeniden yapılandırılmaya çalışılmıştır. Bu yapılanma içinde, insan dünyasından haber verme özelliği ile insanın kendisini anlaması olarak görülmüş ve bu tür bir bilginin fiziksel evrenin bilgisinden daha olanaklı olduğu görüşü ileri sürülmüştür. Tarih, ne kadar insanın kendi dünyası hakkındaki bilgisi olsa da, önemli güçlükler ve sorunlar içermekten uzak değildir. Gadamer tarihi, geçmişin dilinde yazılmış insan ruhunun toplu eseri, bizim de kendisini anlamaya çalıştığımız büyük ve karanlık bir kitap olarak görür.⁴⁴ Bu öz ifade, çağdaş hermeneutiğin tarih tasarımı pek çok özelliği ile ortaya koyar. Tarih, öncelikle “geçmişin dili ile” yazılmıştır. Onun geçmişin dili ile yazılmış olması, şimdiki zamanda yaşayan birey ile arasında bir yabancılaşmanın olduğunu gösterir. Dilde ortaya çıkan yabancılaşmalar, en önemli yabancılaşmalardır. Aynı dili konuşan bir tarihçi bile, geçmişin dilini, o dilin anlam ve içerik evrenini, bu evrenin göstergelerini tam olarak anlayamaz. Zamansal mesafe, koşulların değişmesi ile birlikte, sözcüklerin anlam evreninde de önemli değişimlere neden olur. Dil alanında ortaya çıkan yabancılaşma, diğer yabancılaşmalara kaynaklık eder. Yabancılığın üstesinden gelerek oradaki anlama ulaşma, her zaman hermeneutik bir nitelik taşıyacaktır. Zamansal mesafenin getirmiş olduğu dilsel yabancılaşmaya karşın, insan olmanın ana çizgileri, tarihin her döneminde, dünyanın her yerinde aynıdır. Bu açıdan bakıldığında, “insan ruhunun

⁴³ Aristoteles, *Poetika*, s. 31.

⁴⁴ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. William Gelen – Doepel. Great Britain for Sheed & Ward. Ltd., London, 1981. s. 156.

toplu eseri” ifadesinde, tarihi bir insan üretimi, insan tininin bir cisimleşmesi olarak görme eğilimi öne çıkar. Tarihe baktığımız zaman, dünyanın neresinde olursa olsun insanın yeryüzündeki varoluşunun temel çizgilerini görürüz. Bu temel çizgiler, korkuların, beklentilerin, yoklukların, ihtirasların, pişmanlıkların, inanç ve kanaatlerin iç içe geçtiği bir alandır. Tarih, insanların bölük bölük dünya sahnesinde göründükleri bir alandır. İnsanın yeryüzünde bulunuş anı, doğadaki nesnelerin aksine, tarihsel bir andır.

Tarihsel bir çalışmada olup biten şudur: Geçmişin dilinde yazılan, bu şekilde belli bir yabancılaşmaya uğrayan, insan ruhunun toplu eseri niteliğindeki tarih, şimdi ve burada yaşayan, belirli yaşam koşullarıyla sınırlı olan bizlerin kendisine yöneldiği ve anlamaya çalıştığı bir alandır. Fakat bu öyle bir alandır ki genişliği, derinliği, kendi içinde fark edilmeyecek ayrıntılar taşıması, kendisine etki eden çok farklı öğeleriyle büyük, fakat bize olan yabancılığı ya da bizim kendisine olan yabancılaşmamız ile de “karanlık bir kitap gibidir.” Kendi içinde binlerce, yüz binlerce öge barındıran, üstüne üstlük bir de geçmişin dili ve koşulları içinde karşımıza çıkan bu “karanlık kitap”ı anlama çabası, baştan sona hermeneutik bir süreçtir. Hermeneutiğin çağdaş görünümünü, doğa bilimlerinin matematik dille yazılmış doğal nesneyi açıklamanın açıklığı ve seçikliği karşısında, bu karanlık kitabı okuma ve anlama çabası oluşturur.

Gadamer tarihi, bu karanlık ve nüfuz edilmesi zor yapısına karşın, yine de deşifre edilebilecek bir metin olarak görür. Tarihsel çalışmalarda başkalarının izi sürülür. Ama bizim gibi olanların yaşanmışlarıdır söz konusu olan. Bu çaba insanın başka insanları anlayabileceği varsayımından hareket eder. Bu da bize geçmişteki başarıları ve başarısızlıkları anlayabileceğimiz fikrini verir. İnsan tarihe yönelirken başkalarını anlamaya yönelir, başkalarını, onların başarı ve başarısızlıklarını anlayabileceğini düşünür. Buna göre, geçmiş, içinde bilincin etkinliklerinin yer aldığı olup bitmiş bir zaman dilimi olarak bir metindir. Bu metne yönelirken, kendimiz gibi insanların yapıp etmelerine, inançlarına, yaşam biçimlerine, dünya

görüşlerine ve bütün bunlarla ürettikleri metinlere ve kalıntılara yöneliriz. Amacımız, orada bulunan anlamı deşifre etmektir. “Deşifre etme, okuma, anlama çabası, tarihi bir metin olarak görme anlayışından kaynaklanır. Tarih anlaşılabilir bir metindir, çünkü onu insan yazmıştır. Bu tarihsel dünyanın anlaşılabilirliği, insan bilimlerinin temel felsefesini oluşturur. ‘Sözcüklerdeki harfler gibi, yaşam ve tarihin de anlamı vardır’ der Dilthey. Bu nedenle tarihsel geçmişin incelenmesi, bir tarihsel deneyim olarak değil, bir *deşifre etme* olarak görülmelidir.”⁴⁵

3. Vico ve Yeni Bilim

İtalyan kültür ve tarih felsefecisi Giambattista Vico 1725 yılında yayınladığı *Yeni Bilim*’le (*Scienza Nuova*) tarih bilimi ve felsefesine büyük, özgün ve devrim niteliğinde katkılar sunmuştur. Vico, bu katkının niteliğini, “Newton’un doğa dünyasında gerçekleştirdiğinin benzerini tarih alanında gerçekleştirmek” olarak özetler.⁴⁶ Gerçekten de Newton’un buluşu, doğa bilimleri alanında nasıl geliştirici ve çığır açıcı bir etki yaptıysa, Vico’nun *Yeni Bilim*’le ortaya koydu görüşler de kültür, tarih, toplum ve insan bilimleri (tin bilimleri) alanında işte öylece çığır açıcı bir etki yapmıştır. Bu öncü çalışmanın niteliği konusunda genel bir fikir edinebilmek için içerdiği konulara ana hatları ile bakacak olursak şu başlıklarla karşılaşırız: Eser, giriş niteliğindeki, “Ulusların Ortak Tabiatı Üzerine Yeni Bilimin İlkeleri”nin dışında beş kitaptan oluşur. “İlkelerin Kurulması” başlığını taşıyan birinci kitapta, toplanan malzemenin kronolojik sıralanışı, çalışmanın ilkeleri ve yöntemi üzerinde durulur. “Şiirsel Hikmet” başlığını taşıyan ikinci kitapta, hikmet kavramıyla birlikte şiirsel hikmetin açıklanması ve bölümlenmesi, evrensel tufan ve devreler üzerinde

⁴⁵ Hans-Georg Gadamer, “Tarih Bilinci Sorunu” der. P. Rabinow – W. Sullivan. *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*’da, çev. Taha Parla. s. 79-105, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul. 1990, s. 94.

⁴⁶ Bkz. Sema Önal, “Önsöz”, *Yeni Bilim*’de, çev. Sema Önal, s.17-20. Doğubatı Yayınları. Ankara. 2007, s. 18.

durulur. Kısım başlıkları şöyledir: “Şiirsel metafizik”, “şiirsel mantık”, “şiirsel ahlak”, “şiirsel ekonomi”, “şiirsel politik”, “şiirsel fizik”, “şiirsel kozmografi”, “şiirsel astronomi”, “şiirsel kronoloji”, “şiirsel coğrafya”. Bu kısım başlıkları eserin dokusunu oluşturan pek çok alt başlık ve ayrıntı ile birlikte, eserin kavramsal ve mantıksal yapısı içinde yer alır. Üçüncü kitap “Gerçek Homer’in Keşfi” başlığını taşır. Kitabın birinci kısmında “gerçek Homer için araştırma”, ikinci kısmında “gerçek Homer’in keşfi”, eserin ana dokusunu oluşturan alt başlıklar arasındadır. “Ulusların Döngüsü” başlığını taşıyan dördüncü kitapta; “tabiatların üç türü”, “adetlerin üç türü”, “doğal kanunun üç türü”, “yönetimlerin üç türü”, “dillerin üç türü”, “karakterlerin üç türü”, “hukuk sisteminin üç türü”, “otoritenin üç türü”, “aklın üç türü”, “hükümlerin üç türü”, “zamanların üç mezhebi”, “kahramansal aristokrasilerin özelliklerinden çıkan deliller”, “karışık yönetimlerden alınan deliller”, “ulusların döngüsünü doğrulayan deliller” kısım başlıklarını oluşturur. “Ulusların Yeniden Ortaya Çıkışlarındaki İnsani Kurumların Yeniden Döngüsü” başlığını taşıyan beşinci kitap “ilk barbarlık tarihinin yeniden döngüsü olarak açıklanan en son barbarlık tarihi”, “Fieflerin sonsuz tabiatı üzerinde temellenen ulusların yeniden döngüsü ve feodal hukukta, eski Roma hukukunun yeniden döngüsü” ve “bu bilimin (yeni bilimin) ilkeleri ışığında ulusların eski ve modern dünyası üzerine araştırma” başlıklarını taşıyan üç kısımdan oluşur. Eserin sonuç kısmında ise “ilahi inayet tarafından emredilen her bir en iyi türdeki sonsuz doğal yönetim (*commonwealth*)” üzerinde durulur.

Vico’nun, yirmi beş yıllık bu büyük uğraşısının temelinde, Descartes’in gerçek bilmenin nedenleri bilme olduğu yönündeki anlayışı vardır.⁴⁷ Bu dünyayı (toplumsal-tarihsel dünya) yapan, üreten, inşa eden varlık insandır. Dolayısıyla o, kendi ürettiği dünyayı Tanrı’nın ürettiği dünyadan daha iyi bilebilir. Böylece iki varlık alanı ortaya çıkar: Tanrının yarattığı doğal varlık alanı ve insanın yaptığı, ürettiği tarihsel-top-

⁴⁷ Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul, 1983, s. 34.

lumsal (*tinsel*) varlık alanı. Vico, doğal varlık alanından farklı olan tarihsel-toplumsal varlık alanına, içinde kültürlerin ve uygarlıkların ortaya çıktığı bir “sivil” alan gözüyle de bakar. Doğa bilimleri, kendi yöntemini bulmuştur, ama tarih alanı hala arayış içindedir, henüz karanlıktan kurtulabilmiş değildir. Vico, bunu şu şekilde ifade eder: “Bakışlarımızı oldukça uzakta kalmış eski çağlara çevirdiğimizde, gözlerimizin önünü örten bulutlarla kaplı bu karanlıkta, hiçbir kuşkuyla yer bırakmayacak biçimde şu doğruluğun sonsuz ışığı parlar: *Bu toplumsal sivil dünya tamamen insanlar tarafından yapılmıştır*. Bu yüzden biz bu dünyanın ilkelerini, kendi özel insani tinimizin yönelimleri içinde bulabiliriz ve bulmak zorundayız... Biz bu dünyayı doğal dünyadan da iyi tanıyabiliriz; çünkü onu yapan biziz.”⁴⁸

Vico, Bacon’ın yöntemini örnek alır. Bacon’ın doğal varlık alanı (empirik dünya) için geliştirdiği sistemi öykünerek insan dünyasına ait, yöntemsel açıdan tarih bilimini temellendirmeye çalışır. Görüleceği gibi, Vico, *Yeni Bilim*’de, Tanrı’nın yarattığı doğal dünya ve insanın yapıp ürettiği “ulusların dünyası” olmak üzere iki varlık alanı ortaya koyar ve bu açık ayırmadan hareket eder. Tanrı doğal dünyayı yaratmış, insanlar da kendi dünyalarını, ulusların dünyasını (sivil dünya) yapmışlardır. Kuşkusuz Tanrı kendi yarattığı dünyayı bilir, insan da (filozoflar, bilginler) insanlar tarafından yapılmış, üretilmiş olan sivil dünyayı, ulusların dünyasını bilebilirler.⁴⁹ Ama insanın önünde, insanın kendi doğasından gelen bir engel vardır: İnsan zihni, hep bir bedenin içine gömülü olarak dünyaya geldiğinden bedensel durumları dikkate almaya eğilimli ve kendi dünyasına karşı ilgisiz kalmış, böylece ulusların dünyasının, bu sivil dünyanın bilgisini ihmal etmiştir. Bu bir “sapma”, denebilirse, zihnin beden içindeki konumundan kaynaklanan bir “yanılsama”dır.⁵⁰ Zihin, beden-

⁴⁸ Bkz. Karl Löwith, “Vico”, Doğan Özlem. *Tarih Felsefesi*’nde, s. 177-189, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1984, s. 181.

⁴⁹ Sema Önal, “Bacon ve Vico’da İlahi ve İnsani Bilgi”, *Felsefe Dünyası*, Yıl: 2004, Sayı: 39, s. 140, 141.

⁵⁰ Giambattista Vico. *Yeni Bilim*, çev. Sema Önal, Doğubatı Yayınları, Ankara. 2007, s. 132.

sel gereksinimlere, dış dünyanın durumlarına meyledince, ulusların dünyası ve sivil dünya ile ilgilenmek, kendi üzerinde bir bilinç sağlayabilmek için fırsat bulamamış, kendisini bu dünyaya yöneltecek, doğal dünyaya yönelten bedensel itkiler gibi güçlü ilgi ve nedenler de bulamamıştır. Vico, bu durumu bir eğretileme ile ifade eder. Bu tıpkı, bedensel gözün kendi kendisini görmemesi, görememesi gibi bir şeydir. Fakat kendini görmek için bir aynaya da ihtiyaç duyar. İşte, yeryüzündeki ulusların kendilerini anlamaları, kendileri hakkında bir bilinç sağlamaları için, bir başka deyişle gözün kendini görebilmesi için bir aynaya gereksinimleri vardır. İhtiyaç duydukları bu ayna da ulusların dünyası, sivil dünyadır. İşte, insanın kendisini, kendisine bir ayna gibi tutarak bilebileceği ulusların tarihine ilişkin bilgi, hep gömülü kalmıştır. Bunun başlıca nedeni, değinildiği üzere insan doğasından gelen kendine karşı ilgisizlik, doğaya karşı ilgi, metaforik bir ifade ile “gözün kendi kendisini görememesi”dir.⁵¹

3.1. Tanrısal İnayet Kavramı

Vico, “İdeal sonsuz tarih” kavramını kullanır. Bu kavram onun kültür ve tarih felsefesi içinde önemli bir yer tutar. Aynı zamanda, ideal” ve “sonsuz” sözcüklerinden de anlaşılacağı üzere metafizik bir içerik de taşır. “İdeal sonsuz tarih” kavramı, kapsayıcı bir içerikle karşımıza çıkar. İlk olarak yeryüzündeki tüm kavimlerin tarihini kapsar. Bu nedenle ulusları ve ulusların ortak doğasını incelemeyi amaçlar. Böylece eserin metodolojisinde bir “evrensel tarih” fikri öne çıkar. İkinci olarak, Tanrısal inayetin anlaşılması söz konusudur. Tanrısal inayeti, insan dünyasına düzen veren, kuralları ve değerleriyle onu tinsel bir dünya haline getiren, belirli bir yönde geliştiren, Tanrısal güç ve irade olarak düşünebiliriz. “Tanrı, sonsuz öğüdüyle bize tabiat içinde varoluş vermiştir ve tabiat yoluyla varoluşu muhafaza eder.”⁵² Dolayısıyla, ilahi inayet, öncelikle, dü-

⁵¹ Giambattista Vico, *a.g.e.*, s., 132.

⁵² Giambattista Vico, *a.g.e.*, s., 24.

zene koyan ve yön veren bir “öğüt” olarak ortaya çıkar.⁵³ Aksi halde insan, kendi soyunu tüketecek kadar kaba, vahşi ve önüne geçilmez yok edici bir güç haline gelebilir. Tanrısal inayet, insanların bir düzen ve hukuk içinde bir arada yaşamalarını sağlar. Ama bu doğal alandan kopuk bir şekilde olmaz, doğa içinde, doğal alan ile etkileşim halinde olur. Tanrısal inayet, öncelikle, insanın içindeki vahşi ve yıkıcı gücü önleyerek, bir arada yaşamayı, toplum olmayı mümkün kılar. Sivil yaşam, yalnızlıktan topluma, vahşilikten hukuka, kaostan düzene, töresizlikten kurala ve yasaya geçişi simgeler. Böylece tanrısal irade, bir lütuf olarak insanların doğasına toplumsallığı, bir arada yaşama yetisini koymuştur. Bu nedenle Vico, *Yeni Bilim*’i, “ilahi inayetin akılsal sivil teolojisi” olarak niteler.⁵⁴ Bunun bir nedeni de, toplumsal yaşamın dinle birlikte başladığı fikridir.⁵⁵ İnsanın “sivil doğası” olan toplumsal varoluş, insanı tanımlar. Doğa içinde, doğayla birlikte varolan insanın bu varoluş biçiminden hiç de doğal olmayan bir varlık alanı türer: Tarih, kültür ve uygarlık alanı, bir başka deyişle “sivil” alan. Tanrısal inayeti tarihsel devrim içinde görececek, belirtilerini anlayacak ve çözümleyecek olan tarih bilimi de, artık bir teoloji ve metafizik olacaktır. Bu nedenle, *Yeni Bilim*’in girişinde yer alan resimde, metafizik, kürenin üstünde, tanrısal bakış, akıl ve inayetle ilgi olarak tasvir edilir.

Peki, nedir tanrısal inayet? Tanrısal inayetin insanlara en uygun, en yararlı yanı, insanların temel özelliği, yani “toplumsal olma tabiatı”dır. Vico’ya göre, Tanrı, insanın sosyal olma özelliğini sağlarken, insani kurumları da öyle takdir etmiş ve öyle düzenlemiştir ki ilk günahla mutlak adaletten uzaklaşmış olan insan, bu sayede vahşilikten ve yalnızlıktan kurtulmuş, toplum halinde yaşamaya almıştır.⁵⁶ Şu halde tanrısal inayet, insanın toplumsal doğasına karşılık gelen bir kavramdır. Tanrısal inayetin gereği, insan, top-

⁵³ Giambattista Vico, *a.g.e.*, s. 47.

⁵⁴ Giambattista Vico, *a.g.e.*, s. 24.

⁵⁵ Giambattista Vico, *a.g.e.*, s. 28.

⁵⁶ Giambattista Vico, *a.g.e.*, s. 24.

lumsal bir varlık olma karakterini kazanır. Tanrısal inayetin kaybedilmesiyle de bu özellik, bir arada yaşama yetisi kaybedilir. Bu anlamda, toplumları ve uygarlıkları oluşturan temel ilke durumundadır. Bu durumda *Yeni Bilim* metafizik bir nitelik kazanır. Zira “İlahi inayetin sivil işlerdeki idaresi ve onun akılsal tarafı, bizim bilimimizin başlıca işidir. Bu bakımdan bizim bilimimiz ilahi inayetin akılsal sivil teolojisi olmaktadır.”⁵⁷ Vico’ya göre, ilahi inayetin ışığında ulusların ortak tabiatını inceleyen, Tanrı’yı bütün gerçekliğin kaynağı ve her bir iynin düzenleyicisi olarak gören bu yeni bilim ve metafizik, tanrısal bir bilimdir. Bu nedenle de insan ırkının iyiliği için çalışan bir bilimdir.⁵⁸

Vico’ya göre, Tanrı, zihnin ve tabiatın mutlak hakimidir. Sonsuz ögüdüyle birlikte insana yeryüzünde varoluş vermiştir. *Yeni Bilim*, bu varoluşun mantığını, ilkesini ve doğasını aydınlatma yönünde insanlık tarihindeki ilk denemedir. *Yeni Bilim*’in doğasını aydınlatacak en güçlü kavram, Tanrısal İnayet kavramıdır. Bu kavram, *Yeni Bilim*’in mantığını oluşturur. Vico bu kavramı ulusların gelişimine ve gerilemesine uygulayarak tarihsel süreci aydınlatmaya çalışır. *Yeni Bilim*’in, baştan sona, bu kavramın izahından ibaret olduğu söylenebilir.

3.2. Ulusların Ayrımı

Vico, ulusları, İbrani uluslar ve gentil uluslar diye ikiye ayırır. Bunları tanımlayan temel durum, Tanrı ile olan ilişkileri ve iletişimleridir. İbrani olan ulusların özelliği Tanrı ile vahiy ve peygamber temelinde bir iletişime sahip olmalarıdır. İbrani olmayanlar (*gentiller*) ise ilahi vahye ulaşamamış, muhatap olmamış toplumlardan oluşur. Bu toplumlar, kendi tanrılarını kendileri yaratan paganlardan oluşur daha çok. Yeni bilim, ilahi ve insani kurumların kökenini inceler, araştırır; yeryüzündeki insan etkinliklerinin ve va-

⁵⁷ Giambattista Vico. *a.g.e.*, s. 24.

⁵⁸ Giambattista Vico, *a.g.e.* s. 149.

roluş biçimlerinin kökenine yönelik açıklamalar yapar. Ailelerden (*famuli*) meydana gelen şehirlerin kökeni, imparatorlukların kökeni, savaş ve barışın kökeni, halk tabakalarının (*fief*) kökeni, ticaretin kökeni, kamu hazinesinin kökeni, kolonilerin kökeni, aristokratik yönetimlerin kökeni gibi. Böylece devletlerin, toplumların kuruluşu ve yıkılışı açıklanır.⁵⁹

Vico, ulusların tarihlerinin incelenmesinden, sivil tarihten evrensel ilkelere ulaşılabilceğini düşünür. “Ulusların dünyası insanlar tarafından yapılmıştır. Bütün insanların mutabık kaldığı ve daima kabul etmiş oldukları kurumları görmemize izin verilsin. Çünkü bu kurumlar bize her bilimin sahip olması gereken evrensel ve sonsuz ilkeleri verebilecektir. Bütün uluslar bu ilkelerle kurulmuştur ve bu ilkeler hala geçerlidir.”⁶⁰ Bir başka konu da, bu ilkelerin vahşi ve uygar bütün ulusları içine alacak şekilde genelleştirebileceğimiz hususudur. “Medenileşmiş uluslar kadar barbar olan uluslar da zaman ve mekân bakımında birbirlerinden uzak olmaları nedeniyle ayrı ayrı kurulsalar da şu üç insani âdeti daima korumuşlardır: Hepsinin bir dini vardır, hepsi evlilikleri törenlerle kutsar, hepsi defin töreni yapar. Ve ister vahşi ister kaba olsun, hiçbir ulusta din, evlilik ve cenaze töreni ayinlerinden daha seçkin ve daha kutsal icra edilen başka hiçbir insani fiil yoktur.”⁶¹ Vico’ya göre bu üç kurum, insanların yeniden vahşi doğalarına geri dönmemeleri, vahşi kütleler haline gelmemeleri için yaşatılması gereklidir.

Vico, tufanla birlikte başlatır çalışmasını. Nuh’un oğullarından türeyen bir insanlık tablosu ortaya koyar. Hem İbrani uluslar, hem de gentil uluslar Nuh’un oğulları Ham, Yafes ve Sam’ın dayanır. Gentil uluslar tedrici olarak, aile devletinde tek başlarına, evlilik ve aile bağlarıyla kendilerini insani bir toplum içinde bir arada tutabilmiş olan müşterek ataları Nuh’un gerçek dinini bırakmışlardır. Bu vazgeçmenin bir sonucu olarak evliliklerini bozmuşlar ve ailelerini

⁵⁹ Giambattista Vico, *a.g.e.*, s. 38-39.

⁶⁰ Giambattista Vico, *a.g.e.*, s. 132.

⁶¹ Giambattista Vico, *a.g.e.*, s. 132.

rasgele ilişkilerle parçalamışlar ve büyük yeryüzü ormanında başıboş göçebe vahşiler olarak dolaşmaya başlamışlardır. Ham ırkı, Güney Asya, Mısır ve Afrika'nın diğer kısımlarına gitmiştir. Yafes'in ırkı, Kuzey Asya veya İskitya ve oradan Avrupa'ya doğru ilerlemiştir. Sam ırkı bütün Orta Asya'nın içinden doğuya doğru yol almıştır.”⁶² Vico, bu paragrafın devamında vahşi bir şekilde doğada dolaşan insanların düştükleri insanlık dışı durumu anlatır. İnsanlık o zamandan bu yana, farklı dönemlerden geçerek bugüne gelmiştir. Vico bu dönemlerin “tanrılar çağı”, “kahramanlar çağı” ve bütün insanların kendilerini insani tabiata eşit olarak gördükleri “insanlar çağı” olduğunu söyler.⁶³ Söylendiği üzere bu tablo tufanla başlar ve İbranilerle devam eder. *Yeni Bilim*; ırkları, toplumları, devlet ve yönetim biçimlerini, ulusların ortak doğalarını, bir bakıma tarihin tabi olduğu yasalara ulaşacak şekilde, bu gaye ile inceler. “Ulusların ortak tabiatı” deyimi, evrensel çizgiler taşıyacak bir tarih bilimi idealinin belirtilerini vermektedir. Böylece Vico, insanlığın yeryüzündeki öyküsünü, bu öykünün temel yasalarını verecek şekilde anlatacak bir bilime yönelir, bu bilimin kavram ve yöntemini ortaya koymaya çalışır. Bunu tarihi bir bilim olarak öne çıkarak yapmaya çalışır.

Yeni Bilimle insanın kendini, kendi dünyasını, kendi ürettiği dünyayı anlaması amaçlanır. *Yeni Bilim* Toplumsal yaşamı, çok yönlü, kuşatıcı bir tutumla kavramak isteyen bir yöntem sergiler, adetler, töreler, inanışlar, yaşantılar, masal ve söylencelerle toplumsal dünyaya bir bütün olarak nüfuz etmek ister. Bu haliyle Geçmiş kültürlerle ve uygarlıklara ait devasa bir bilgi yığını durumundadır. Ulusların ortaya çıkışı, gelişmesi, olgunlaşması, gerileyişi, düşüşü, çöküşü bakımından zaman içindeki dönüşümünü, ideal sonsuz bir tarih fikri içinde anlamaya çalışır. Anlatılardan çıkarsanan kuşku götürmez ilke, “ulusların dünyasının insanlar tarafından yapılmış olduğudur. Onun dış görünüşü bu nedenle insani zihnimi-

⁶² Giambattista Vico. *a.g.e.*, s. 151.

⁶³ Giambattista Vico. *a.g.e.*, s. 43-55.

zin değişimleri içinde bulunur. Ve tarih, onları yaratan ve nakle-
denlerden daha kesin olamaz.”⁶⁴ Vico, eserinde, belirli bir yöntem
ve sistematik içinde eski kültür ve uygarlıklara ait muazzam bilgi-
ler verir. Irkların adetleri, yaşantıları, inançları, yükseliş ve çöküş-
leri bu bilgiler arasındadır. “İnsan sadece zihin, beden ve konuşma-
dır ve konuşma zihin ve beden arasında orta bir yerde durur.”⁶⁵

3.3. İnsani Kurumlar

İlahi inayet, insanî kurumları yönlendirmiştir. Bu arada uluslar
da tanrısal esinle bildirilen teolojiyi tabiatüstü bir değere inanma
şeklinde almaya hazır hale gelmişlerdir.⁶⁶ İnsanlar bu kurum, adet
ve törelerle, yeryüzü ormanında vahşi hayvanlar gibi hareket et-
mekten kurtularak yaşantılarına insani bir boyut ve değer katmış-
lardır. Bu nedenle, Vico, yeryüzünde, ister İbrani, ister gentil ulus-
lardan (zaman içinde kendi tanrılarını kendileri yaratırlar) olsun,
dinsiz bir ulusun olmadığını, olamayacağını söyler. Uluslar, dinle-
riyle başlar, dinleriyle ulus olma erginliğine ulaşırlar.

Tanrı'nın inyeti ve öğüdü ile oluşan toplumsal düzende, kendi-
ni gösteren insani kurumlardan ilki evliliklerdir. Evlilik, ailenin ve ulu-
sun tohumudur, toplum olma yolunda önemli bir aşamadır.⁶⁷ Yeryü-
zü ormanında vahşi hayvanlar gibi kendi başlarına, aralarında hiçbir
bağ olmaksızın dolaşıp duran insanlar, evlilikle, vahşi hayvanlar gi-
bi aralarında hiçbir hukuk ve bağ olmaksızın çiftleşmeyi bırakıp, ai-
le olmayı, toprağa bağlanmayı, yerleşik hayata geçmeyi, çocuk bü-
yütmeyi, anne ve baba olmayı öğrenmişlerdir. Dünyanın bütün ulus-
ları, serbest kadınlarla serbest erkekler arasındaki cinsel ilişkinin, bu
“doğal günahkârlığın vahşice olduğunu belirleyerek evlilikleri din-
sel olarak kutsadılar.”⁶⁸ Evlilik, birlikte yaşamının da ilk adımını

⁶⁴ Giambattista Vico, *a.g.e.*, s. 141.

⁶⁵ Giambattista Vico, *a.g.e.*, s. 468.

⁶⁶ Giambattista Vico, *a.g.e.*, s. 150.

⁶⁷ Giambattista Vico, *a.g.e.*, s. 29.

⁶⁸ Giambattista Vico, *a.g.e.*, s. 134.

oluşturmuş, bu birliktelik, nesillerin güven içinde, bir aile bağı ve duygusu içinde yetişmesini sağlamıştır. Ailelerin oluşturdukları birlikteler, onları hayatın koşulları karşısında daha güçlü ve dirençli kılmıştır. Bu anlamda evlilik, yalnızca cinsel ilişkinin bir kuralı içine alınması, uygar bir görünüm kazanması değil, aynı zamanda bir arada yaşama, korunma ve neslin devamını sağlama açısından da insanı bir nitelik taşır. Yeni kuşaklar belirli bir dili öğrenerek, yaşama adetlerini özümseyerek büyürler. Yeryüzü ormanında kirli, vahşi ve yabanıl bir şekilde yaşamaktan kurtulurlar.

İnsanlığın tanrısal inayet vasıtasıyla oluşturduğu büyük kurumlardan biri de defin, yani ölüleri gömme fiilidir. Bu işlem, insan bedenlerinin kargalar ve vahşi hayvanlar için yiyecek olarak toprağın üzerinde kaldığı yabanıl bir durumu da göz önüne serer. Bundan dolayı definler yüce bir ifadeyle “İnsan ırkının sözleşmeleri” (*foedera generis humani*) ve “insanlığın birlikteliği” (*humanitatis commercia*) olarak tanımlanır.⁶⁹ Vico, insanların diplerinde cesetlerin bulunduğu ağaçlardan yemiş topladıklarını söylerken ortaya koyduğu betimleme, gentil ulusların kökenlerindeki yabanıl yaşamı yeterince anlatır. Definle birlikte ölüme verilen anlam, salt cesedi ortadan kaldırma çabasının ötesine geçerek ruhun ölümsüzlüğü ve öte dünya inancı gibi dini ve teolojik boyutları da olan bir davranış biçimine dönüşür. Aynı durum evlilik, aile kurumu, tarımcılık, yerleşik hayat, mülkiyet gibi konular için de geçerlidir.

Tanrısal inayetin insan dünyasındaki yansımalarından biri de hukuk alanında olmuştur. Vico, “kanun tabiatı mı bulunur yoksa insanların düşüncelerinde mi?” sorusundan hareketle İbrani ve gentil uluslardaki hukuk hadisesini açıklamaya girişir. Tüm dünya uluslarının İbraniler ve Gentiller diye ikiye ayrılmasının nedeni, gentillerin adetlerle, törelerle kendi düzenlerini oluşturmaları, İbranilerin ise Gentillerin kendi yarattıkları tanrılarının dışında “gerçek tanrıdan olağanüstü yardım görmeleri”dir. Buna göre, Gentiller,

⁶⁹ Giambattista Vico. *a.g.e.* s. 134.

kendi düzenlerini. kendi toplumsal gelenek ve adetlerini kendileri bizzat kendi çabalarıyla oluşturmuşlar, İbraniler Tanrısal öğütlerle bu düzeni ve hukuksal dünyayı oluşturmuşlardır. Filozofları, gentillerin adet yoluyla ortaya koyduğu doğal hukuka, akıl yoluyla mükemmel bir form vermişlerdir. Ama onlar Gentil uluslar ortaya çıktıktan iki bin yıl kadar sonra görünmüşlerdir. Dolayısıyla Gentil uluslarda hukukun ortaya çıkması adetle, İbrani uluslarda ortaya çıkması ise Tanrısal öğütler şeklinde olmuştur. “İbraniler tanrıdan olağanüstü yardım görmüşlerdir.”⁷⁰ İnsan dünyasının bir hukuk ve yasa dünyası haline gelmesi, bu inayetle açıklanabilir. Buna göre, ilahi inayet doğal hukukun kurucusudur.

3.4. Savaşın ve Şiddetin Kaynağı

Vico, *Yeni Bilim*’de savaşın, şiddetin ve vahşiliğin doğasını aydınlatmaya da çalışır. Buna göre, insanlar nerede ilahi inayetten uzaklaşıp yeryüzünde bir düzen oluşturan kurumları ve yasaları yitirmişlerse, orada savaş, vahşet ve şiddet ortaya çıkmıştır. Oysa insanlık, ancak bir öğüt de olan ilahi inayetle barbarlıktan ve vahşilikten kurtularak yeryüzünde bir düzen oluşturabilme erginliğine ulaşmışlardır. Silahlar icat edip birbirlerine karşı kullanmakla, yeniden başlangıç düzeyindeki vahşiliğe geri dönerler. Bu aynı zamanda onların ilahi inayeti ve kendisi ile bir düzen ve yasa oluşturdıkları ilahi öğüdü de yitirdikleri anlamına gelir. İlerleme ve gerileme tanrısal inayetin unutulup hatırlanması, işlevsel ve atıl kılınması ile ortaya çıkan veya ortadan kaybolan bir durumdur. Yükseliş, gelişme, duraklama ve çöküş, ırkların ilahi inayete olan konumları ile koşutluk gösterir. Çöküş, ırkların vahşileşmesi, barbarlaşması, kurumları oluşturan insani özü ve düzeni yitirmeleri ile ortaya çıkar. Gelişme de tam aksine, insanlık yolunda bir ilerleme, yeryüzünde insaniliği geliştirme ve yüceltme şeklinde ortaya çıkar. Sonuçta, ilahi inayet, insanın insana, insanın kendi kendisine karşı

⁷⁰ Giambattista Vico, *a.g.e.*, s. 126.

olan tutumunda belirginleşir. Bir arada yaşama yetisi kazanma, insanı vahşilikten kurtarır ve uygarlaştırır. Bir arada yaşama yetisinin kaybedilmesi ise insanı kendi özündeki vahşi doğaya geri götürür.

Anlaşılabacağı üzere, Vico'da insan doğası bağlamında esas olan, ilk hali, yani yalnızlık ve vahşilik halidir. Bu, kelimenin ilk ve köken-sel anlamıyla “ilkel”liktir. Buna göre vahşilik, ilkte, ilk elde olan bir şeydir. Tanrısal öğüt ve diyalog içinde yürünen insanlık yolu, insanı bu vahşi doğadan uzaklaştırarak bir düzen ve yasa içinde bir arada yaşama yetisi kazandırır. Vahşiliği yok etmenin veya en aza indirmenin en güçlü aracı dindir.⁷¹ Bu, ilahi inayettir. İnsanların bu düzen ve seviyeden geri dönmeleri, kendi vahşi doğalarına geri gitmeleri anlamına gelir. Tarih içindeki gelişme, ilerleme ve çöküşler de bu anlamda insanın kendi doğasına çekilmesi ve bu doğadan uzaklaşması olacaktır. Bu nedenle, Vico'ya göre, her nerde bir halk silahlar üretip vahşi hale geldiyse orada artık kanunlara yer kalmamıştır. Oysa ırkların gelişmesi ve ilerlemesi de ancak bir düzen içinde olacaktır. İlahi inayetten uzaklaşmak onları var eden ve geliştiren düzeni yok eder. Böylece insanlık kendi kendisini tüketir. İlahi inayet bu anlamda, insanı insandan, insanı kendi vahşiliğinden koruyan bir güç olarak belirginlik kazanır. Dinin anlatmaya çalıştığı gerçek, sadece adalet değildir, bunun yanında bütün insanlık için iyilik yapmaktır da.⁷²

Vico'ya göre, insan doğasını açıklayan bir başka özellik de, meraktır. Merak insanın doğuştan getirdiği bir özelliktir. Vico onu, “cehaletin kızı ve bilginin anası” olarak niteler. Merak ederken bilmek ve olup biten şeyin anlamını anlamak isteriz. Burada “batıl inançların kaynağı da ortaya çıkar. Vico, Tacitus'tan yaptığı bir alıntı ile insan zihninin işleyişi ile batıl inanç arasındaki ilgiyi şu şekilde kurar: “Zihinler, bir kez korktu mu, yani nedenleri anlayamadı mı, derhal batıl inançlara eğilimli hale gelir.”⁷³ “İnsanlık tarihi boyunca insanlık ırkında var olan üç kötü alışkanlık olan vahşet, cimrilik ve ihti-

⁷¹ Giambattista Vico, *a.g.e.*, s. 101.

⁷² Giambattista Vico, *a.g.e.*, s. 102.

⁷³ Giambattista Vico, *a.g.e.*, s. 102.

raştan başka asker, tüccar ve yöneten sınıf olmak üzere üç sınıf yaratır ve böylece güç, zenginlik ve yönetimlerin hikmeti ortaya çıkar. Ve yine yasama, yeryüzündeki tüm insanlığı kesinlikle yıkabilecek olan bu üç büyük kötülükten insanların mutluluklarını garanti edecek sivil kurumları da ortaya çıkarır.”⁷⁴ Sivil kurumlar, Vico’ya göre tanrısal inayetin kanıtıdır. İlahi inayet, kurumları vasıtasıyla insanları vahşi yaşamdan alıkoymuş, bir düzen, hak ve hukuk anlayışı içinde bir arada yaşamalarını mümkün kılmıştır.

Değerlendirme

Yukarıda kısmen değinilen, insanî-tarihsel alanın bilgi açısından değersiz görülmesi ve ihmal edilmesi karşısında, Vico, bu dünyayı tanımanın, üstelik fiziksel dünyadan daha iyi tanımanın bir temelini bulur: Descartes’a göre, gerçek bilginin alanı açık seçik bilmenin dünyası, içinde insanın yapıp etmelerinin geçtiği toplumsal tarihsel dünya (*praxis alanı*) değil, matematiksel kesinliğin dünyasıdır. Rasyonel dünyanın bilgisine (felsefe, matematik, geometri gibi) ve empirik dünyanın bilgisine (doğa bilimleri gibi) öncelik tanıyan bu bilimsel tutumda, tarihsel toplumsal dünyanın bilgisi, bilgi değeri açısından önemsiz bir ayrıntı durumundadır. Vico’nun *Yeni Bilim*’le yapmak istediği, bu manzarayı değiştirmektir. Bacon’ın doğa bilimleri alanında gerçekleştirdiği açılımı Vico *Yeni Bilim*’le tarih ve toplum bilimleri alanında gerçekleştirmiştir. Bu şekilde ilkçağdaki “*theoria-emperia*” karşıtlığından sonra “*theoria-historia*” karşıtlığı da bir çözüme kavuşmuştur. Vico’nun bu çığır açıcı çalışması, tıpkı doğa bilimlerdeki gelişmeler gibi insani toplumsal bilimler alanında büyük gelişmelere yol açmış, tartışmalar günümüze kadar sürüp gelmiştir.

Vico’nun hermeneutik açısından taşıdığı değer, insan, tarih ve kültür dünyasının anlaşılabilirliği konusuna yaptığı güçlü vurguda ortaya çıkar. İnsan dünyasını, nedenleriyle birlikte doğal dünyadan daha iyi anlayabileceğimiz düşüncesi, hermeneutik alanda insani

⁷⁴ Giambattista Vico, *a.g.e.*, s. 92.

ifadeleri anlamamanın zeminini oluşturur: İnsan dünyasını niyetleri ve amaçları çerçevesinde anlayabiliriz, zira o dünyayı kuran, nedenleriyle birlikte bilen bizleriz. Bu, insani ifadeleri anlama konusunda güçlü bir tutumdur. “Yeni yöntemiyle (empatik yeni bilimi ile) Vico, hala tarihçileri meşgul eden temel bir soruya cevap arar: hakikat konusunda nasıl emin olabiliriz? Vico için en uygun cevap, yaşamımızdaki hakikate ilişkin kesinliğe kararlarımızı ve bir insan varlığı olarak yapıp etmelerimizi yorumlayarak ulaşabileceğimiz yönündedir. O, toplumsal adetler, olaylar ve hepsinin ötesinde dil konusunda böyle bir yorumlama ediminin ancak empatik tarihsel bir yaklaşımla olabileceğini düşünür. Bu yöntem, tarihçilere, tekil örneklerden hareketle evrensel yasaları tespit etme selahiyeti kazandırır.”⁷⁵

Tarihsel hareket, insan zihninin anlayabileceği bir nitelik sunar. Çünkü insan aklının, insan zihninin ürünüdür. Tarihi anlamak, metafizik bir içerikle ortaya çıkar; zira tarihi anlamak, tanrısal inayeti, bu inayetin toplumsal düzenlerin oluşumundaki yerini anlamak olacaktır. Tarih bilgisinin üretilmesinde ve anlaşılmasında, insanın insanlık doğasına karşı büyük empatisi söz konusudur. Bu bağlamda, insanın, kendi ürettiği dünyayı doğal dünyadan daha iyi anlayabileceği fikri, Vico’nun çıkış noktasını oluşturur. Kendisinin ürettiği dünyaya karşı, bu dünyayı nedenleri, gizli ve açık belirleyicileri ile bilebilecek, anlamını anlayacak bir aşinalığı vardır. Bu dünyanın bilgisine erişmek, temelde insanın insanı anlaması anlamına gelir. İnsan doğası, insanı insana aşına kılmakta, anlaşılabilir kılmaktadır. Anlamayı, insani ifadeleri bilmenin yöntemi haline getirmek isteyen metodolojik hermeneutik, kendisi için Vico’da açık ve verimli bir zemin bulur. Vico’nun çalışmaları, Alman tarih okulu (Herler, Humbolth, Droysen), özellikle de Dilthey üzerinde güçlü bir etki yapmıştır.

⁷⁵ Alun Munslow. *Routledge Companion to Historical Studies*. Routledge Press, Florence. 1999. s. 221.

İKİNCİ BÖLÜM

CHLADENIUS'UN TAM ANLAMA VE PERSPEKTİVİZM ANLAYIŞI

Giriş

Johann Martin Chladenius, çağdaş hermeneutiğin öncülerinden biridir. 1710 yılında Wittenberg'de doğdu. Teolog Martin Chladenius'un oğludur. Coburg'da *Gymnasium*'a gitti. Wittenberg Üniversitesi'nde okudu ve 1731 yılında master derecesi aldı. 1732 yılında öğretim uzmanı (*Magister legens*) olarak Wittenberg'de önce felsefe, sonra da teoloji dersleri vermeye başladı. Leipzig'de kilise tarihi konusunda doktorasını tamamladıktan sonra 1742 yılında bu üniversitede profesör oldu. 1748'de Erlangen Üniversitesi'nde teoloji, retorik ve şiir profesörü olarak atandı ve 1759 yılında burada öldü.

Chladenius, teoloji, tarih, felsefe ve pedagoji gibi konularda yazılar yazdı. 1750'de yayınlanan *Yeni Kesin Felsefe* (*Nova philosophia definitiva*), 1752'de yayınlanan *Genel Tarih Bilimi* (*Allgemeine Geschichtswissenschaft*) adlı kitapları, hermeneutik üzerine birer bölüm ihtiva eder. Chladenius'un öncüleri arasında, 1630 yılında yayınlanan *İyi Yorum Fikri* (*Idea boni Interpretes*) adlı kitabın yazarı Konrad Dannhauer, 1698 yılında yayınlanan *Yorum Üzerine Tez* (*Dissertatio de interpretatione*) adlı kitabın yazarı J. G. Meister ve 1699 yılında yayınlanan *Seküler Hermeneutiğin Doğası ve Kuruluşu*

Üzerine (*De Natura et constitutione Hermeneuticae profane*) adlı kitabın yazarı Johann Heinrich Ernesti bulunur. Yaşadığı dönemde felsefe, tarih, teoloji, retorik gibi alanlarda, dersler veren bir üniversite hocası olarak oldukça ün kazanmış olan Chladenius, 1742 yılında, Leipzig’de, *Makul Söz ve Yazıların Doğru Yorumuna Giriş* (*Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*) adlı kitabını yayınladı. Bu kitapla, bu disiplinlerin öğrencileri için, “pratik kurallar ihtiva eden tutarlı bir yorum kuramı” ortaya koymaya çalıştı.⁷⁶ Bu kitap, Almanya’da yorum kuramı üzerine yazılan ilk sistematik denemedir. Grondin, bu kitap hakkında, “felsefi hermeneutiğin önünde, Dannhauer’in, salt mantıkçı tutumunun ötesine işaret eden yeni bir ufuk açtı. Bu şekilde, hermeneutiği mantıktan ayırdı, bu tutum mantığın yanında insan bilgisinin ikinci büyük alanını oluşturdu” der.⁷⁷ Bu alan, şiirin, tarihin ve filolojinin alanıdır.

Chladenius’un *Makul Söz ve Yazıların Doğru Yorumuna Giriş*’i, her ne kadar çağdaşları arasında kabul görmüş ve geniş bir şekilde tartışılmışsa da, tasarladığı genel hermeneutiğin, felsefenin bağımsız bir dalı olarak kurulmasını sağlamamıştır. Chladenius, bu kitabında şiir, retorik, tarih ve kadim kültürlerle ilişkin bilgilerin elde edilmesinde yorum için pratik kurallar getirmeyi denemiştir. Felsefeyi bunların içine almamıştır. Ona göre, filozoflar, ifadelerin anlamlarının yorumuyla değil, daha çok söylenenlerin doğru olup olmadığı ile, bir başka deyişle onların kanıtlanması, çürütülmesi ve eleştirisi ile ilgilirler. Chladenius, hermeneutiğin işlevsel hale geleceği disiplinleri (şiir, tarih, filoloji) “güzellik bilimleri” (insan bilimleri) olarak da adlandırır ve hermeneutiği, “yazılı ve sözlü ifadelerin yetkin ve tam anlaşılması sanatı (*vollständiges Verstehen*)” olarak tanımlar.⁷⁸ Chladenius’un *Giriş*’i on dokuzuncu ve yirminci yüzyıldaki herme-

⁷⁶ Kurt Mueller-Vollmer, “Language, Mind, and Artifact: An Outline Hermeneutic Theory Since the Enlightenment”, s. 54.

⁷⁷ Jean Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale University Press, New Haven, 1994, s. 50.

⁷⁸ Kurt Mueller-Vollmer, *a.g.e.*, s. 54.

neutik yazarları, onların belli başlı konu, kavram ve sorunlarını ön-
celemeşi, bu şekilde onlar için bir esin kaynağı olması açısından
önemlidir.

Aşağıdaki iki makale, Chladenius'un hermeneutik anlayışını
aydınlatmayı amaçlamaktadır.

I. Chladenius ve Tam Anlama

1. Chladenius'un Hermeneutik Anlayışı

Chladenius'a göre, felsefenin hermeneutiğe pek az ihtiyacı vardır.
Zira burada herkes kendi düşünme ve kavrama gücüne güvenmek zo-
rundadır. Felsefi bir önermenin oluşturulması ve ispatlanması herme-
neutiğin işi değildir. Hermeneutik, felsefe alanında (felsefi metinleri
yorumlama anlamında) kendisini işlevsel kılabilceği bir zemine ka-
vuşamaz. Öte yandan, felsefede de, sözelimi epistemoloji, mantık,
retorik konularında olduğu gibi, hermeneutiğin ne olduğu, ne işe ya-
radığı konusunda bugüne kadar (Chladenius'un yaşadığı dönem kas-
tedilmekte) yeterli birikim sağlanmamıştır. Dolayısıyla, "Felsefe ala-
nında bu disipline ilişkin pek az bilgi bulunabilir. O, yalnız belli tür
kitaplar için uygun, pek çok istisnası olan birkaç kuraldan ibarettir.
Bir disiplin olarak bakılmasına izin verilmeyen bu kurallara mantık
teorileri arasında yer verilmiştir. Mantık kuramı, genel epistemoloji
konuları ile ilgilidir, tarih, şiir ve diğer edebi türlerin içine derinleme-
sine giremez. Çünkü burası yorumun yeridir, mantık kuramının değil.

Hermeneutik, kendi içinde kısmen bir disiplin, kısmen de değil-
dir ve onun yeri psikoloji öğretilerine göre tayin edilebilir." Chlade-
nius burada mantık ve hermeneutik arasında bir ayrım yapar. Buna
göre mantık epistemolojik bir içerik taşır, hermeneutik ise tarih, şi-
ir ve edebiyat gibi yorum gerektiren alanlarda kendine yer bulur.
Hermeneutiğe asıl ihtiyaç duyan alanlar ise teoloji, hukuk ve filolo-
jidir: Kitabı-ı Mukaddes'in yorumu ve bu yoruma ilişkin kuralların
saptanması, kanun kitaplarının yorumlanması, eski metinlerin dil ve
orijinalite açısından incelenmesi, yeniden düzenlenerek restore edil-
mesi, bütün bunlar hermeneutiğin teolojik, hukuksal, filolojik ve

eleştiricilik (*criticism*) işlevleri arasında yer alır.⁷⁹ Felsefenin hermeneutiğe ihtiyaç duymamasına karşın, hermeneutiğin felsefeye ihtiyaç duyduğu söylenebilir. Bu ihtiyaç zaman içinde yeterli derecede karşılanmamıştır. Hermeneutik, yüzlerce yıl, belirli metinlerin anlaşılmasına katkı sağlamak için kullanılmış ve her zaman, pek çok istisnası bulunan birkaç kuraldan ibaret görülmüştür. Pek çok istisnası olan bu birkaç kural, onun bir disiplin haline gelmesine imkân tanımamıştır. Chladenius, bir yorum işi olarak asıl hermeneutik etkinliğin yalnız filoloji ve eleştiri temelinde değil, felsefe temelinde de, bir akıl kuramı, bir anlama ve yorumlama sanatı olarak epistemolojik açıdan temellendirilmesiyle gerçekleşebileceğini düşünür.⁸⁰

Chladenius'un hermeneutik anlayışının temelinde anlamamanın kendiliğinden gerçekleşen olağan bir durum olduğu görüşü vardır. Yanıltıcı, aldatıcı bir durum olmadıkça, okuyanın veya dinleyenin söylevi ya da metni anlaması, hem de "tam olarak" anlaması gerekir.⁸¹ Bu gereklilik temelini, sözlü ve yazılı eserlerin bir "niyet"e sahip olmalarında, bir kasıtle ortaya çıkmalarında bulur. Bir ifadeyi tam olarak anlamak, onun niyetini ve anlamını anlamaktır. Okunan metnin veya dinlenen konuşmanın anlaşılması, normal ve olağan bir şeydir. Normal ve olağan olmayan, anlamamadır. Anlamama, istisnai bir durumdur ve belirli hallerde, sözgelimi, "kapalı metinler"de ortaya çıkar. Anlamı kapalı ve belirsiz olan bir metni anlayamayız. Kapalılık ve belirsizlik, anlamayı engeller. Chladenius, anlamı kesin olan metinleri "açık metinler", anlamı belirsiz, muğlak olan metinleri ise "kapalı metinler" olarak niteler. Kapalı metinlerde bir anlama sorunu her zaman söz konusu olur. Açık metinler ise anlamamanın ortaya çıktığı metinlerdir. Bunların dışında bir metin türü daha vardır ki Chladenius ona yaratıcı ve üretici metinler gözüyle bakar. Bu

⁷⁹ Johann Martin Chladenius, *a.g.e.*, s. 60, 63.

⁸⁰ Johann Martin Chladenius, *a.g.e.*, s. 62-63.

⁸¹ Johann Martin Chladenius, "Introduction to the Correct Interpretation of Reasonable Discourses and Writings (On the Concept of Interpretation)", (In Kurt Mueller - Vollmer (ed.) *The Hermeneutics Reader*), Basil Blackwell Publishing, 1986. s. 55.

metinler, bizdeki düşünceleri ortaya çıkarır, bize kendi düşüncemizi ve anlayışımızı ortaya koyma fırsatı verir. Okunan metinler kişi de hiçbir his ve anlam oluşturmuyorsa, verimsiz, kısır metinlerdir.

Geleneksel hermeneutik, daha çok kapalı metinlerde kullanılmış, bu şekilde belirsizlik ve kapalılık durumu ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Buna göre hermeneutik, bir “yorum sanatı” olarak, “ancak, dinleyici ve okuyucu bir ya da daha çok pasajı anlayamadığında ortaya çıkabilir.”⁸² İşte hermeneutik, anlamanın çeşitli nedenlerden dolayı (bunlardan en önemlisi okuyucudaki yetersizlik ve metindeki kapalılıktır) ortaya çıkan anlayamama durumunda kendini gösterir ve amacı okuyucuyu gereksinim duyduğu kavram ve bilgiler konusunda donanımlı hale getirerek, anlamayı kılavuzlamak, karşılaştığı engelden kurtarmaktır. Anladığımızda değil, anlayamadığımızda, anlamanın engellenmesi durumunda işlevsel hale gelir. Anlama ne zaman doğal olarak gerçekleşmezse, o zaman yoruma ihtiyaç duyarız. Bu durum Schleiermacher’le değişir ve anlama değil anlamama normal bir durum haline gelir. Schleiermacher’de yoruma duyulan gereksinim, sadece anlayamama durumunda değil, daha anlama isteğinin ortaya çıkışı ile birlikte başlar. Dolayısıyla bir “yorum sanatı” olarak hermeneutik, metindeki kapalılığı gidermeye ve anlamı anlaşılır kılmaya çalışan bir anlama sanatıdır. Uygun bir şekilde metnin anlamını açığa çıkarmak, anlamı kapalılık ve belirsizlikten kurtarmak, böylece metni yanlış anlama ve anlatmadan kaçınmak, hermeneutiğin, dolayısıyla yorumcunun görevidir. Bunlar yalnızca anlama yanlışları değildir, aynı zamanda dünyadaki kötülüğün kaynağıdır da. Zira kötülüğün kaynakla-

⁸² Geleneksel hermeneutik anlayış, anlamanın normal, anlamamanın ise bir istisna olduğunu varsayar (Bkz. Osman Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2002, s. 59. 60). Bu anlayış, Schleiermacher’e kadar böyle devam etmiş. Schleiermacher’in genel hermeneutiği ile birlikte, anlamanın değil, anlamamanın normal olduğu düşünölmeye başlanmıştır. Schleiermacher’e, göre, “hermeneutik, söylemin anlaşılmasına dayanır” (Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings* (Trans. And Ed. Andrew Bowie), Cambridge University Pres, Cambridge, 1998, s. 227.) İşte, çağdaş hermeneutik, bir anlama sanatı olarak, normal olan bu anlayamamayı, anlamaya çevirme sanatı olarak ortaya çıkmaktadır.

rından biri de yanlış anlamadır. Yorumcu, metni anlayamadığımızda ortaya çıkan, yaptığı yorumlarla metni anlamamızı sağlayan, anlamaya kılavuzluk eden kişidir. Ama bu hermeneutik işlevi gerçekleştirebilmek için öncelikle kendisinin metni anlaması gerekir. Okuyucuda ya da öğrencide anlama ortaya çıktığında görevi sona erer. Okuyucunun metni anlayıp anlamadığı kendi başına bir sorundur. Metni anladığımızı ya da anlamadığımızı nasıl anlayabiliriz. Anlama, “tutarlılık” kavramı üzerinde gerçekleşir. Buna göre doğru anlamalar arasındaki tutarlılık anladığımızın, tutarsızlık ise anlamadığımızın göstergesidir.⁸³

Bu durumda yorumcu, kapalılıkları gidererek metni anlaşılır hale getirmeye çalışan kişi olarak belirginlik kazanır. Görevi, anlamanın gerçekleşmesini sağlamaktır. O, metni bizim için de okur ve anlayabileceğimiz dile çevirisini yapar. Bu haliyle ortak bir bilinç, ortak bir kişilik durumundadır. Onda, hem metnin kapalılığını çözebilecek bir dil, tarih ve psikoloji bilgisi, hem de kapalılığı bize, yine bizim dilimizle açıklayabilecek bir ifade etme yeteneği vardır. Bu nedenle, hem metnin dünyasına, hem de anlamak isteyen insanların dünyasına aşinadır. Amacı yabancılığı ortadan kaldırmak ve kapalılığı gidermektir. Bu durumda yorumcu, okuyucuya bir metni tam olarak anlayabilmesi için gerekli olan zemini sağlar, tam anlama için gerekli olan kelime ve kavramları öğretir.⁸⁴ Bir yorumlama etkinliğinde, okuyucunun yoksun olduğu, gereksinim duyduğu bilgi ve kavramlar yer alır. Bu nedenle, yorumcu ile okuyucu arasındaki ilişki, öğretmenle öğrenci arasındaki ilişki gibidir. Yorumcu, bir kişiye, anlayamadığı bir metin karşısında, onu doğru anlayabilmesi için kılavuzluk eder. Yorumda her zaman öğrencinin anlamak için yoksun olduğu bilgi, kavram ve fikirler ön plandadır. Ne var ki her öğrencinin kendine özgü bir yapısı, kavrama ve sezme gücü vardır, bununla diğerlerinden ayrılır. Burada Chladenius öğrenci, yani okuyucu ve dinle-

⁸³ Johann Martin Chladenius. *a.g.e.*, s. 59.

⁸⁴ Johann Martin Chladenius. *a.g.e.*, s. 58.

yici merkezli bir tutum sergiler, öğrencinin anlayış gücünü göz önünde bulundurur ve yorumun. öğrencinin yoksun olduğu bilgileri verecek şekilde kurulması gerektiğini söyler. Artık burada bir kitabın tüm okurlar için uygun ve aydınlatıcı olabilecek bir yorumu yoktur. Her öğrenci, bilgi ve kavrayış yetisi bakımından diğerinden farklı olduğu için, ihtiyaç duyacağı yorum da farklı olacaktır. Öyle ki “neredeyse her insan, bir yoruma ihtiyaç duyar. Burada yorumcunun görevi, öğrenciye metni anlayabilmesi için gerekli olan anlayışı vermek, gerekli bilgi ve uygun kavramları öğretmektir. Bunu uygun bir tarzda yapmalı, yorum ve açıklamaları gerekli anlayışı verecek şekilde geniş ve aydınlatıcı olmalıdır... Kısa açıklamalardan başka bir şey yazmamak anlamlı değildir, yalnız uzun pasajlardan oluşan bir soru yazmak da iyi fikir değildir.” Chladenius’un yaptığı açıklamaları göz önünde tutarsak, yorumun uzun ya da kısalığını, okuyucunun ihtiyacı ve yorumcunun kişisel tercihi belirleyecektir. Yorumcu okuyucunun ihtiyacını ve kendi kişisel tercihini dikkate alarak yorumunu uzun ya da kısa tutabilir. Chladenius, yorumun keyfi olarak uzatılması ya da kısaltılmasına sıcak bakmaz. Uzunluk ya da kısalığın ölçüsü anlamaya yapacağı katkıdır. Keyfi uzatma ve kısaltmalar yararlı değildir. Makul bir yorum uygun ve yeterli (duruma göre uzun, duruma göre kısa) açıklamalardan oluşur.⁸⁵

Kapalı ve açık metinlere bağlı olarak ortaya çıkan iki yorumlama durumundan söz edilebilir: Doğru yorumlama ve yanlış yorumlama. Doğru yorum, bizi metnin anlamının anlaşılmasına daha çok yaklaştıran ve bu yakınlığı sağlayan yorumdur. Algı gücümüzü aşan bir tavır, sözcüklere yanlış anlam vermemize neden olur ve böylece doğru yorum ile yanlış yorum birbirine karıştırır. Buna göre, hatalı yorumu üreten iki tavır vardır: Bunlardan biri algı sınırlarımızın ötesine geçerek metni anlamaya çalışmak, ikincisi ise birincinin doğal sonucu olarak sözcüklere kendi anlamları dışında anlamlar yüklemektir. Ne var ki hatalar genellikle istem dışı bir şekil-

⁸⁵ Johann Martin Chladenius, *a.g.e.*, s. 62.

de olur. Bile bile yanlış yorum yapmak, ancak kasıtlı bir davranış biçimi olabilir. Bununla birlikte, kişi metni yanlış yorumladığının farkına varır da, yine de bu yanlışında ısrar ederse, istemli olarak yanlış yapmış olur. Chladenius, hermeneutiğin, bize anlamı uygun bir şekilde ortaya çıkarmayı, yanlış anlamadan ve yanlış sunumdan kaçınmayı öğreteceğini söyler. Hermeneutiğin bu işlevi, önemli bir katkıdır. Çünkü yanlış anlama ve yanlış yorumlama, dünyadaki pek çok kötülüğe kaynaklık eder. Makul yorum kurallarının yoksunluğu, kötülüklere kaynaklık eden hatalı ve yanlış yorumlara neden olabilir.⁸⁶ Chladenius, yanlış yorumların, yorum ilke ve kurallarının yetersizliğinden, mevcut yorum ilke ve kurallarının da çok genel oldukları için istismara açık olmalarından kaynaklandığını söyler. Eğer yorum konusunda yeterli, uygun, genelin yanında özel ilkeler de olsaydı, yanlış ve keyfi yorumların önüne geçilmiş olurdu. Yorum konusunda konulacak kurallar, her şeyden önce keyfiliklerin önüne geçecek, ölçüt oluşturacak ve doğru yorumların yolunu açacaktır. Chladenius şöyle der: “Pek çok insan, şimdiye değin, yanlış yorumları gerekçelendirebilmek için, kuralları istismar etti. Bunu başarmak oldukça kolaydı, çünkü kuralların birçoğu çok geneldi. Eğer bu genel kurallara daha özelleri de katılabilirse, yanlış yorumlar önemli ölçüde azalacaktır.”⁸⁷

Görüleceği üzere, Chladenius, hermeneutiği, belirli kuralları ve ilkeleri olan bir “yorum sanatı” olarak görür. Belirli kurallar içinde hareket etmesi, hermeneutiğe bir disiplin olma özelliği kazandırır. Yorumcunun görevi, metni kapalı ve karanlık yönlerinden kurtararak anlaşılır kılmaktır. Buradan da anlaşılacağı üzere, Chladenius’a göre hermeneutik, her zaman yardımcı bir disiplin, anlamayı engelleyen durumlarda işlevsel hale gelen bir sanat olarak görev yapar. Bu nedenle “Yorumcunun görevi, eseri tam olarak anladığımızda sona erer” der.⁸⁸

⁸⁶ Johann Martin Chladenius, *a.g.e.*, s. 63.

⁸⁷ Johann Martin Chladenius, *a.g.e.*, s. 64.

⁸⁸ Johann Martin Chladenius, *a.g.e.*, s. 59.

2. Tam Anlama

Chladenius, “Tam anlamanın ne demek olduğunu bilmek önemlidir” der.⁸⁹ Bunu başarmak, tam anlamanın ne olduğunu bilmek, Chladenius’un hermeneutiğinin amacını oluşturur. Ona göre, “Konuştuğumuz veya yazdığımız zaman, hem fikirlerimizi, hem de arzu-larımızı ifade ederiz. Gerçekte biz, sözlü ve yazılı eserlerle, bildiği-miz ve arzuladığımız şeyleri, başka birine açıklamaktan başka bir amaç gütmeyiz.”⁹⁰ Yazılı ve sözlü eserler, genellikle bir niyete (*in-tention*) sahiptirler. Bu niyet, onların, okuyucu ve dinleyici tarafın-dan anlaşılmasını sağlar. Niyetten yoksun oluş, istisnai bir durum-dur ve sözün ancak hileli ve aldatıcı bir şekilde kullanılması duru-munda ortaya çıkar. Normal ve olağan olan şey, yazılı ve sözlü me-tinlerin bir amaca, bir niyete ve bir içeriğe sahip olmalarıdır. Anlama etkinliğinde, yazarın ve okuyanın niyeti gibi iki farklı niyetin gerçek-leşmesi durumu söz konusudur. Yazar, metnini yazarken, bize bazı mesajlar vermeyi, bu şekilde bizde bazı davranış değişiklikleri oluş-turmayı istemiş olabilir. Biz okuyucu olarak bunları kazandığımızda yazarın niyeti gerçekleşmiş olur. Ama bir de okuyucunun niyetinin gerçekleşmesi durumu söz konusudur: Hangi amaçla kitabı okuyor-sa veya konuşmayı dinliyorsa, o amaca ulaştığında niyeti de gerçek-leşmiş olur. Sözgelimi, bazı bilgileri öğrenmek ve bazı davranış bi-çimleri konusunda eğitilmek istiyorsa, bu bilgileri öğrendiğinde ve gerekli davranış değişikliklerini gösterdiğinde, niyeti de gerçekle-şmiş olur. Öte yandan, estetik hoşlanma niyetiyle bir öyküyü okuyor-sa, ama okuduğu bu öyküden amaçladığı estetik hazı alamıyorsa, yazarın niyetini anlamış olsa bile, kendi niyeti gerçekleşmediği için tam anlama gerçekleşmiş sayılmaz. “Bir öykü, okuyucu veya dinle-yiciyi eğlendirmek için de yazılır ve söylenir. Onda zihnimizde can-landırıdığımızda haz duygusuna neden olacak bazı özellikler olmalı-dır. Bu tür bir hikâyeyi okurken veya dinlerken, dikkatimi, bana haz verebilecek ve sonuçta amaçlanan hazı doğuracak durumlar üzerin-

⁸⁹ Johann Martin Chladenius, *a.g.e.*, s. 55.

⁹⁰ Johann Martin Chladenius, *a.g.e.*, s. 60.

de yoğunlaştırırım; böylece kitabı tam olarak anlarım. Bu kategori, amaçladığı hazzı hissedemediği için, metni tam olarak anlayamayacak kişilerin komik hikâyeleri ile doludur.”⁹¹

Chladenius’a göre, “tam anlama” yazarın ve okuyucunun niyetinin birlikte gerçekleşmesi durumudur. Bu ikisinden biri gerçekleşmediği zaman, tam anlama da gerçekleşmiş sayılmaz. Sözgelimi, “Tarihi olaylardan genel düşünceler ve moral dersler elde edilebilir, yazar da gerçekten bunu amaçlamış olabilir. Bütün bir hikâyeyi okumadaki ve dinlemekteki ilgim haz almaya ve hoşça vakit geçirmeye yönelirse, sonuçta amaçladığım bu hazzı tecrübe edersem, kitabı da anlamış olurum.”⁹² Ne var ki bu durumda, okurun niyeti gerçekleşse de, yazarın niyeti gerçekleşmediği için tam anlama ortaya çıkmaz. Tam anlama, bu iki niyetin bir arada ortaya çıkmasıyla gerçekleşir. Bir sözlü veya yazılı eser düşünelim, ruhumuzda bir heyecan oluşturma için sunulmuş veya yazılmış olsun. Bu heyecan bizi neşelendirmek, güldürmek, cesaretlendirmek, hüznlendirmek istemiş olabilir. Ama bazı engeller, kimi zaman, bazı insanlarda bu duyguların uyanmasını ve ortaya çıkmasını engelleyebilir. Bu durumda tam anlamadan söz edemeyiz. Ancak anlamlı bir söylevi dinlerken veya yazıyı okurken, amaçlanan duyguları hissederse, bu durumda söylevi veya yazıyı tam olarak anlar.⁹³ Öte yandan beklenen etki düzeyi gerçekleşmediğinde, anlama da gerçekleşmez. Sözgelimi, “Yaratıcılığından ötürü takdir edilen bir öykü okuyorsak, pek çok kişinin bu öykü tarafından etkilendiğini biliyorsak ve hala onun tarafından etkilenmiyorsak, bu durum, henüz onu anlayamadığımızın göstergesidir. Böyle bir metni tümüyle anlamak, onun tarafından etkilenmemizi ya da en azından onun bazı okuyucu ve dinleyicileri nasıl etkilediğini bilmemizi gerektirir. Bunun sonucu şudur: Bu duyguların hiçbirini hissetmiyorsak, o metni tam olarak anlayamayız.”⁹⁴

⁹¹ Johann Martin Chladenius, *a.g.e.*, s. 55.

⁹² Johann Martin Chladenius, *a.g.e.*, s. 55.

⁹³ Johann Martin Chladenius, *a.g.e.*, s. 56.

⁹⁴ Johann Martin Chladenius, *a.g.e.*, s. 59.

Tam anlama yalnız zihinsel bir süreç olmayıp pratik boyuta da sahiptir. Çünkü “tam anlama”da, yazarın ne söylediğinin anlaşılmasının yanında, “mesaja göre” hareket etme de vardır. Mesajın ne söylediğini anlayan, fakat onun gereğini yerine getirmeyen kişi, önündeki metni tam anlamış sayılmaz. Bu anlamda, “tam anlama”, doğru karar verme ve doğru eylemde bulunma gibi iki boyuta sahiptir. Chladenius, bunu şu şekilde örnekler: “Bir kumandan, çok iyi bir arkadaşından imzasız bir mektup alır. Mektupta bir kalenin aniden baskına uğrayacağını yazar. Bu mektup muhtemelen, kumandanın, kendi kalesinin kastedildiğini, bu nedenle alarm durumunda olması gerektiğini düşünmesine neden olacak, mektubun bir uyarı olarak okunması gerektiğini varsayacaktır. Eğer kumandanda bu düşünce uyanırsa ve ardından daha dikkatli olması gerektiğini hissederse, o zaman mesajı tümüyle anlamış olur.”⁹⁵ Böyle bir durum, verilen emirlerin anlaşılması durumunda da ortaya çıkar: Eğer amirimizin ne istediğini ayrıntılı olarak bilmezsek, bizden ne istediğini anlayamazsak, verilen emir ve görevleri tam olarak yerine getiremeyiz.⁹⁶ Bu tür bir anlamada, emir veren kişinin niyetinin ve isteğinin anlaşılması söz konusudur. Anlama, istek ve niyetin emir verilen tarafından gerçekleştirilmesi durumunda ortaya çıkar. Ne var ki bu emri veren kişinin istek, niyet ve arzusunu anlamak, her zaman kelimelerle ifade edilenin ötesine geçen bir duruma işaret eder. Bu nedenle onu anlamak zordur. Çünkü bu tür bir anlamada, yasaların, buyrukların “özünün” keşfedilmesi ve algılanması, dahası, bu anlamaya göre eylemde bulunulması söz konusudur.

Chladenius, Schleiermacher’de belirgin bir şekilde ortaya çıkacak olan dil merkezli gramatik anlamamanın ilk işaretlerini de verir. Ona göre tam anlama, kelimelerin anlamı tam olarak karşındaki kişiye ulaştırabileceği fikrinden hareket eder. Çünkü iletişim, sözcüklerle, sözcükler üzerinden gerçekleşir. Tam anlama düşüncesi, sözcüklerin bu taşıyıcılığı yapabileceğini varsayar. Sözcükler bir

⁹⁵ Johann Martin Chladenius, *a.g.e.*, s. 55.

⁹⁶ Johann Martin Chladenius, *a.g.e.*, s. 59.

anlam taşıyıcısı olarak konuşmada ve yazıda aynı işlevi görürler. Bu nedenle, yazarı anlamakla konuşanı anlamak, yazıyı anlamakla konuşmayı anlamak aynı türden anlamalardır. Çünkü yazan kişi ile konuşan kişi aynı kurallara sahiptir ve her ikisi de anlamı sözcükler aracılığı ile iletir. Okuyucu ve dinleyici, bu sözcükler vasıtasıyla yazarla ve konuşmacı ile “aynı şeyi düşünmeye” çalışır. Sözcükler, bir fikri, bir duyguyu, bir isteği ileterek okuyucunun yazarla aynı şeyi düşünmesini sağlamaya çalışır. Ne var ki yazarın niyeti ve sözcüklere verdiği anlamla okuyucunun onlardan anladığı anlam her zaman örtüşmeyebilir. Sözler ve yazılar, okuyucu ve dinleyici tarafından farklı şekillerde anlaşılabilir. Metinlerden ve konuşmalardan kastedilmemiş anlamlar türetilabilir. Bir metinden, yazarın aklından bile geçmeyen bir anlam çıkarılabilir. Bir konuşmadan, konuşmacının amacının dışına çıkan anlamlar türetilabilir. Chladenius’a göre, anlamada sahip olduğumuz iki şey, “yazarın kastettiğini anlamak ve konuşmanın veya yazının kendisini kavramak”tır. Burada, yazarın niyeti, kelimelerde ve cümlelerde ortaya çıkan anlam ön plandadır ve okuyucunun onları anlaması söz konusudur. Böylece bir bakıma Schleiermacher’in “gramatik anlama” ve “psikolojik anlama” dediği anlama biçimlerinin ön örneklerine de ulaşmış oluruz.⁹⁷ Chladenius, bu iki anlama biçimine şu şekilde değinir: “Sözlü ya da yazılı bir eser, eğer tam olarak yazarının niyetine ve psikolojinin kurallarına göre, başkaları tarafından anlaşılabilmesi amacıyla üretilmişse, tam olarak anlaşılabilir. Fakat kişi, bu ürünlerden yazarın kastetmediği şeyleri de anlayabilir, ya da muhakeme ederek yazarın kastettiğinden daha fazla bir şey de düşünebilir, bu durumda da anlama tam olarak gerçekleşmez.”⁹⁸ Yazar ve okuyucu, aynı gramer, aynı mantık kurallarına sahiptir. Bu onların birbirlerini anlamalarını sağlar. Yazar ve okuyucu ifadeden aynı şeyi kastediyor ve anlıyorsa tam anlama gerçekleşir.

⁹⁷ Friedrich Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 8-14.

⁹⁸ Johann Martin Chladenius, *a.g.e.*, s. 57.

3. Tam Anlamanın Koşulları

Chladenius, tam anlamanın kimi koşullara bağlı olduğundan söz eder. Örneğin, anlaşılacak konular hakkında önceden bilgi sahibi olmak, anlamayı kolaylaştırabilir. Anlama her şeyden önce dil üzerinden gerçekleşen zihinsel bir süreç olduğu için, dile hâkimiyet esastır. Bundan sonra, yazarın niyetini sezmede psikolojik anlamanın önemine dikkat çeker. “Eğer bazı şeyleri aklımızda tutmazsak, bir kelimeyi, cümleyi, konuşmayı ve yazıyı anlayamayız. Fakat aşınası olduğumuz bir gramer ve dille yazılmış bir kitabı anlamamamız imkânsızdır. Çünkü tam anlama, her şey, her bir sözcük psikolojik kurallara göre hayal edildiğinde ortaya çıkar. Böylece bir yazının ya da konuşmanın tam olarak anlaşılabilmesi için çeşitli kavramların kuşatıcılığına ihtiyaç vardır. Tam anlama için ihtiyaç duyduğumuz bu kavramlardan bazılarının yoksun kalırsak, metni tam olarak anlayamayız.”⁹⁹ Tam anlamanın ortaya çıkabilmesi için, öncelikle yazı dilinin anlaşılması ve konuya ilişkin kavramların öğrenilmesi gerekir. Bu donanımdan yoksun olmak, anlamayı engelleyecektir. Eğer gerekli kavramların bazılarının yoksun olursak, bir konuşmayı ya da kitabı çok az anlayabiliriz. Bu yoksunluk, gündelik hadiseleri gerektiği gibi anlayabilmemizi ve analiz edebilmemizi de engeller.

Dile, konuya ve kavramlara hâkimiyetin yanında, tam anlamanın koşullarından biri de, tekrar tekrar okuma ve okurken kelimelerin olası anlamları üzerinde düşünmedir. Üstünkörü okumalar, tam anlamayı sağlamaz. Bir metni defalarca okumak, içeriği konusunda bilgi sahibi olmak, onun en iyi şekilde anlaşılmasını sağlar. Tam anlamanın yolu, yeniden, yeni baştan okumaktır. Her okumada, metnin biraz daha iyi anlaşılır. “Bir kitabı ne kadar çok okursak o kadar iyi anlarız. Bunu şu şekilde de söyleyebiliriz: kelimeler üzerinde ne kadar çok düşünersek, tam anlamaya o kadar çok yaklaşıyoruz.”¹⁰⁰ Bir metnin anlaşılmamasında üç durum söz konusudur: (1) Bazı paragrafları ve bölümleri anlaya-

⁹⁹ Johann Martin Chladenius, *a.g.e.*, s. 57.

¹⁰⁰ Johann Martin Chladenius, *a.g.e.*, s. 57.

mayız, (2) tüm metni eksik bir şekilde anlarız, (3) bu seçeneklerin her ikisi de olabilir. Yani hem bazı paragrafları ve bölümleri anlayamayız, hem de tüm metni eksik bir şekilde anlarız. Bu durumda öncelikle anlamamanın öğrenilmesi gerekir. Anlamayı öğrenmeyi, Chladenius'un önemli kavramlarından biri olarak görebiliriz. Anlamayı öğrenmek, kişinin daha önce anlayamadığı bir pasajı anlaması, bunun için gerekli olan yeteneği kazanması ve anlama konusunda yeterli hale gelmesidir. Bunun için yorumcunun okuyucuya metni anlayabilmesi için belirli kavramları öğretmesi, belirli bilgileri vermesi, belirli açıklamalarda bulunması, bu şekilde onu anlamaya hazırlıklı hale getirmesidir. Yorumcu, okuyucuya ihtiyaç duyduğu kavramları öğreterek, onu anlama konusunda hazırlıklı ve yetili hale getirir. Bu şekilde anlamayı kılavuzlar, anlamı açık hale getirir. Yorumun oluşturulmasında, öğrencinin ihtiyacı göz önünde bulundurulur. Yorum, kişisel ihtiyaçlara göre yapılır. Bu nedenle anlamadaki kılavuzluk ihtiyacı, kişiden kişiye değişir. Çünkü ihtiyaç duyulan kavramlar değişir. "Bir kitabın tüm okurlar için uygun/geçerli bir yorumu yoktur. Doğrusunu söylemek gerekirse, neredeyse her insan özel bir yoruma ihtiyaç duyar."¹⁰¹

Anlamanın öğrenilmesinde, anlamayı sağlayacak zihinsel koşullara atıf vardır. Anlamayı öğrenmek, aynı zamanda okumayı, dahası yaratıcı bir şekilde okumayı öğrenmektir. Anlamayı öğrenmek, yaratıcı okumanın, yaratıcı anlamamanın koşuludur. Onunla karanlık ve kapalı pasajlar açıklığa kavuşur. "Eğer bir kitabı anlamayı öğrenirsek, onu okumadan önce sahip olmadığımız pek çok düşünce bizde ortaya çıkar. Eğer bu, daha önce anlamadığımız bir pasajı anladığımızdan ötürü meydana geliyorsa, o zaman karanlık ve kapalı bir pasaj daha açık hale gelir ve üretken bir şey olur. Fakat biz belirli pasajları daha iyi anlamayı öğrenirsek, o zaman verimli olmayan pasajlar verimli hale gelir. Sonuçta bizim bir metni anlamayı öğrenmemiz karanlık ve kapalı pasajların açık, verimli olmalarının ise verimli hale gelmesinden ibarettir."¹⁰²

¹⁰¹Johann Martin Chladenius, *a.g.e.*, s. 61.

¹⁰²Johann Martin Chladenius, *a.g.e.*, s. 57.

Anlama konusu olan metinlerde belli bir zaman aralığı bulunabilir. Eski dönemlere ait metinler bu türdendir. Zaman içinde bazı şeyler değişir. Kelimelerin anlamları da değişir. Bu nedenle, zaman aralığından kaynaklanan yabancılığın giderilerek metnin aşına hale getirilmesi gerekir. Chladenius bunu Çiçero'nun konuşmalarıyla örnekler: Çiçero'nun konuşmalarını okuduğumuzu düşünelim: Metin ilk önce anlaşılmaz gelecek. Yeniden okursak bazı cümleler daha anlaşılır hale gelecek. Roma tarihi konusunda uzman bir kişinin yardımı, anlamamamıza büyük katkılar sağlayacaktır. Konuyla ilgili kitaplara başvurmamız da kavrayışımızı güçlendirecektir.¹⁰³ Burada, metinlerin kendi toplumsal, tarihsel, politik ve psikolojik bağlamları içinde okunması ve anlaşılması gerektiği fikri öne çıkar. Bir metni sadece kendine dayanarak anlamaya çalışmak, yeterli bir anlama vermez. Bunun için, metnin içinden çıktığı tarihsel, kültürel ve politik zeminin de bilinmesi gerekir. Bu bilgi, anlamayı kolaylaştıracak ve tam anlamanın ortaya çıkmasına katkı sağlayacaktır. Şu halde tam anlama için bir ön bilgi gerekmektedir. Konu hakkında yeterli ön bilgiden yoksun isek, tam anlama da ortaya çıkmaz. Gerekli bilgileri sağladıktan sonra anlamaya hazır hale gelirim. Bunun yanında, tam anlama, çeşitli okuma düzeylerinden sonra ortaya çıkar. İlk okumada, metin hakkında genel bir kanaate ulaşabilmek için söyle bir göz gezdirilir. Daha sonraki okumalarda metnin anlamına çeşitli düzeylerde nüfuz etmek söz konusudur. Ne kadar çok okursak, metni o kadar güzel anlarız. Bu okuma düzeylerinde, kavramların, bilgilerin, sözcüklerin üzerine düşünme söz konusu olur. Chladenius bunu, “Kelimeler üzerinde ne kadar çok düşünersek, tam anlamaya o kadar çok yaklaşıyoruz” diye ifade eder.

Değerlendirme

Chladenius'un hermeneutik anlayışı, “tam anlama nedir?” sorusuna cevap arama çabasının bir ürünü olarak ortaya çıkar. Ona göre

¹⁰³Johann Martin Chladenius, *a.g.e.*, s. 58.

tam anlama sözlü ve yazılı eserlerin makul yorumudur. Burada yazarın kastettiği anlamı anlama söz konusudur.¹⁰⁴ Buna göre, metinde ve konuşmada okuyucudan bağımsız bir anlam vardır ve okuyucu metni okuyarak, konuşmayı dinleyerek bu anlama ulaşır. Bu durumda, (1) yazarın niyeti, (3) okuyucunun niyeti, (3) kelimelerde ve cümlelerde ortaya çıkan anlam, (4) okuyucunun onları anlaması, bu şekilde yazarın ve okuyucunun niyetinin gerçekleşmesi olmak üzere farklı durumlar söz konusudur. Önce yazar ifadesinde bir anlam, bir niyet ortaya koyar. İkinci aşamada bu anlamın, niyetin anlaşılması söz konusu olur. Bazı durumlarda ifade, yazarın kastettiği anlamla örtüşmeyebilir, yazarın kastettiği anlamı karşılamayabilir, ondan daha fazla bir anlama gelebilir. “Tam anlama”, yazarın niyeti ile okuyucunun ifadeden anladığının örtüşmesi, böylece hem yazarın hem de okuyanın amacının gerçekleşmesi durumunda ortaya çıkar.

Tam anlama, “gereğini yapma”, “makul bir çözüm oluşturma”, “uygulama” gibi pratik boyutları olan bir anlamı da ifade eder.¹⁰⁵ “Ders almak”, “ibret almak”, “talimatı yerine getirmek” de anlamının pratik boyutlu özellikleri arasındadır. Yazarın vermek istediği mesaj, okuyucu tarafından anlaşılırsa, okuyucu da metni okumadaki amacına ulaşırsa, tam anlama gerçekleşmiş olur. Dolayısıyla tam anlamada, okuyucunun ve yazarın amacının örtüşmesi ve her ikisinin de bir arada gerçekleşmesi söz konusudur. Amaçlanan duygu ve düşüncenin ortaya çıkması, talimatın yerine getirilmesi, istenilen hazzın, dersin, öğüdün, mesajın alınması, pratik bir eylem olarak gereğinin yerine getirilmesi söz konusudur. Tam anlama yazarla okuyucunun aynı şeyi düşünmesi durumunda ortaya çıkar. Aynı şeyi düşünme sözcükler üzerinde gerçekleşir. Tam anlama, sözcüklerin yazarın ve okuyucunun kendileriyle aynı şeyi kastetme ve aynı şeyi anlama durumlarında ortaya çıkar. Yazar sözcüklerle bir şey kasteder, okuyucu da yazarın ifadesinden bu anlamı anlar. Bu da tam anlamının bir başka boyutudur. Aynı dil ve gramer kuralları

¹⁰⁴Johann Martin Chladenius, *a.g.e.*, s. 56.

¹⁰⁵Johann Martin Chladenius, *a.g.e.*, s. 55.

içinde yazılmış, oluşturulmuş bir ifadeyi anlamamamız diye bir şey söz konusu olamaz. Chladenius’a göre, gramer ve dil kuralları, anlamayı garanti eder. Bununla birlikte “tam anlama” her durumda ortaya çıkmayabilir. Zira işin bir de psikolojik boyutu vardır. İfade- nin, sözcüklerin ortaya koyduğu anlamın, psikolojik açıdan da anlaşılması gerekir. İfadelerin gramatik ve psikolojik olarak anlaşılması konusundaki görüşleriyle, Chladenius, Schleiermacher’in gramatik ve psikolojik anlama kavramlarını/temalarını önceler. Tam anlama, buradan çıkan sonuca göre bazı kavram ve bilgilere de gereksinim duyar. Bilgi, tam anlamayı sağlar.

Kısaca söylemek gerekirse, Chladenius’un hermeneutiği, geleneksel hermeneutik içinde yer alır. Geleneksel hermeneutiğe göre, normal koşullarda okuduğumuz metni, bir sorunla karşılaşmadan anlamamız gerekir. Anlama süreci, kimi zaman olağan olmayan faktörler, sözelimi anlamdaki kapalılık tarafından engellenir ve kişi anlayamaz. Anlamayı engelleyen faktörleri şu şekilde sıralayabiliriz: Parçaların anlaşılabilmesi, sözcükler üzerine düşünmeme, parça bütün ilişkisinin kurulabilmesi, yetersiz okuma, bilgi eksikliği ve dikkat eksikliği. Chladenius’un anlayışına göre, hermeneutik, anlamamanın, metindeki kapalılık tarafından engellendiği durumlarda işlevsel hale gelir.

Chladenius’un hermeneutiği katkısı, daha çok “genel hermeneutik” ideali etrafında gerçekleşir. Öne çıkardığı “yazarın niyeti”, “okuyucunun niyeti”, “tam anlama”, “anlamamanın psikolojik yönü”, “anlamada parça bütün ilişkisi” gibi konu ve kavramlarla hermeneutiğin gelişim sürecine katkıda bulunmuştur. Hermeneutiği mantıktan ayırarak tarih, şiir, edebiyat gibi alanlarda, sözlü ve yazılı metinleri anlama ve yorumlama sanatı haline getirmeye çalışmıştır. Hermeneutiği insan bilimleri alanında genel bir anlama kuramı olarak temellendirme idealini, anlamaya akılcı bir nitelik kazandırarak ve hermeneutiği mantıktan ayırarak gerçekleştirmeye çalışmıştır. Her ne kadar bu hedefi gerçekleştiremediyse de, bu görüşleri, özellikle Schleiermacher ve Dilthey başta olmak üzere çağdaş hermeneutiğe giden yolda etkili olmuştur. Onu okurken, çağdaş hermeneutiğin pek çok konusuyla karşılaşırız. Chladenius’un hermeneutiği, çağdaş hermeneutiğe giden yolun önemi aşamalarından biridir.

II. Chladenius'un Perspektivizmi

Perspektivizm söz konusu olduğunda hakikatin, değerlerin, yargıların genel geçerliği ve öznelliği gibi konular sorgulama konusu olur. Etik ve epistemolojik çoğulculuk, perspektivizmin doğal sonucudur. Genel geçer tanımlamaların ötesinde kendi bakış açısından kendi yargısına, kendi değerine, kendi açısına, kendi hakikati-ne ulaşmak isteme, perspektivist tutumun ürünü olarak görülebilir. Bu tutumun kökeni Sofistlere kadar geri gider. Sofistlerin en tanınmışlarından olan Protagoras, bireyin olaylar ve hadiseler karşısındaki bakışını şu şekilde merkezileştirir: “Her şeyin ölçüsü insandır, hem de tek insan. Her bir şey bana nasıl görünürse benim için öyledir, sana nasıl görünürse senin için de öyle. Üşüyen için rüzgâr soğuk, üşümeyen için değildir.”¹⁰⁶ Kişinin bakış açısını, içinde bulunduğu konumu merkezileştiren bu tutum, perspektivizmin tarih içindeki açık ifadesini, esasını oluşturur.

Bu konuda öne çıkan isimlerden bir başkası, çağdaş düşünceye etkisi tartışmasız olan Friedrich Nietzsche'dir. Nietzsche'nin bilimsel, ahlaksal, toplumsal, felsefi bütün değerleri yeniden değerlendirme girişimi, perspektivizm şeklinde ortaya çıkar. *Ahlakın Soykütüğü*'nde geçen şu ifadeler, onun perspektivizminin özünü yansıtır: “Yalnızca belli bir açıdan görme vardır, yalnızca belli bir açıdan ‘bilme’; bir şeyin üzerine ne denli etkili konuşmamıza izin verilirse, o denli çok gözlere, farklı gözlere gerek vardır...”¹⁰⁷

Tarih Kitaplarının Yorumu ve Perspektivizm

Friedrich Nietzsche'den yaklaşık 130 yıl kadar önce yaşayan Johann Martin Chladenius'un hermeneutik, tarih ve felsefe konularında ortaya koyduğu görüşlerde de bir perspektivizm olduğu rahatlıkla görülebilir. Yalnız Nietzsche'nin perspektivizmi ile Chladeni-

¹⁰⁶Platon, *Theaitetos*, çev. Macit Gökberk, MEB Yayınları, İstanbul, 1990, s. 29-31.

¹⁰⁷Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, Ara Yayınları, İstanbul, 1990, s. 114.

us'un perspektivizmi farklılık gösterir. Nietzsche'de sert ve bireyi kuşatan çevreyi yoksayan, yadsıyan bir tutum vardır. Kişi bu çevrenin dışına çıkarak kendisine özgü olanı yaratmak adına bir bakış açısı geliştirir. Chladenius'ta bu radikal tutum yoktur, aksine kişiyi hep kendi bağlam ve çevresi içinde düşünür. Tarih, kültür ve eğitim kavramları bu çevreyi ifade eder. Nietzsche'nin perspektivizmi ise yalnız yakın çevreyi değil, tüm moral dünyayı karşısına alır ve bir başkaldırı, bir meydan okuma şeklinde ortaya çıkar.

Tarih Kitaplarının Yorumu Üzerine'deki aforizmalarında Chladenius'un perspektivizm anlayışı belirgin bir şekilde açığa çıkar. Buna göre, olup biten ve geçmişte kalan hadiseler, gelecek nesiller için tarih kitaplarında kayıt altına alınır. Dünyada olup biten bu hadiselerin hem fiziksel, hem de ahlaksal bir doğası vardır. İlki bedensel (*body*) değişmelere atıfta bulunur ve genel olarak duyular tarafından algılanır, diğeri ise tümüyle insan iradesinde ve anlayış yetisinde ortaya çıkar. Birincinin doğası yeterince iyi bilinir, fakat ahlaki hadiseler için aynı şey söylenemez, onlar daha fazla açıklamaya ihtiyaç duyarlar. Bu kategori, resmi görevleri, unvanları, hakları, haksızlıkları, imtiyazları ihtiva eder; bütün bunlar insan iradesi tarafından meydana gelir ve tekrar ortadan kaldırılır. Bu iradi boyut, ona ahlaksal bir nitelik kazandırır.

Tarih, olup biten hadiselerin değerlendirilmesidir. Bu değerlendirme süreci, bir perspektif içinde olur ve "perspektif" kavramı, Gadamer'in hermeneutiğinde öne çıkan "önyargı" ve "hermeneutik daire" kavramlarını önceler. Bu kavramın temelinde kişinin algılarını, yargılarını yönlendiren tecrübeleri, yaşantıları, kişisel gözlem ve deneyimleri vardır. Kişi, "Bir hadise hakkında doğruları konuşmak isterse, algıladığından farklı bir değerlendirmede bulunamaz. Bu nedenle yazarın hadiseye ilişkin değerlendirmesiyle doğrudan olay hakkındaki fikrine ulaşırız, ama bizim olayı algılayışımız dolaylı olarak hem değerlendirmeden, hem de bizzat hadiseden çıkar-sadığımız sonuçlar tarafından şekillenir. Eğer bir hadisenin değişimini tam olarak not alırsak, bir yargıdan başka bir şey oluşturma-

yız; böylelikle esas itibarıyla tek ve aynı olan tarih salt hükümlerden (sezgisel ve çıkarımsal hükümler) ve önermelerden oluşur.”¹⁰⁸

Chladenius, açıkça bir perspektivizm ortaya koyar. Perspektivizm demek, kişi merkezilik demektir. Burada bir izafilik durumu kendiliğinden ortaya çıkar. Her bir bakış, kendi açısından olaya tanıklık ettiği için, olay bu açıdan ifade bulacak ve anlam kazanacaktır. “Farklı insanlar dünyada mutluluğu farklı şekillerde algırlar. Bu nedenle çok sayıda insan bir olayı tasvir ederse, her biri kendi açısından olaya bakar.”¹⁰⁹ Chladenius, bu farklılığın nedenini, kişinin bedensel ve ruhsal (tinsel) olarak içinde bulunduğu konuma bağlar. Kişinin içinde yer aldığı fiziksel ve tinsel konum, onun anlamasını, değerlendirmesini, bakışını ve görüşünü belirler. Bu durumda kişinin içinde bulunduğu perspektif, Gadamer’in bir kavramı ile söylersek, onun “hermeneutik daire”sini (*hermeneutic circle*), anlama ve algılama koşullarını oluşturur. Bedenin yeri ve pozisyonu, kişinin algılama ve yorumlama durumunda, bir konum, bir bakış açısı sunar. Bunun yanında öznenin nesne ile olan ilişkisi, nesne ile özne arasındaki ilişkinin mahiyeti, algıdaki seçicilik, bütün bunlar Chladenius’a göre bakış açıları arasındaki farklılaşmayı oluşturur.

Doğruluk ve yanlışlık durumu, perspektizvizimde öncelikli olarak gündeme gelen konular arasındadır. Farklı bakış açıları, doğal olarak kendi doğrularına sahip olacaktır. Oysa birbiriyle çelişen seçeneklerden ikisi de aynı anda doğru olamayacağına göre, doğruluk ya da hakikat sorunu nasıl çözülecektir? Her bir nesne için yalnız tek bir temsil olabilir, eğer farklı tasvirler varsa, bu durumda onlardan bir tanesi tümüyle doğru, diğeri ise tümüyle yanlış olması gerekir. Chladenius, perspektivist tutumda, doğru ya da yanlış kavramlarının uygun düşmeyeceğinin farkındadır. Doğru ya da yanlış değil,

¹⁰⁸Johann Martin Chladenius, “Introduction to the Correct Interpretation of Reasonable Discourses and Writings (On the Interpretation of Historical Books and Accounts)”. (In Kurt Mueller – Vollmer (ed.) *The Hermeneutics Reader*), Basil Blackwell Publishing, 1986, s. 64-65.

¹⁰⁹Johann Martin Chladenius, *a.g.e.*, s. 65.

konuyu şu ya da bu yönüyle gören bakış açıları vardır. Chladenius, farklı bakış açıları arasında doğru ve yanlış arama tavrının uygun bir tavır olamadığını belirtir, böyle bir tutumun genel hakikatlere ve ruhumuzun yetkin algılarına uygun düşmeyeceğini belirtir: “Düşünün ki bir savaşta üç seyirci var: Biri ordunun sağ cenahına, diğeri sol cenahına yakın bir tepenin, üçüncüsü ise aynı orduyu muharebenin gerisinden gözlüyor. Eğer bu üç gözlemci, muharebe esnasında olup bitenleri yazıya geçirecek olsa, tasvirlerin hiç biri diğerleriyle uyum içinde olmayacaktır. Sağ cenaha yakın duran birinci kişi, kendi cenahının çok güç duruma düştüğünü ve birkaçının mevziiyi terk ettiğini söyleyecek, sol cenaha yakın konumdaki gözlemciye göre gelişmeyen çeşitli olayları anlatmaya devam edecektir. İki kişiden her biri, ötekinin tanıklık etmeyeceği bazı şeylerin olup bittiğini iddia edecektir. Çünkü ufak tefek değişiklikler ve asker bölüklerinin hareketleri, bir mesafeden diğerine tümüyle farklı görünecektir. Gözlemcilerden ilk ikisi arasındaki ihtilaf, orduyu arkadan gözlemleyen üçüncü kişi tarafından çözüme kavuşturulabilir ya da tartışmaya diğerlerinin kabul etmeyeceği yeni ihtilaf konuları katabilir.” Chladenius’a göre, anlatılan bu öykü, bütün bir tarihin öyküsüdür. Tarihi algılama biçimleri de, öznenin fiziksel ve tinsel koşuluna, hermeneutik çemberine göre farklılık gösterecektir. Sözelimi, “Bir isyan, krala bağlı bir kişi tarafından bir şekilde algılanır, bir isyankâr tarafından farklı bir şekilde; bir yabancı ya da mahkemenin biri tarafından farklı farklı bir şekilde algılanır. Bütün bu algılama biçimleri, olay hakkında makul olandan başka bir şey bilmeseler bile bir vatanıştan bir çiftçiye olayın algılanışı değişecektir.”¹¹⁰

Chladenius’a göre, bakış açısı (*viewpoint*) ruh, beden ve bir hadiseyi şu ya da bu şekilde görmemize neden olan insan bütünlüğü tarafından idare edilen koşullara atıfta bulunur. “Gözlerimizin konusu –ve özellikle algı nesnesine olan uzaklığı- başka türlü değil de belli bir şekilde algılamamıza neden olur. Burada sonuçta bizim

¹¹⁰Johann Martin Chladenius, *a.g.e.*, s. 66.

bir şeyi bütün algılarımızda belli bir tarzda niçin öyle değil de başka bir şekilde bilmediğimizden nedeni vardır.”¹¹¹ Uzaklık ve yakınlığı, yalnızca fiziksel bir mesafe olarak düşünmek yanıltıcı olabilir. Onda öznenin nesneye olan psikolojik yakınlığı da vardır. Uzaklık ve yakınlığı yabancılığı giderecek bir tür aşinalık olarak da anlayabiliriz. Bakış açısı, bir tutumun, bir eylemin, bir fikrin ve kararın temelini oluşturur. Bir başka deyişle yalnız kuramsal değil, pratik boyut da taşır. “Örneğin bir kralın farklı yerlere tayin ettiği idarecilerin kendisine rapor ettiklerinden başka, uzak eyaletlerde olup biten olaylar hakkında hiçbir fikri yoktur. Bu raporlar kralı eyaletlerdeki duruma ilişkin doğru, yanlış, özenle hazırlanmış, tam ya da yalnızca üstünkörü bilgilendirme işlevi görürler. Uzak eyaletlerde ne olup bittiğine dair kralın bilgisine temel teşkil edecek raporlar büyük bir amirin bakış açısına göre hazırlanacaktır.”¹¹²

Bakış açıları değiştiğinde, değerlendirmeler, yargılar, doğrular ve yanlışlar da değişecektir. Yargı, düşünce birliğinin temelinde, kişilerin fiziksel, ruhsal durumları, tarihsel, toplumsal, siyasi ve ekonomik konumları, inanış ve algılayış biçimleri vardır. Dolayısıyla, her bakış açısı, bir birikim ve donanım içinde bulunur, bu birikim ve donanımın kendisidir. Hiç kimse çıplak gözle bakmaz. Baktığımızı ve gördüğümüzü belirli bir “anlam” içinde algılamamızın temelinde, sahip olduğumuz konum, birikim ve donanım vardır. Anlama, bir birikimin ürünüdür ve herkes kendi donanımı içinden bakar. Bundan “bir hadiseyi farklı bakış açılarından gören insanların farklı kanılara sahip olması gerektiğini de çıkarabiliriz, aynı bakış açısıyla bakanların ise o hadise hakkında aynı düşüncelere sahip olması gerektiği sonucuna varabiliriz. Gerçi ‘bir ve aynı’ ifadesinin ‘tam anlamıyla aynı’ anlamına gelmeyebileceğinin bilinmesi gerek, çünkü iki insan için bir şeyi tek ve aynı şey olarak idrak etmek imkânsızdır. Bu fazla olmayan farklar onların bakış açılarında bir çeşitlilik ortaya çıkaran beden, zihin ve insan bütünlüğünün koşullarında

¹¹¹ Johann Martin Chladenius, *a.g.e.*, s. 66.

¹¹² Johann Martin Chladenius, *a.g.e.*, s. 66.

bulunabilir. Ünlü deyiş: *quot capita, tot sensus* (ne kadar kafa, o kadar görüş) ile saptanmış olan iki insanın hadiselerin bir ve aynı algısına sahip olamayacakları uzun zamandır biliniyor.”¹¹³

Chladenius, bakış açısı derken, anlamının içinde şekil aldığı koşullara dikkat çeker. Bu koşullar kişiden kişiye, çevreden çevreye, kültürden kültüre, konumdan konuma değişir, farklılaşır. Bu anlamda perspektif, kişinin hadiseye bakışının zeminini teşkil edecek bir mevcudiyeti dile getirir. Bu mevcudiyeti oluşturan şey, kişinin kendi varlığından, varlık bütünlüğünden (bedensel, zihinsel ve ruhsal yapısından) geldiği gibi, bütün bunlarla birlikte insanı bir bütün olarak sarıp sarmalayan tarihsel ve kültürel koşulları da ifade eder. Farklılaşan olaylar değil, olaylar hakkındaki yorumlardır. Kişinin, bir hadise hakkındaki görüşü, kendi fikri ve yorumudur, ama asla olayın kendisi değildir. Bu nedenle olaylar, hadiseler etrafında öyküler, anlatılar vardır. Bu anlatılar, anlatanın konumuna ve bakış açısına göre şekil alır. Bu nedenle onun farklı bakış açılarından bir ve aynı şekilde kavranacağını düşünmek boşunadır. Ancak, hadiseler, özellikle tarihsel olaylar bize her zaman yorumlarla, belli bakış açılarından ulaştığından, burada kesin, değişmez bir yorum aramak yanlış olacaktır. Hadisenin her zaman bir ve aynı şekilde kavranabileceğini düşünmek doğru değildir. Kişi farklılığa dikkat etmelidir, özellikle de olayın yorumuyla ilgilendiği zaman. Böylece ortaya farklı yorum ve anlamlar çıkar: Hadise bir ve aynıdır, fakat onun kavramı, yorumu farklı ve pek çoktur. Burada çelişki hadisede değildir, aynı hadisenin farklı kavram ve yorumlarla ortaya konulmasıdır. Bu durumda Chladenius, yorumların ve kavramaların dışında, yorum ve kavramlardan bağımsız bir anlamın olduğuna ve bu anlam etrafındaki farklı bakış açılarından farklı anlamaların doğduğuna dikkat çeker.¹¹⁴

Chladenius, anlatım ve yorumlarda “gerçek” ve “kurgu” olmak üzere bir ayrıma gider. Kurgu (*fiction*) gerçekleşmemiş hadiselerin

¹¹³Johann Martin Chladenius, *a.g.e.*, s. 67.

¹¹⁴Johann Martin Chladenius, *a.g.e.*, s. 69.

sunumudur. Tanık olduğumuz hadiseler, başka bakış açılarından bize ulaştığında, uydurma ve kurgu gibi gelir. İnanılmazlığı ortaya çıkaran bir başka durum, hikâyenin ihtimal dahilinde olmayan bir bakış açısından anlatılmasıdır. Bu durumda, hikâyenin bir kurgu ve uydurma olduğu hissi uyanacaktır; hikâye “inanılmazlığından ötürü bize bir kurgu olarak görünebilir.”¹¹⁵ Chladenius, tarihte, kurgusal uydurma hikâyeciliğin yerine, inandırıcı ve ikna edici bir anlatım tarzının benimsenmesi gerektiğini söyler. Asılsız, gerçek dışı, kurgusal hikâyelerin değil, gerçeğin, gerçek hadiselerin anlatılması gerekir. Ne var ki her anlatım bir bakış açısından gerçekleştiğine ve her bakış açısı da yalnız kendi görüşünü yansıttığına göre, anlatının diğer anlatılarla örtüşmesi gerekmez; zira onlar da kendi bakış açılarından anlatacaklardır gözlemlerini. Burada inandırıcılık ve ikna edicilik durumu, anlatının gerçeğe dayanmasında, kurgu olmamasında ortaya çıkar. Ama “gerçeğin” ne olduğu sorusu, bakış açılarının çoğulluğu içinde kolay kolay cevaplandırılabilir bir soru değildir.

Aristoteles, *Poetika*’da, anlatılan öykünün imkânsız değil, olasılık dahilinde olması gerektiğinden söz eder. Bir başka ifade ile anlatıma konu olan olay, olanaklılık ve zorunluluk durumları içinde “olabilir” olanı ifade etmeli, hiçbir zaman insanın anlama ve algılayma yetisini zorlayacak şekilde imkânsız olanı anlatmamalıdır. Olabilir olan, aynı zamanda “inanılır” olandır.¹¹⁶ Chladenius, olayın ikna ediciliğini, güvenilirliğini, onun olası oluşuna bağlar. “Tarih, okuyucular veya dinleyiciler kendisine inansın diye yazılır ya da anlatılır. Eğer olay kendi içinde mümkün ve anlatıcı güvenilir ise, o zaman burada ona inanmamak için bir neden kalmaz. Ama olay imkânsız, çelişkili ve inanılmaz görüldüğü için de inanmak istemeyiz. Bu durumda böyle değerlendirmeler yoruma ihtiyaç duyarlar. Değerlendirmenin mümkün olmayan çelişkili ve inanılmaz olan yönlerini çıkarmak ya da öğrencisini artık bu özelliklerin kendisine görülmediği bir değerlendirme durumuna yerleştirmek, yorumcunun so-

¹¹⁵Johann Martin Chladenius, *a.g.e.*, s. 68.

¹¹⁶Aristoteles, *Poetika*, 31, 82.

rumluluğundadır. Bir yorumcunun pratik olarak bunu nasıl başara-
bileceğini görmemiz gerekir.”¹¹⁷ Chladenius’un olayın, öykünün
“ikna ediciliği”, “inandırıcılığı” konusunda ortaya koyduğu görüş-
ler, Aristoteles’in görüşleriyle uyuşur. Bununla birlikte, kimi zaman
tarihte ortaya çıkan inanılmaz olay ve hadiseler karşısında ikna ol-
muş, inanmış gibi görünürüz. Bunun nedeni, “ondaki çelişik ve ina-
nılmaz öğeleri bulduğumuzu düşünmemizdir. Böyle değerlendirmeye-
lere, bu öğeler kendisinden uzaklaştırmadıkça inanmakta her zaman
zorluk hissederiz.” Böylece olayı makul kılarız.¹¹⁸

Chladenius, tarihsel hadiselerin bu durumuyla (inandırıcılık bo-
yutuyla) hermeneutiği ilişkilendirir. Bu durumda yorumcu, yorum-
lamak istediği metni, her iki açıdan da, hem onu inanılmaz bulan
kişinin, hem de onu yazan kişinin perspektifinden bakarak hayal et-
melidir. “Buradaki ilğimiz yine de başlangıçta tümüyle anlayama-
dığımız bir değerlendirmeyi anlamak ve ona niçin inandığımızı öğ-
renmek olmalıdır.”¹¹⁹ Bununla birlikte, her yorum, her yargı, her
değerlendirme belirli koşullara sahiptir. “Perspektif” kavramı bile,
kendi başına bu koşullara, anlamanın, bilmenin ve yorumlamanın
koşullarına işaret eder. Bu koşulları, anlamanın ve yorumlamanın
kurallarını, başkalarına verebiliriz, özellikle de inanılmaz kategori-
sinde iş yapanlara. “Kişi, nerede bir hadise cereyan etse zamana ve
mekâna ilişkin tüm ayrıntıları araştırmalıdır. Bundan sonra bu şe-
kilde, meseleyi tümüyle anlaşılabilir ve makul hale getirecek bilgi-
lere ulaşılabilir.” “Eğer bir yorumcu apaçık çelişkili ve inanılmaz
bir değerlendirmeyi belirlenmiş yöntemlere göre yorumlayamazsa
ya da bazı nedenlerle önemli ayrıntıları öğrencileri için açık hale
getiremezse, o zaman içinde makul ve inanılır görünmeyecek hadi-
selerin yer aldığı değerlendirmeler eğer kendisine açık bir şekilde
doğru görünüyorsa, öğrencilerine veya okuyucularına onu o şekil-
de kabul etmelerini teklif edebilir. Hatta tarih öğrencisine, saçma

¹¹⁷Johann Martin Chladenius. *a.g.e.*, s. 69.

¹¹⁸Johann Martin Chladenius. *a.g.e.*, s. 69.

¹¹⁹Johann Martin Chladenius. *a.g.e.*, s. 69.

ve diğer hakikatlerle çelişik görüldüğü için değerlendirmeden kuşku duymaktansa tarih yazarının dürüstlüğüne ve anlayışına güvenmeyi telkin etmelidir.”¹²⁰

Chladenius, aynı tarihsel konuları işleyen çalışma ve değerlendirmelere “paralel tarihler” adını verir. Bu çalışmalar arasında pek çok benzerlikler yer alabilir. Aynı zamanda keşfedilmesi gereken pek çok paralel tarih çalışması da vardır. Olaylar aynı neden ve sonuçları doğuruyorsa, paralel tarihe örneklik edebilir. Yorumcu, yazarlar ve metinler arasındaki çelişkileri gidererek okuyucu ve öğrenci için metni makul hale getirir. Bu yorumcunun görevidir. “Bir yorumcu öğrenciye artık bir çelişki bırakamayacağı bir tarzda bir değerlendirme sunmakla çelişik öğretileri uzlaştırmalıdır.”¹²¹ Ayrıntılı bilgi toplama, titiz okuma da metin üzerindeki çelişkileri gidererek makul bir yoruma ulaşabilmesi konusunda okuyucuya yardımcı olur. Çelişkili, anlaşılmaz ve saçma gibi görünen konular, bilgi eksikliğimizden veya başka metinleri kesin doğru olarak kabul etmemizden kaynaklanabilir. Eğer birey kendi yorumuna ulaşmak isterse zıt yazarların her birinin zamanını, yerini, hikâyedeki karakterlerin dikkatlice altını çizmelidir. Bütün detayları toplamalı ve net bir çıkarım yapmalıdır, çünkü biz bilmemiz gereken detayları sık sık atlarız. Böyle olması durumunda bile çabamızın garantisini veremeyiz. Başka yerde konu ile ilgili daha fazla detay yoksa kesin olamayan bir yorum bulmak imkânsız olacaktır.” Ayrıntıları bilmek, metnin makul anlaşılmasına katkı sağlayabilir. Aynı şekilde titiz okuma da anlamayı kolaylaştıracaktır.¹²²

Değerlendirme

Farklı bakış açıları; farklı anlamalar, farklı yorumlar, farklı düşünceler demektir. Farklı pratikler, farklı tutumlar, farklı yaşam bi-

¹²⁰Johann Martin Chladenius, *a.g.e.*, s. 70.

¹²¹Johann Martin Chladenius, *a.g.e.*, s. 70.

¹²²Johann Martin Chladenius, *a.g.e.*, s. 71.

çimleri demektir. Peki, perspektivizmin sonucu nedir? Farklı açılardan bakan ve gören insanların toplumu nasıl bir toplumdur? Bu sorunun cevabını, Chladenius'un sözlerinden ve imalarından hareketle bulmaya çalışabiliriz: Bir toplum içinde yaşarken kendi bakış açımıla başkalarının bakış açısı arasında bir denge ve uyum aranır. Bu dengeyi kuramadığımda, ya başkalarının bakış açısı içinde yok olurum, ya da kendi bakış açımı onlara dikte ederim. Farklı bakış açılarında, Chladenius'un da belirttiği gibi tahmin bile edemeyeceğimiz yorumlar, değerlendirmeler, zenginlikler vardır.¹²³ Farklı bakış açılarının bir araya gelmesi, farklı dünyaların, farklı beklentilerin, farklı anlayışların, farklı renklerin, farklı anlam ve yorumların bir araya gelmesidir. Bu bir araya gelmeden, bakış açılarında iki tutum oluşacaktır: Ya insani bir tutumla birbirleriyle zenginleşecekler ya da birbirlerini yok edeceklerdir. Bu bir araya gelme, her zaman için insanların bir arada başı içinde yaşayabilmelerini bir sorun olarak ortaya çıkarır. Amaçlar ve niyetler arasındaki farklılaşmaların, insanların bir arada yaşamalarını zorlaştıracığı ya da kolaylaştıracığı açıktır. Farklı bakış açıları, bizim için bir "karşılaşma"dır. Bu bakış açılarında tanımadığımız, bilmediğimiz, haberdar olmadığımız durum, yaşantı ve görüntülerle karşılaşırız. Bunlar umulmadık ve alışılmadık durumlar da olabilir. Övgüye değer ya da kınanılabilir durumlar da olabilir. Onlarla karşılaşmak bizde bir heyecan, sevinç ya da tiksinti uyandırabilir. İşte bu karşılaşmalardan çatışmalar, dostluklar, sevgi ve nefretler doğar. Onların bir diğerini yok edecek şekilde egemenlik oluşturması, çatışmanın kaynağını oluşturur. Bu bağlamda söylenebilecek bir başka söz Aşık Veysel'e aittir ve o da şudur: *"Kim okurdu kim yazardı/ Bu düşümü kim çözerdi/ Koyun kurt ile gezerdi/ Fikir başka başka olmasa."*

¹²³Johann Martin Chladenius, *a.g.e.*, s. 67.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SCHLEIERMACHER'IN GENEL HERMENEUTİĞİ

Giriş

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher 1768–1834 yılları arasında yaşamış Alman ilahiyatçısı, filozofu ve eğitimcisidir. Çağdaş Protestan ilahiyatının kurucusudur. Klasik filologdur. Filoloji konusunda en iyi bilinen çalışması, Platon üzerinde yaptığı çalışmadır. Platon'un diyaloglarını Almancaya çevirmiş, onları, giriş yazıları ve açıklayıcı notlarla birlikte yayınlamıştır. Schleiermacher, daha çok hermeneutik üzerindeki görüşleri ve çağdaş hermeneutiğe olan katkıları ile tanınır. Görüşlerini ilkin aforizmalar şeklinde yazmış daha sonra bu görüşlerini ayrıntılandırmıştır. 1810–1834 yılları arasında Berlin Üniversitesinde Protestan teolojisi kürsüsünde görev yapmış ve hermeneutik konusunda dersler vermiştir. Ölümünden sonra, 1838 yılında, öğrencisi F. Lücke, hermeneutik konusundaki görüşlerinin özünü yansıtan ve 1819'dan sonraki çalışmalarını ihtiva eden *Hermeneutik ve Eleştiri (Hermeneutik und Kritik)* adlı kitabını yayınlamıştır.

Schleiermacher'ın hermeneutik anlayışı, “genel hermeneutik” olarak adlandırılır. Schleiermacher bu başlık altında anılan çabasıyla hermeneutiği, özel hermeneutikler olarak değil, insani ifadeleri anlamının bilimi ve sanatı olarak temellendirmeye çalışmıştır. Bu

şekilde Chladenius'un başlattığı ve tam olarak geliştiremediği hermeneutik anlayışı geliştirmiş ve Dilthey'in yöntembilimsel hermeneutiğine doğru evrimini sağlamıştır. Bu evrimin temelinde hermeneutiği salt dinsel metinleri anlama çabası olmaktan çıkaran tutum yer alır. Bu tutum Chladenius'ta açık ifadesine kavuşur. Buna göre hermeneutik şiir, tarih ve filoloji gibi alanlarda bir anlama ve yorumlama kuramı olarak işlev görür. Schleiermacher, Chladenius'un bu tutumunu geliştirir ve giderek sistematik bir yapıya bürünmesini sağlar. Bu tutum Dilthey'in yöntembilimsel hermeneutiğinde en yetkin ifadesine kavuşur.

1. Anlamanın Bir Sorun Olarak Ortaya Çıkışı

Schleiermacher'e kadar hermeneutik, "teolojik hermeneutik", "filolojik hermeneutik" ve "hukuk hermeneutiği" gibi özel türleri olan bir disiplin, bir anlama ve yorumlama kuramı olarak ele alınıyordu. Anlama, zaten kendiliğinden ortaya çıkan normal bir süreç olarak görüldüğünden, hermeneutik faaliyet, yalnız metnin veya konuşmanın kapalılık durumunda yardımına gereksinim duyulan bir anlama ve yorumlama kuramı olarak işlev görmekteydi. Anlama, hermeneutik gelenek içinde ilk defa Schleiermacher'le birlikte bir sorun haline gelmeye başlamıştır. O, anlamayı kendiliğinden gerçekleşen olağan bir durum olarak görmez. Normal olan anlama değil, anlamamadır. Bu nedenle, hermeneutik, sürekli yardımına gereksinim duyulan bir anlama sanatı ve bilimidir. Schleiermacher, bu bilimin/sanatın işlevsel hale gelebilmesi için kurallar koymaya çalışır. 1809-1810 kışında yazdığı "Genel Hermeneutik" in girişinde şöyle der: "Hermeneutik, söylemin anlaşılabilmesi durumuna dayanır: geniş anlamda, ana dildeki ve gündelik yaşamdaki yanlış anlamayı ihtiva eder." Hermeneutiğe olan ihtiyaç, daha anlama isteğinin kendisiyle birlikte ortaya çıkar.¹²⁴ Buna göre, anlayamama, anlama isteğini önceler.

¹²⁴Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings* (Trans. And Ed. Andrew Bowie). Cambridge University Press. Cambridge. 1998, s. 228.

Schleiermacher, “anlama zorluğundan”, “anlamama” ve “yanlış anlama” durumlarından söz eder. Önündeki sorun anlama, dahası “doğru anlama”dır.¹²⁵ Peki, anlayamama ya da yanlış anlama durumu nereden kaynaklanır? Schleiermacher, bu konuda Chladenius gibi düşünür: Anlamamanın nedeni öznedeki kavrama ve birikim yetersizliği ile anlamdaki belirsizliktir. “Anlamama, kısmen anlamı yakalayamamaktan, kısmen de içeriğin bulanıklığından kaynaklanır.”¹²⁶ Örtük ifade, örtük amaç, söylenenin ötesine geçen amaç, bütün bunlar, anlamının engellenmesine neden olur. Hermeneutik işleyiş, genellikle “örtük hedefleri” olan insanlarla ve söylemlerle ortaya çıkar.¹²⁷

Filolojik çalışmalarda hermeneutiğin yardıma çağırıldığı en önemli konulardan biri, yabancı veya eski bir metni, aradaki mesafeye karşı yaşayan dilde anlaşılır kılmaktır. Anlamanın ve yorumlamanın bu anlamı kapsamında, hermeneutik, Schleiermacher’e kadar da uygulanmaktaydı. Ona göre zorluk, geleneksel hermeneutikte anlaşıldığı üzere, yalnız arada belirli bir zamansal, dilsel ve kültürel mesafenin bulunduğu eski metinleri anlamada veya bir anlam kapalılığı durumunda değil, gündelik yaşamda, insanlar arasındaki sıradan konuşmalarda ve yazışmalarda bile yaşanır. Bu nedenle anlayamama durumu, klasik hermeneutikteki anlamamanın yerini alır ve anlama, belirli süreçlerden geçerek ortaya çıkar. Bir anlama sanatı olarak hermeneutikten söz edilecekse öncelikle anlamamanın kendiliğinden ve rastlantısal olarak gerçekleşen bir durum olmadığının, aksine bir sanat ve bilim yardımı ile ortaya çıkabileceğinin kabul edilmesi gerekir. Schleiermacher, anlamayı değil, anlayamamayı normal bir durum olarak gördükten sonra, hermeneutiği genel bir anlama sanatı ve bilimi olarak temellendirmeye çalışır.

2. Bir Anlama Sanatı Olarak Genel Hermeneutik

Schleiermacher, özel hermeneutiklerin (teolojik hermeneutik, hukuk hermeneutiği, filolojik hermeneutik) eksikliğine ve yetersiz-

¹²⁵Friedrich Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 3.

¹²⁶Friedrich Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 227.

¹²⁷Friedrich Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 228.

liğine dikkat çekerek konuya giriş yapar. Hermeneutik bu haliyle bilimsel bir nitelik kazanmamıştır. Özel hermeneutikler, hem tür, hem de dil bakımından, hiçbir bilimsel talebi karşılamayan gözlemler toplamı durumundadır. Konuya ilişkin kurallar olmadan, özel durumların alışkanlıklarına dayanarak anlamayı başarmak, pürüzlü bir süreçtir.¹²⁸ Bu eksik ve tesadüfî sürecin eleştirisi sonucunda da, bir genel hermeneutiğe olan ihtiyacın vurgulanması söz konusu olur. Özel hermeneutikler, anlamının genel yasalarından yoksun bir deneyimler toplamı olarak görülünce, anlamayı bir sistem ve bilim haline getirecek bu hermeneutik biçimine duyulan ihtiyaç belirgin hale gelir. “Schleiermacher, dini metinlerin yorum ilkeleri ile seküler metinlerin yorum ilkeleri arasında hiçbir farkın olmaması gerektiğini sürekli vurgular. Bu nedenle *Hermeneutik ve Eleştiri* kendisinden önceki hermeneutik ve felsefe geleneğine karşı bir başkaldırıdır.”¹²⁹ Gerçi Hermeneutiğin, yalnız kutsal metinlerin yorumu olmaktan çıkarılıp, tüm insan ifadelerinin yorumu haline getirilmesi konusunda Schleiermacher’den önce de düşünceler öne sürülmüştür. Sözgelimi, Johann Conrad Dannhauer, 1630 yılında yayınlanan *İyi Yorumcu Fikri (Idea boni Interpretes)* adlı kitabında, genel hermeneutik adı altında “evrensel” bir hermeneutikten söz eder. Grondin, bunun, teolojik olmayan evrensel hermeneutik yolunda hatırı sayılır bir aşama olduğunu söyler.¹³⁰ Aynı şekilde, Johann Heinrich Ernesti, 1699 yılında yayınlanan, *Seküler Hermeneutiğin Doğası ve Kuruluşu Üzerine (De Natura et constitutione Hermeneuticæ profane)* adlı eseri ile, hermeneutiğin, din dışı metinleri anlama ve yorumlama sanatı olması görüşünün gelişimine katkı sağlar. Aynı şekilde, hermeneutiğin, yalnız kutsal metinlerin değil, genel olarak yazılı ve sözlü ifadelerin anlaşılması sanatı olması gerektiği fikri Johann Martin Chladenius’ta kendini yine-

¹²⁸Friedrich Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 6.

¹²⁹Andrew Bowie. “Introduction”. In Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, pp. (vii-xxx), Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s. viii.

¹³⁰Jean Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, s. 48.

ler.¹³¹ Ancak bu görüş ilk defa Schleiermacher'ın çalışmalarında sistematik ve felsefi bir derinliğe kavuşur. Hermeneutiğin, özel hermeneutikten genel hermeneutiğe geçişi, hermeneutik anlayışın evrimi içinde önemli bir aşamadır. Özel hermeneutiklerin genel hermeneutik şeklini almasındaki anlayış değişikliği, Copernicus'un astronomide ortaya koyduğu köklü değişime benzetilir. Hukuk hermeneutiği, teolojik hermeneutik, filolojik hermeneutik gibi özel hermeneutik türleri, ancak belirli türde metinlerin anlaşılmasıdır. Genel hermeneutik ise, konusu ne olursa olsun, 'metin metindir' anlayışından hareketle metinler arasındaki ayrımı kaldırır. "O, bir şiiri, ya da kutsal bir metni anlamanın aynı ilkelerle mümkün olabileceğini ileri sürüyordu. Bunda pozitif bilimlerin açıklayıcı yöntemi karşısında insan bilimlerine ait özgün bir yöntem arayışının rolü olduğu inkâr edilemez."¹³² Bu yöntem anlayışı, Dilthey'in hermeneutiğinde açık ve sistematik bir yapıya kavuşur.

Schleiermacher, hermeneutik sözcüğünün etimolojisinden hareketle bazı çözümlemelerde bulunur. Buna göre hermeneutik, (1) düşüncelerin doğru bir şekilde ifadesi, (2) düşüncelerin doğru bir şekilde anlaşılması, (3) anlaşılan düşüncelerin başkalarına aktarılması sanatıdır. Üçüncü maddedeki "aktarma"; birinci maddedeki "sunma, ifade etme" ve ikinci maddedeki "anlama" arasında aracılık yapar.¹³³ Buna göre, hermeneutik işleyişin birinci aşamasında düşüncelerin ifadesi, ikinci aşamasında düşüncelerin anlaşılması, üçüncü aşamasında ise sunulan ve anlaşılan düşüncelerin bir başkasına aktarımı söz konusu olur. Schleiermacher'ın bu tavrıyla "anlama", "anlamama", "doğru anlama", "yanlış anlama" gibi kavram ve konular bir sorun olarak ortaya çıkar. Eğer hermeneutik "doğru anlamanın bilimi ve sanatı" olacaksa o zaman anlama kendiliğinden ortaya çıkan bir etkinlik olamaz. Schleiermacher, hermeneutiği teoloji, filoloji ve hukuk alanında kullanılan bir yan disiplin ol-

¹³¹Johann Martin Chladenius, *a.g.e.*, s. 55.

¹³²Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yayınları, İstanbul, 1998, 7.

¹³³Friedrich Schleiermacher, *a.g.e.*, 5.

maktan çıkararak genel anlamda hangi alanda ve konuda olursa olsun, tüm yazılı ve sözlü metinlerin anlaşılması sanatı olarak temellendirmeyi amaçlar. Bu çaba temelini, “çeşitli özel hermeneutik biçimlerinin mevcudiyetine karşın, hermeneutiğin genel anlamda henüz bir anlama sanatı olarak var olmamasında” bulur.¹³⁴ En önemli özelliği ise hangi konuya ilişkin olursa olsun, herhangi bir ayırma gitmeden hermeneutiği yazılı ve sözlü eserlerin anlaşılmasında genel bir tavır, genel bir anlama kuramı olarak sistematize etmeyi denemesidir. Bu tavırla hermeneutik genel bir anlama bilimi haline gelme yolunda önemli bir gelişim göstermiştir.

Schleiermacher, bir “anlama bilimi” olarak kurmaya çalıştığı hermeneutiği, mantık ve retorikle karşılaştırır. Mantık nasıl ki düşüncenin ve insan aklının ilkelerini tespiti çalışıyorsa, aynı şekilde hermeneutik de anlamamanın ilkelerine ulaşmaya çalışır. Retorik nasıl ki düşüncelerin uygun ve etkili bir şekilde ifadesi ile ilgileniyorsa, hermeneutik de düşüncelerin anlaşılması ile ilgilenir. Retorik konuşmanın kurallarını belirleyen bir sanat olarak düşüncenin dışı yanıyla, nasıl ifade edileceği ile ilgilenir. Düşünme içsel bir süreçtir, bu sürecin ifade bulması düşünceyi oluşturur ve bu retorik, yani ifade etme sanatının işidir. Sonuçta retorik ve hermeneutik, her ikisi de diyalektiğe dayanır. Düşünmenin kuralları mantık tarafından belirlenir. Anlama ise bir başka bilimin, bir başka sanatın ilgi alanına girer. Hermeneutik, anlamayı ortaya çıkarma ve bunun kurallarını tespit etme sanatıdır. Bununla birlikte hermeneutik düşünce ile ilgili olduğundan, aynı zamanda felsefidir de.¹³⁵

3. Anlamanın Tarihsel Boyutu

Schleiermacher, anlamanın kolayca ve kendiliğinden ortaya çıkıveren bir durum olmadığını ima ederek, “Kapsamlı bir araştırma sürecinin dışında, gerçek bir anlama yoktur” der. Kapsamlı bir

¹³⁴Friedrich Schleiermacher, *a.g.e.*, 5.

¹³⁵Friedrich Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 6.7.

araştırma ise her zaman yoğun bir çabayı gerekli kılar. Schleiermacher, bu çabanın içeriğini şu şekilde belirler. “Kapsamlı araştırma tarihseldir ve başlangıçla başlar. Bütün yetersiz anlamalar kendi temellerini kapsamlı araştırmanın yokluğunda bulurlar. Bu şekilde bir kişinin, ancak kısmi ve eksik bir şekilde anlayacağını bilmesi gerekir.”¹³⁶ Kapsamlı araştırmanın içine neler girer? İnsan kapsamlı bir şekilde nasıl araştırabilir ve anlayabilir? Öncelikle, “Her söylem ya da metnin, daha geniş bir metnin içerisinde anlaşılması gerekir.”¹³⁷ Metnin, içinde anlaşılabilceği “daha geniş metin”i, yazarın yazdığı tüm eserler, yaşam öyküsü, içinde yaşadığı koşullar, yaşadığı çağın tarihsel, kültürel, ekonomik, bilimsel, felsefi, sanatsal, dini, vb. özellikleri olarak anlayabiliriz.

Schleiermacher, “kapsamlı araştırma”yı şu şekilde izah eder: Birinci olarak, “Ya yazarın çalışması içerisinde yer alır ve yazarın bilgisini yanımda taşıyım, ya da nesneye yönelik çalışmasının içinde yer alırım ve onu özel bir ifadenin anlamını kavrayabilecek denli iyi bilirim.” Bu maddede, bir okuyucu olarak, yazar ve konu hakkında birinci derecede bilgi ve yaşantı sahibi olmam söz konusudur. Yani ya yazarın tüm eserleri ve yaşam öyküsü bağlamında metnin anlamını açık hale getiririm, ya da yazarın ele aldığı konuyu o denli iyi bilirim ki metnin anlamı benim için açık hale gelir. İkinci olarak, “Konuşma yapan birini gördüğümde, onu belli bir vaziyette bulurum. Eğer aynı şekilde bir yazarı görsem, onu belirli açılardan kendisini toplumdaki ayırdığı bir konumda bulurum. Aynı şekilde bir nesneyi görsem, onunla ilk tanışıklık için gereken bilgi olarak, kastedilen anlamın/niyetin ne olduğu ile başlamam gerekir.” Burada konuşmacının ve yazarın kendi toplumu ve zamanı ile olan diyalogu söz konusudur. Yazar ve konuşmacı, yazdığı metnin ve yaptığı konuşmanın anlamını oluşturan bir bağlam içinde bulunur. “Belirli vaziyet”, ruhsal ve zihinsel durumu belirleyen koşullara atıfta bulunur. Öte yandan yazar, kendi koşullarını algılayan bir bi-

¹³⁶Friedrich Schleiermacher. *a.g.e.*, s. 231.

¹³⁷Friedrich Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 231.

linç olarak, kendi zamanı ve toplumu ile arasına bir mesafe de koyar. Nesne ile karşılaşmada ise metindeki niyetin anlaşılması söz konusudur, bu başlangıç noktasıdır. Üçüncü olarak, “sözü edilen bu iki maddeden yalnız birinin bulunması durumunda diğerinin de buna eklenmesi” hususu gelir. Yazar hakkındaki bilgi kendi başına yeterli olmayabilir, kendi başına metin hakkındaki bilgi ve anlayış da yeterli olmayabilir. Yetkin bir anlama bu ikisinin birlikteliğini gerektirir. “Kapsamlı anlama”nın nasıl gerçekleştiği konusunu maddeler halinde sıralayacak olursak şunları söyleyebiliriz: (1) Yazarın çalışmasına katılırim ve onun bilgisini kendi bilgim haline getiririm, (2) nesnenin araştırmasına katılırim ve ona ilişkin ifadenin anlamını anlayana dek araştırma sürecini izlerim, (3) metni oluşturan ya da sunumu yapan kişinin belli koşullar içinde bulunduğunu bilirim ve bu koşulları (tarihsel, kültürel, ekonomik, politik, psikolojik, vb.) anlamaya çalışırım, (4) metnin hangi amaçla oluşturulduğunu, bu oluşumda nelerin rol oynadığını anlamaya çalışırım.

Tarihsellik, tüm anlam farklılıklarının ötesinde, insanın zaman içinde yeryüzünde geçirdiği evrelere işaretle, bir bilinç varlığı olarak mevcut yaşantısının, geçmişten gelen bir takım anlam, değer ve kavramların etkisi ve belirleyiciliği altında olduğunu ifade eder. Zaman içindeki bu sürekliliğin, hâlihazırdaki anlama durumları üzerinde etkili olacağı bir gerçektir. Bir şeyi, bir olayı anlarken, geçmiş yaşantımızdan, kendi tarihsel ve kültürel birikimimizden bağımsız olamayız. Schleiermacher, “Her ifade, ancak kendi bağlamı içinde anlaşılabilir” derken, yalnız ifadenin gramatik bağlamına değil, anlam olarak oluşumuna zemin hazırlayan tarihsel, toplumsal ve kültürel koşullara da dikkat çeker.¹³⁸ Dolayısıyla, sahip olduğumuz birikim, anlamamıza doğrudan etki eder. Burada, anlamayı koşullandıran ve belirleyen, çağdaş hermeneutikte, özellikle Heidegger ve Gadamer’de belirgin bir şekilde öne çıkan bu birikimi, “anlamanın tarihselliği” olarak formüle edebiliriz.

¹³⁸Friedrich Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 231.

Schleiermacher, dilin tarihsel ve doğal olmak üzere iki boyutuna dikkat çeker. Dil, bir takım seslerden, şekillerden, dil bilgisi ve gramerden ibaret değildir, sözcüklere anlamını veren bir tarihsellik de vardır. Bu tarihsellik, sözcüklerin mevcut anlamlarını kazanana değin geçirdiği tüm evreleri içerir. “Her ifade, ancak ait olduğu tarihsel yaşamın bilgisi veya içinden çıktığı tarihle anlaşılabilir.”¹³⁹ Tarihsel bağlam, ifadelerin doğru anlaşılmasına zemin hazırlar. Bir ifade ancak kendi tarihsel bağlamında doğru bir şekilde anlaşılabilir. Tarihsel yaşamın bütünlüğünün bilgisi, bir ifadenin doğru anlaşılmasını sağlar. Bir ifade, tarihsel zemininin dışında anlaşılmaya uygun bir konumda bulunmaz. İfadenin konumu yaşamın tarihselliğini belirler. Ne var ki insan yalnız kültürel ve manevi bir varlık değil, aynı zamanda fiziksel bir varlıktır da. Her ne kadar tarihsel, kültürel ve manevi bir dünya içinde yaşasa da ancak kendi varoluşunu fiziksel bir çevre ve bu çevrenin imkânları içinde gerçekleştirebilir. İfadelerin anlaşılmasında, tarihsel ve kültürel zeminin yanında fiziksel koşulların da dikkate alınması gerekir. Bu nedenle, “Hermeneutik kökenini sadece etikte bulmaz, fizikte de bulur. Bununla birlikte etik ve fizik, bilginin birliğinin bilimi olarak yeniden diyalektiğe dönüş yapar.”¹⁴⁰

4. Anlamanın Boyutları: Gramatik ve Psikolojik Anlama

Schleiermacher, “Her ifade, kendi kökeninde, dil ve düşünce bütünlüğü olmak üzere çifte bir ilişkiye sahiptir; bu durumda bütün anlamlar iki andan ibarettir, dilsel ifadelerin anlaşılması anı ve düşünürün içinde bulunduğu durumun anlaşılması anı” der.¹⁴¹ Yine ona göre, anlama, nitel ve nicel açıdan olmak üzere iki boyuta sahiptir: (1) Kelimenin ve nesnenin, ifadenin ve düşüncenin denkliği, (2) gündemin ve içeriğin doğru bir şekilde kurulması, küçük bir meselenin

¹³⁹Friedrich Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 8.

¹⁴⁰Friedrich Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 8.

¹⁴¹Friedrich Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 8.

büyük, büyük bir meselenin küçük, önemli bir şeyin önemsiz, önemsiz bir şeyin önemli, değerlinin değersiz, değersizin değerli görülmesi. Nitel ve nicel anlama, gramatik ve psikolojik anlamının farklı bir ifadesidir. Anlama, dil boyutu ve düşünce boyutu olmak üzere iki boyuta sahiptir. Dil, içte olan duygu ve düşüncelerin cisimleşmesidir. İfade, düşünürün düşünce akışını yansıtır. Onda düşüncenin kendi içindeki süreci, gelişimi, uyumu ve tutarlılığı vardır. Bu nedenle, her ifadede kendisini ifade eden kişinin ruh hali ve niyeti ortaya çıkar. Schleiermacher bunlardan ilkinin gramatik, ikincisini teknik anlama olarak adlandırır. Teknik anlamının bir başka adı, psikolojik anlamadır. Dil merkezli bir anlama biçimi olan gramatik anlamada, dilde cisimleşen anlamın, düşünce ve hislerin; teknik anlamada ise yazarın ruh halinin, iç dünyasının ve niyetinin anlaşılması söz konusudur.¹⁴² Gramatik yorum, dile, ifadeyi vücuda getiren bir faktör olarak bakar, psikolojik yorum ise ifade eden kişiyi, ifadenin gerçek zemini olarak görür. “Gramatik boyut konuşmacıyı (metni yazan ve söylemi ortaya koyan kişi) arka plana iter ve onu sadece dilin bir organı olarak görür, buna karşılık dili, gerçek anlamda söylevi oluşturan taraf olarak görür. Teknik taraf ise konuşmacıyı söylevin gerçek zemini, dili de sınırlı bir prensip olarak görür.”¹⁴³ Bu şekilde, anlamının gramatik ve psikolojik boyutları arasında bir zıtlık ortaya çıkar.

Gramatik anlama, dile, dilde ve yazıda ifade bulan somut anlama ilişkin bir anlamadır. Bu nedenle, farklı dönemlerde ve farklı dillerde yazılan metinlerin anlaşılması, öncelikle aradaki yabancılaşma ve mesafeyi ortadan kaldıracak denli o dile vakıf olmayı gerektirir. Öte yandan psikolojik anlamada “kişi bilgisi” öne çıkar. Kişi bilgisinde, yazarın veya söylemi ortaya koyan kişinin, ifadenin anlaşılmasına katkı sağlayacak düşünce ve kişilik bilgisi vardır. Bu bağlam içinde metin, gerek gramatik, gerekse psikolojik açıdan anlaşılmaya uygun hale gelir. Dolayısıyla gramatiksel anlamada dil

¹⁴²Friedrich Schleiermacher. *a.g.e.*, s. 229-230.

¹⁴³Friedrich Schleiermacher. *a.g.e.*, s. 230.

bilgisi, psikolojik anlamada insan bilgisi öne çıkar. Gramatik anlama dil bilgisi üzerinden, sözcüklerin anlamları ve kullanılışları açısından gerçekleşir, psikolojik anlamada ise insanın anlaşılması söz konusudur. Schleiermacher bu nedenle, gramatiksel anlamayı mekanik ve matematiksel bir işlem olarak görür, bir hesap kitap işi olarak bakar ona. Psikolojik anlamada ise, anlaşılacak istenen kişinin bilinmesi gerekir. Bu bilgide bilinmek istenen şahsa ilişkin bilgi kadar kişisel sezgi de (*Anschauung*) öne çıkar.¹⁴⁴ Bu iki anlamamanın birlikteliği, yazarı anlama konusunda ileri bir görüş ortaya koyar: “Yazarı, onun kendini anladığından daha iyi anlamak!”¹⁴⁵ Anlamanın bütüncül yapısını oluşturan gramatik ve psikolojik (teknik) anlama, bu yüksek anlama idealini olanaklı kılar.

Schleiermacher, yorumun gramatik olarak başlaması gerektiğini, bu süreçte dilin, konuşan ve dinleyen, yazan ve okuyan arasında somut bir şekilde (duyusal ve dışsal olarak) aracılık ettiğini, teknik ya da psikolojik yorumun ise düşüncenin içsel sürecinde işlevsel hale geldiğini söyler. Burada amaçlanan şey, söyleyen veya yazan kişinin söylemek istediği anlamı, aktarmak istediği mesajı anlamaktır. Anlama, dille ve dil üzerinden gerçekleşir. Bu da, sözcüklerin anlamlarının, birbirleriyle olan karşılıklı bağlarının bilinmesi ve metin içinde parça bütün ilişkisinin kurulmasıyla ilgilidir. Dil ile ilgili maddi öğeler, gramatik anlamayı oluşturur; ne var ki bu, anlamamanın daha ileri bir seviyesine, daha ileri bir anlama boyutuna işaret eden sezginin de temelini oluşturur. Çünkü “Maddi öğelerin birliği, daha ileri bir seviyede saptanabilen sezginin bir şemasıdır (*Schema einer Anschauung*).”¹⁴⁶ Dilin belirli kuralları vardır ve öğrenilebilen bir nitelik gösterir. Bu özelliği onu mekanik ve matematiksel bir süreç haline getirir. Psikolojik anlamada ise sezgisel bir durum söz konusudur ve bunun yetenekle ilgili bir şey olduğu söylenebilir.¹⁴⁷

¹⁴⁴Friedrich Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 10-11.

¹⁴⁵Friedrich Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 228.

¹⁴⁶Friedrich Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 232-235.

¹⁴⁷Friedrich Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 229.

Gramatik anlama süreci, sözcüklerde, dilin nesnel yapısında ortaya çıkan anlamın, yazılı ve sözlü metinler şeklinde okuyucunun ve ya dinleyicinin algı düzeyine sunulmasıyla başlar. Okuyucu veya dinleyici, öncelikle gramatik yapıyla karşılaşır. Gramatik yapı içinde, cümlelerin, sözcüklerin, anlamların bir dil düzeni ve mantığı içinde varlık kazanması söz konusudur. Bu anlama biçimi niceliksel ve biçimsel olduğu için önemli ölçüde matematiksel ve mekaniktir. Burada sadece dilin somut dünyasında ortaya çıkan anlam vardır. “Gramatik tarafta, kişi, sanki konuşmacı hakkında hiçbir şey bilmiyor-muş, ya da onu ilk kez tanıması gerekiyormuş gibidir.”¹⁴⁸ Bu, sözcükler üzerinden, sözcüklerin ilk anlamları üzerinden gerçekleşen bir anlamadır. Kişi, sözcüklerin aracılık yaptığı anlama kendinden bir şey katmaz, sözcüklerin arka planında olan anlamı sezmeye, cümle aralarında geçen örtük anlamı anlamaya çalışmaz. İfadenin kendine anlattığı, sözcüklerin betimlediği kadar konu hakkında bilgi sahibi olur. Teknik tarafta (psikolojik anlamada) ise dilin nesnel anlamının ötesine geçilmesi, nesnel anlamdan hareketle, doğrudan ifade edilmeyen örtük anlama ulaşılması söz konusudur. Schleiermacher’ın sözünü ettiği bütüncül anlamada, yalnız ifadelerde öne çıkan somut anlamla değil, doğrudan dile gelmeyen, fakat sezilebilen örtük anlamla da yazarı anlamak söz konusudur. Konu hakkında bilgi edinecek ve titiz okumalarla metnin anlam tabakalarına nüfuz edebilen, bu şekilde yüksek anlamaya hazır hale gelen kişi, sezgi ve empati tekniğini de kullanarak gramatik anlamının ötesine geçer. Yazarla empati kurduğunda, onu belirli koşullar içinde yaşayan bir ruh hali olarak anlamaya çalıştığında, metnin teknik anlamına da kavuşur.

Schleiermacher, insanı, dilin bir aracı olarak ortaya koyar. Dil, insan vasıtasıyla çeşitli ifade imkânlarına kavuşur, gelişir. İnsan dilin imkân ve sınırları içinde yaşar. Bu imkân ve sınırları aşan bir ifade biçimi ortaya koyamaz. Ancak dilin olanakları ölçüsünde ifade gücünü geliştirebilir. Öte yandan dili de, kişinin (konuşmacı ve

¹⁴⁸Friedrich Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 230.

yazar) bir aracı olarak görür.¹⁴⁹ İnsan bu araçla duygularını ve düşüncelerini ifade eder, kendi dünyasını başkalarına açar, anlaşılabilir hale getirir. Dil, içinde düşünme faaliyetinin ortaya çıktığı, gerçek olduğu bir alandır. Hiç kimse sözcükler olmadan düşünemez. Hermeneutik, düşüncenin içeriğinin anlaşılmasını sağlayan bir etkinlik olarak, bu amacın gerçekleşmesine yönelik kurallar koyar. Ne var ki düşünceler yalnız dil vasıtasıyla gerçekleştiği için gramerle karşı karşıya gelmesi kaçınılmazdır. Bu nedenle, Schleiermacher'ın hermeneutiği içinde dilin merkezi bir konumu vardır. Gerek ifade eden, gerekse bu ifadeyi anlayan kişi, kendisini verili bir dil ortamı içinde bulur. İfade eden kişi, ancak verili bir dilin imkânları içinde düşüncelerini ifade eder. Bu dilin imkânlarıyla düşünür, onun imkânlarını aşamaz. Anlama da, tıpkı ifade etme gibi, bir dilin imkânları içinde gerçekleşir. Dilin sunmuş olduğu olanaklarla ifade eder ve ifade edilenleri anlarız.

Öte yandan, bireyin ne düşüneceği, düşündüğü dil içinde daha önceden ifade edilmiş düşünceler tarafından sınırlanır. Bu anlamda, dil kendi yapısı içinde bireyin neyi nasıl düşüneceğini belirler. O, kendi dili içinde daha önce hiç düşünülmemiş bir konuyu, hiç ifade edilmemiş bir şekilde düşünemez. Dil, düşüncelerimizi, konu ve ifade biçimi açısından belirler. “Birey, kendi düşüncesi içinde ortak dil tarafından belirlenir ve ancak kendi dili içinde ifadesi mümkün olan, kalıpları, izleri ve alışkanlıkları bulunan fikirleri düşünebilir. Başka bir düşünce, eğer daha önce dilde varolmuş yakın bir düşünce ile ilişkilendirilmemişse, iletilemez. Bu düşünmenin içsel bir konuşma olduğu gerçeğine dayanır. Fakat bundan, dilin bireyin düşünsel gelişimini belirlediği sonucu da çıkarılabilir.”¹⁵⁰ Schleiermacher, dil ile ifade arasında karşılıklı bir gereklilik bağı kurar. Her ifade, varlığını dile borçludur. Çünkü bir dil aracılığı ile ortaya çıkar ve o dilin imkânları içinde varlık kazanır. Öte yandan

¹⁴⁹Friedrich Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 229.

¹⁵⁰Friedrich Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 9.

dil de ancak ifadelerde varlık kazanır. Dil ile insan zihni arasında derin bir ilişki vardır. Dil, doğal ve kültürel bir kazanım olarak insan zihnini oluşturur, onu içinden çıktığı kültürün verileri ile tanzim eder. Böylece dil zihni, zihin de ifadeleri oluşturur. Bireyler arasındaki iletişim bu “ortak dil” üzerinden gerçekleşir. Dilin ortak doğası, iletişimde bulunan bireyler tarafından paylaşılır. Bu ortak zemin, anlamının ve anlaşmanın da zemini¹⁵¹.

Schleiermacher’ın bu dil merkezci tutumuyla dil bir sınır, bireyin kendisini aşamayacağı, değiştiremeyeceği, üstesinden gelemeyeceği bir yazgı olarak ortaya çıkar. Dil bir yandan bireyi kuşatırken, öte yandan da düşünme konuları sunarak, onun neyi ne kadar ve ne şekilde düşüneceğini belirler. Böylece, zihinsel yapı, dilin belirleyiciliği ve egemenliği altına girer. Eğer dil, bir yazgı durumunda ise, kuşaktan kuşağa aktarılıp gidecek bir felsefe, edebiyat ve düşünce geleneği de dil tarafından belirlenmiş olur. O halde kişi kendi kendine sanatçı, filozof ya da aydın olamaz; onu bir filozof ya da edebiyatçı yapan öncelikle yazdığı, konuştuğu ve düşündüğü dil, bu dilin sahip olduğu birikim ve ifade imkânlarıdır. Nitekim “dilinin bireyin düşünce gelişimini belirleyeceği hususu”, dilsel determinizm fikrini güçlendirir. Burada dil alanı ve düşünce alanı arasında ayrılmaz bir bağ kurma durumu söz konusudur. Schleiermacher’ın, daha sonraki çalışmalarında “yoldan çıktığını, verimli gerçek, dil merkezli hermeneutiği bırakarak kötü metafizik seviyesine indiğini” iddia edenler de vardır. Palmer bu iddiaya karşı şunları söyler: “Bu varsayım tartışma götürür; çünkü bir metin, sadece bir takım belirsiz içsel zihni süreç gösterilerek değil, metnin işaret ettiği konu ve nesneye dayanarak anlaşılır. Schleiermacher’ın ilk dönem hermeneutik düşüncesinde, kişinin düşüncesinin ve aslında tüm varlığının, kendisini ve dünyayı içeren dil aracılığıyla belirlenebileceği anlayışı hâkimdi ve bugünkü fikirlerle yakın bir durumda idi. İlk dönem düşüncesinde bir diyalog esnasındaki diğer kişiyi

¹⁵¹Friedrich Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 9.

anlamanın gerçek şartlarına dayanan, tam anlamıyla dil merkezli hermeneutiğe teslim olmuştu. Burada psikoloji, artık temelde dilsellikle alakası kalmayan zihni sürecin yeniden oluşturulması veya belirlenmesi sanatı haline gelmektedir.”¹⁵²

Palmer’in de kısmen karşı çıktığı bu görüş, Schleiermacher’in hermeneutiğinde bir dil merkezliliği. dolayısıyla gramatik anlamının üstünlüğü fikrini doğurmaz. Schleiermacher, aşağıda da değinileceği üzere, gramatik ve psikolojik anlama arasında bir öncelik ve sonralık, bir az değerlilik ve çok değerlilik sıralamasına gitmez. Onların aynı anlama edimi içinde ve iç içe eşit değerde bulunduklarını söyler. Eğer kişiyi yalnız dilin bir aracı durumuna getirecek olsaydı, yine dilsel determinizmden söz edebilirdik. Ne var ki o, zaman bu şekilde anlaşılabilir ifadeler kullansa da, aslında “ifade eden kişi dilin, dil de ifade eden kişinin bir aracıdır” der.¹⁵³ Dil insanın doğuştan getirdiği, kendi tasarrufu olmadan öğrendiği bir ifade aracıdır. Dolayısıyla kendi iradesi dışında, dil ile birlikte bir dünya görüşü de kendisine gelmiş olur. Dil kendi içindeki anlam ve değerleriyle “yol gösterici” bir nitelik taşır. Bu yol göstericilik bir determinizm olarak görülemez. Öte yandan, dilin birey üzerindeki etkisi kadar, bireyin de dil üzerinde etkisi vardır. Birey, kişisel tasarrufu ve yaratıcılığı ile dile etki eder ve gelişimine katkı sağlar, dil de sahip olduğu imkânla ona ifade gücü kazandırır.

Gramatik anlama, dilde ifade edilmiş olanın dış anlamı ile ilgilenir. Psikolojik ya da teknik anlama ise dilde ifade edilenin ötesine geçmek ister ve ifadeyi ortaya koyan kişiyi kendi koşulları içinde anlamaya çalışır. Burada bir kişiyi, ifade ettiklerinden hareketle, ama ifade ettiklerinin görünür anlamlarına takılıp kalmadan sezgi ve empati gücü ile anlama söz konusudur. Gramatik anlamada ifadenin, dil merkezli, parça bütün ilişkisine dayalı anlaşılması, psikolojik anlamada ise öznenin, yani ifade eden kişinin içsel gerçekliğinin anlaşılması söz konusudur. Dilin bireyin düşüncesini belirlediği yaklaşı-

¹⁵²E. R. Palmer. *Hermenötik*, s. 131.

¹⁵³Friedrich Schleiermacher. *a.g.e.*, s. 229.

mından hareket edildiğinde gramatiksel anlama öne çıkar. Schleiermacher gerçekten “dilsel determinizm” olarak adlandırdığımız duruma, kimi zaman dili merkezileştirerek gramatik anlamaya üstünlük tanır gibi gözükse de, ideal anlama biçimi olarak gramatik ve teknik anlamının bileşiminden oluşan bütüncül anlamayı öne çıkarır. Bu iki tür anlamının eşit olduğu görüşü, psikolojik ve gramatik anlama arasında bir dereceleme, bir öncelik sonralık değerlendirmesi yapmamızı engeller. Yorum, salt gramatiksel olarak görüldüğünde, mekanik ve matematik bir nitelik kazanır. Bu durumda, gramatiksel yorum, psikolojik yorumla desteklenmeli, yorumda gramatik ve psikolojik anlama eş değerde bulunmalıdır. Dille olan ilişkisi içinde bir ifadeyi anlama işlemi belli derecede “mekanik, matematiksel bir işlem”dir; bir “hesap kitap işi”dir.¹⁵⁴ Psikolojik anlama bir kişiye ilişkin anlamadır. Bu özelliği ile dilbilgisi gerektiren gramatik anlamadan, bu mekanik ve matematiksel anlamadan farklıdır. Kişiye ilişkin bilgi gerektirmesi ile psikolojik anlama, tarihsel ve öznel bir anlamadır.¹⁵⁵

Başkasını anlama konusu, kişinin kendisini anlamasından ve gözlemlemesinden hareket eder. Bu nedenle anlamının bir “yeniden üretim” olması önemlidir. Kişinin, bir başkasını anlayabilmesi için, onun duygu ve düşüncelerini, onun yaşam biçimini kendinde yeniden üretmesi gerekir. Bu, psikolojik anlamının karşılığı ve tanımı olarak da görülebilir. Artık burada başkasını hissetmek, yalnız empati aracılığıyla değil, onun düşüncelerini, hislerini ve davranışlarını yeniden üretmekle, kendimizde hissetmekle mümkün olacaktır. “Biz genel, üst bir bakışla başlarız. Fakat buradan yazarın içsel sürecini nasıl anlayabiliriz? Gözlemle. Bu, kendi kendini gözlemlemeye dayanır. Başka bir kişinin derin düşüncesini ve içsel oluşumunu anlamak için kişinin kendisini içsel düşüncede ve oluşumda görmesi/tasarlaması gerekir. Bu açıdan kişinin kendisini oluşturmaları, tertip etmesi edebiyat alanında yüksek çalışmalar yapmak için esastır.”¹⁵⁶

¹⁵⁴Friedrich Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 10.

¹⁵⁵Friedrich Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 14.

¹⁵⁶Friedrich Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 135.

5. Anlamanın Bütüncül Yapısı

Schleiermacher, anlamayı, gramatik ve psikolojik boyutları içinde düşünür. Her anlamada, gramatik ve psikolojik anlama bir arada, iç içe, birbirini tamamlayarak ve bütünleyerek bulunur. “Öncelikle, kendi başına açıklanabilecek hiçbir ifade yoktur. Çünkü gramatik yoruma katkı sağlaması gereken yazarın bilgisi, başka bir yerden gelmek zorundadır. Teknik yoruma katkı sağlaması gereken nesne bilgisi de başka bir yerden gelmek zorundadır.”¹⁵⁷ Schleiermacher, anlamada iki anın (*moment*) bulunduğunu söyler: Gramatik an ve psikolojik an. Anlama, bu iki anın birlikteliğinden, iç içeliğinden oluşur.¹⁵⁸ Onlar ayrı yorum biçimleri değil, bir arada ve bir birlerine eşlik etmesi gereken anlama biçimleridir. Schleiermacher’e göre, bu iki anlama biçimini birbirlerine eşlik edecek, birbirini tamamlayacak şekilde bir arada bulunmaları gerekir. Psikolojik anlama ve gramatik anlama ayrı ayrı anlama biçimleri değil, bir anlama biçimi içinde yer alan öğelerdir. Onlardan biri yoksun olduğunda anlama edimi eksik, kusurlu ve sanattan yoksun kalır. Psikolojik anlama, anlamanın sanatı, inceliği ve içsel boyutu, gramatik anlama ise dil ve ifade boyutu ile ilgilidir. Psikolojik anlama, sezgilere, deneyime ve empati gücüne dayanır; gramatik anlama ise ifadelerin somut mantıksal yapılarına dayanır. Birlerine üstünlükleri yoktur. Schleiermacher şunları söyler: “Bunlar iki farklı yorum türü değildir, her açıklama her ikisini de tamamen başarmak zorundadır. Sık sık yorum türleri hakkında konuşulur; fakat bir tür, diğer türlerin içinde olduğu bütünü tümüyle içerir. Kim yalnız gramatiksel olarak anlamak isterse, sanattan yoksun bir şekilde anlar. Kim yalnız psikolojik olarak anlamak isterse, filolojiden yoksun bir şekilde anlar.”¹⁵⁹

Anlama içinde ortaya çıkan bu zıtlaşma, onların birbirleri karşısında bir üstünlüğe sahip oldukları veya biri olmadan diğerinin de olabileceği, anlamayı tek başına ortaya çıkarabileceği anlamına gel-

¹⁵⁷Friedrich Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 230.

¹⁵⁸Friedrich Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 9.

¹⁵⁹Friedrich Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 229.

mez. Dolayısıyla, iki anlama biçiminin olması ve onlar arasında kısmen de olsa bir farklılığın gündeme gelmesi bir tarafın daha düşük, diğer tarafın daha yüksek bir anlamaya doğru evrimleşmesi hadisesi değildir. Genel olarak bu anlama biçimlerinden birini daha yüksek, diğerini daha düşük bir anlama biçimi olarak görme eğilimi vardır. “İnsanlar daha yüksek ve daha düşük anlama hakkında konuşmakta ve gramatik anlamayı daha düşük anlama olarak görmektedirler. Fakat teknik anlama genellikle daha düşük bir anlama değerine sahip nesnelerle eylemek zorunda iken, gramatik anlama yazarın kendisine bile kapalı olan pek çok şeyi ortaya çıkarır, bu nedenle en yüksek anlamının yolunu aralar.”¹⁶⁰ Görüleceği gibi, bu iki anlama tarzı arasında bir ayrıma gitmek, aralarında bir dereceleme yapmak mümkün değildir. Ne var ki yukarıda da değinildiği üzere, dil tüm düşüncüyü belirleyen bir konuma gelirse, dilsel bir determinizmden söz edilebilir ve gramatik anlama öne çıkar. Schleiermacher bunu şu şekilde ifade eder: “Dil bireylerin düşüncelerini belirleyen bir konumda görülürse, o zaman gramatik anlama daha yüksektir” der ve esasta bu iki anlama biçiminin birbirlerine üstünlükleri olmadığını şu şekilde ifade eder: “Her ikisi de eşittir. Gramatik yorumu daha düşük, psikolojik yorumu daha yüksek görmek yanlıştır.” Ancak psikolojik yorum, dil bireyin kendisiyle düşüncelerini ifade ettiği bir araç olarak görüldüğünde daha yüksektir, gramatik yorumlama bu durumda sadece geçici güçlüklerin kaldırılmasıdır. Bu dualiteden psikolojik ve gramatik anlamının eşit olduğu çıkar.”¹⁶¹

Anlamadaki bütüncül yapının bir başka yönünü de şu şekilde ortaya koyabiliriz: Bütünlük fikrinin ilk ayağını dilsel bütünlük, ikinci ayağını düşünsel bütünlük oluştur: Metni anlamak için, metnin dilsel bütünlüğünü ve onu üreten kişinin düşünce bütünlüğünü bilmek ve anlamayı onlarla anlam bütünlüğünü sağlayacak bir ilişki içinde ortaya koymak gerekir. Schleiermacher’ın anlama kuramının önemli

¹⁶⁰Friedrich Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 230.

¹⁶¹Friedrich Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 10.

noktalarından biri de, anlamamanın ancak dilin ve yazarın düşünce bütünlüğü içinde kavranılabileceği hususudur. Biz buna “ifade ortamı” diyebiliriz. Bu ifade ortamlarından biri de, ifadenin içinden çıktığı yaşamsal bağlamdır. Schleiermacher buna yazarın ulusunu ve yaşadığı dönemi de dâhil eder. Böylece, ifadeyi bütünleyen çevre, geniş bir kapsama ulaşır. Dolayısıyla bir ifadeyi anlamak, başta yazarın kullandığı dili anlamaktır. Ama bunu anlamak aynı zamanda yazarı, yazarın ulusunu ve içinden çıktığı çağı anlamaktır. Schleiermacher bu hususu şu şekilde ifade eder: “Her ifade, ancak ait olduğu hayatla, her bir dil kullanıcısı da ancak kendi ulusu ve kendi dönemi ile anlaşılabilir.”¹⁶² Buna göre, her ifade bir hayat bağlamı içinden çıkar ve ancak ait olduğu bu bağlam içinde gerçek bir şekilde anlaşılabilir. Bu bağlamı oluşturan şey, dil bilgisi, kişi bilgisi, bunun yanında ifadenin içinden çıktığı hayata, çağa ve kültüre ilişkin bilgiler bütünüdür. “Anlama ancak bütün bağlantıların kurulmasıyla sağlanabilir.” Tıpkı bir cümleyi gramatik olarak anlamada onu metinsel bütünlük içinde anlamamanın gerekli olduğu gibi, bir kişiyi anlamada da, onun hayatının herhangi bir anındaki ifadenin tüm hayat bütünlüğü ve o hayata yön veren değerler açısından düşünülmesi gerekir.¹⁶³

Yapılan yorumlar ister istemez bu iki anlama türünden birine eğilim duyar, diğeri karşısında birini önceler. Sözelimi, gramatik anlama, belirli koşullar içinde yaşayan bir kişilik ve ruh hali olarak yazarı arka plana iter ve onu sadece dilin bir organı haline getirerek dili gerçek anlamda söylevi oluşturan taraf olarak görür. Teknik taraf ise konuşmacıyı söylevin gerçek zemini, dili de sadece sınırlı bir prensip olarak görür.¹⁶⁴ Schleiermacher’e göre, bu iki anlama biçiminden birine diğeri karşısında öncelik ve üstünlük tanımak, anlamamanın bir sanat olarak ortaya çıktığı bütüncül bir tarz sunmaz. “Sadece gramatik olarak anlamak isteyen kişi sanatsal olmayan bir biçimde anlamak ister. Psikolojik olarak anlamak isteyen birisi, her

¹⁶²Friedrich Schleiermacher. *a.g.e.*, s. 9.

¹⁶³Friedrich Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 44, 94, 101, 107.

¹⁶⁴Friedrich Schleiermacher. *a.g.e.*, s. 230.

zaman dilbilimsel olmayan bir şekilde anlayacaktır.” Dolayısıyla her iki durumda da bir eksiklik, bir kusur söz konusu olacak, anlamın bütüncül yapısı ortaya çıkmayacaktır.¹⁶⁵ Anlamanın bütüncül yapısı içinde ortaya çıkan yüksek seviyeli anlama, gramatik anlamın ya da teknik anlamının kendi başına oluşturduğu tek yanlı bir anlama biçimi değildir. Yüksek seviyeli anlamada, yazarın kendisinin bile fark edemediği bir durumun anlaşılması söz konusudur. Bu şekilde, okuyucunun yazarı, yazarın kendisini anladığından daha iyi anlaması söz konusu olur. Bu da gramatik anlama ve teknik anlamının birlikteliği ile mümkündür. Yüksek seviyeli anlamada, yorumcu, gramatik ve teknik açıdan yazarın kendisinin bile farkında olmadığı bazı durumları fark eder. Aynı durum teknik anlama için de söz konusudur. Gramatik ya da teknik anlamının bir diğeri karşısında öne çıkarıldığı, tercih edildiği durumlarında bütüncül anlama gerçekleşmez.¹⁶⁶ Anlamanın bir “sanat” olarak ortaya çıkabilmesi, her iki anlama türünün birlikteliğine bağlıdır. Zira “Bütün anlamalarda her iki işlem de kesinlikle yerine getirilmesi gerektiğinden, anlama bir sanattır.”¹⁶⁷ Anlamanın bir sanat olması, bir sanat olarak ortaya çıkması, verimliliği ile ilgilidir. Verimli bir anlama, üretici bir anlamadır. Anlarken kendi yetilerimiz de işlevsel hale gelir. Bu durumda anlama, yeni bir metin ortaya koymadır.

6. Anlamanın Döngüsellliği

Schleiermacher, anlamının adım adım gelişen bir süreç olduğundan söz eder. Bir önceki öge, bir sonraki ögenin anlaşılmasına katkı sağlar. Bir sonraki ögeye, bir önceki aracılığıyla ulaşılır. Şöyle de ifade edebiliriz: Anlama basamak basamak çıkmaya benzer.

¹⁶⁵Friedrich Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 229.

¹⁶⁶Friedrich Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 230.

¹⁶⁷Bu ifade bir bakıma gramatik anlama (dil) ve teknik anlama (birey) konusunu da aydınlatır. Bu iki ifade, aynı anlamının içinde bulunur. Birbirinden ayrı ve bağımsız kendi başına anlama biçimleri değildir, aynı anlamının içinde bulunurlar. Aynı anlama içinde kesinlikle ikisi de bulunması gerekir.

Bir sonraki anlama, bir önceki anlama üzerinde gerçekleşir. Gramatik anlama ile başlayan anlama süreci, psikolojik anlamaya zemin hazırlar. Psikolojik anlama yeniden gramatik anlamının daha ileri bir düzeyde ortaya çıkmasına neden olur. Bunu parça-bütün ilişkisi ile de ifade edebiliriz. Öyle ki parça bütünü, bütün de parçanın dışında ortaya çıkamaz. Anlama denilen olay, bütünü parçayı, parçanın da bütünü ortaya çıkarması, böylece karşılıklı bir anlama dairesi oluşturmasıyla gerçekleşir. Schleiermacher, tekilin anlaşılmasının bütünü anlaşılması tarafından koşullanacağını belirtir. Ama bütünü anlaşılması da tekilin anlaşılması tarafından koşullanır. Anlama metnin bütünlüğü içinde ortaya çıkar. Bütünlük fikrinin kaybedilmesi durumunda, bütüncül bir anlama ortaya çıkmaz. Psikolojik anlama, yazarın şahsına ilişkin bilgisel bütünlük içinde, gramatik anlama da, metnin biçimsel ve dilsel bütünlüğü içinde gerçekleşir. Buna göre, parça bütünü, bütün de parçayı anlamlı ve anlaşılır hale getirir. Ama asıl anlama fikrini veren parça değil, bütündür. Schleiermacher'e göre, bütünü anlaşılması parçalar tarafından, parçaların anlaşılması bütün tarafından belirlenir. Anlama olayında, parça-bütün, neden-sonuç arasında karmaşık bir ilişki vardır. Bütün parçanın, parça da bütünü daha iyi anlaşılmasına katkı sağlar ve böylece bir anlama dairesi ortaya çıkar. Onun önceki ve sonraki basamağı, bağlamı vardır. Bu nedenle bağlamından kopuk, öncesiz ve sonrasız kendi başına bir anlama olamaz.

Schleiermacher, bütünü nasıl anlaşıldığına da değinir. Parçaların anlaşılmasına katkı sağlayan bu bütüncül anlama öncelikle “kabataslak” bir anlamadır. Bu kabataslak anlama geçici bir anlamadır. Burada parça ve bütün arasında hermeneutik bir döngü oluşur. Bütüne ilişkin bu “geçici kabataslak anlama”, bir ön-anlama olarak parçaların daha iyi anlaşılmasına neden olur, öte yandan daha iyi anlaşılan parçalar bütünü daha iyi ve daha yetkin bir şekilde anlaşılmasını sağlayacaktır. Bütün, geçici olarak kabataslak anlaşılır. “İki işlem birbirini tamamladığında, bütün tasavvuru parçanın anlaşılmasıyla tam hale geldiğinde ve parça gittikçe daha fazla anlaşıldığında, kişi bütünü kapsayıcı görüşünü daha fazla kazanır. Bu

anlamanın bir sanat olduğunu ispatlar. Eğer parçalar uyum içinde toplansa, bu mekanik bir işlem olur.” Anlamadaki bütün ve parça döngüsünde, ilk önce bütünün kabataslak anlaşılması gelir. Buna “bütünün geçici anlaşılması” der Schleiermacher. Bu geçici anlamayla bütüne ilişkin genel bir fikir oluşur. Ne var ki bu genel fikri oluşturan algı, parçalardan bütüne giden bir algıdır. Böylece parçalardan hareketle bütüne ulaşan bu algı, bütüne ilişkin geçici bir ön anlama oluşturur. Bu ön anlamadan hareketle parçalar daha iyi anlaşılır. Daha iyi anlaşılan parçalar da, bütünün daha iyi anlaşılmasını sağlar. Tekil bir öge için, metnin ya da ifadenin genel bütünlüğü, kendisinin içinde tekil bir öge olarak ortaya çıktığı kısmi bütünlükten önce gelir. Eğer tekil öge, kendi gramatik bağlamında anlaşılıyorsa, o zaman metnin bütünlüğüne ve genel anlamına gidilerek anlaşılmaya çalışılır. “Tekil bir element için bütün, kendisinin içinde tekil olarak ortaya çıktığı ifade bütünlüğünden önceliklidir, daha sonra içinde onun doğrudan ortaya çıktığı tekil organik kısım gelir. Tekil öğelerde gramatik olarak belirlenmeyen şey, içerik vasıtasıyla belirlenmelidir.” Genel bütünlük içinde kendi yetkin anlamına kavuşan tekil öge, bu şekilde kendi bireysel anlamında da bir sınırlanma ve daralma olur. Genel, tekil ögenin anlamını sınırlar. Tekil, öncelikle metnin genel anlam bütünlüğü içinde kendi anlamına ve anlam sınırına kavuşur. Bu durum, bu parça ve bütün ilişkisi, ifadenin dilsel yapısı içinde ortaya çıktığından gramatik bir özellik gösterir, anlamanın gramatik yapısı ile ilgilidir.¹⁶⁸

Değerlendirme

Denilebilir ki çağdaş hermeneutik, Schleiermacher’le birlikte başlar. Onun hermeneutik anlayışı içinde, çağdaş hermeneutiğin konu ve kavramları ana hatları ile ortaya çıkar. Bu yaklaşım, öncelikle Dilthey’in yöntembilimsel hermeneutiğinin esinini oluşturur ve ona zemin hazırlar. Gadamer’in deyişi ile Schleiermacher’in,

¹⁶⁸Friedrich Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 232, 236.

hermeneutiği, “İnsanların birbirlerini anlaması zemininde temellendirmesi, hermeneutiğe yeni bir derinlik kazandırmıştır. Öyle ki bu arada, bir tin bilimleri sisteminin dayanması gereken temeller de ortaya çıkmıştır. Artık hermeneutik sadece teolojinin değil, tüm insan ifadelerini anlamanın zemini haline gelmiştir.”¹⁶⁹ Bu yaklaşım, gramatik ve psikolojik anlama, anlamının tarihselliği, anlamının bütünselliği, anlamının döngüsellliği gibi kavram ve konularıyla hermeneutiğe önemli katkılar sağlamış ve ona yeni ufuklar kazandırmıştır. Anlamının yapısını oluşturan gramatik ve psikolojik yapının niteliği her ne kadar çağdaş hermeneutik tartışmalarının çıkış noktasını oluştursa da, bu hermeneutik anlayış asıl önemini tartışmaya yer bırakmayan bir yönelimden alır: Schleiermacher’le birlikte hermeneutik, yalnız kutsal metinleri değil, insani ifadeleri anlamının ve yorumlamanın da sanatı haline gelmiştir. Bu, önemli bir anlayıştır. Zira daha sonraki bütün tartışmalar, bu temel görüş etrafında şekillenmiştir. Schleiermacher’ın bu anlayışıyla, hermeneutik, kendi tarihi içindeki temel sıçrayışını yapmıştır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DILTHEY'İN YÖNTEMBİLİMSEL HERMENEÜTİĞİ

Giriş

Wilhelm Dilthey, 1833'te Biebrich'te doğdu. Heidelberg'te teoloji okudu. Berlin'de felsefe alanında doktora yaptı. Basel'de, Kiel'de, Breslau'da, son olarak da Berlin'de dersler verdi ve 1911'deki ölümüne değin burada kaldı.

Dilthey'in ilgisi, tinbilimlerinin metodolojisi konusunda yoğunlaşmıştır. Bu alanda dersler vermiş ve yazılar yazmıştır. Tinbilimlerini yorumsamacı disiplinler olarak düşündüğü için, hermeneutiği, tinbilimlerinin yöntemi olarak temellendirmeyi denemiştir. Onun hermeneutiği çeşitli kaynaklardan beslenir. Bunların başında Vico'nun *Yeni Bilimi* ve Schleiermacher'in genel hermeneutiği vardır. Alman Tarih Okulu ve doğa bilimleri karşısında bir tinbilimsel yöntem oluşturma arzusu, hermeneutik anlayışının temelinde bulunur. Felsefe, tarih, edebiyat gibi pek çok alanda kitaplar yazdı, araştırmalar yaptı. Bugün en çok, hermeneutiği tin bilimlerinin yöntemi haline getirme girişimiyle ve bu yöndeki çabalarıyla anılır. Tarih kuramı konusunda pek çok deneme yazmıştır. Felsefe, psikoloji, sosyoloji, antropoloji, hermeneutik, biyografi, şiir, müzik, hukuk, ekonomi, pedagoji gibi farklı alanlarda yazılar yazmış, ürünler vermiştir. Yirminci yüzyıl hermeneutiğine olan öncü katkı-

sı, yeni bir kuramın inşası ve insan bilimlerinin yöntemi konusunda olmuştur. Daha sonraki çalışmaları kapsamlı bir *Tarihsel Aklın Eleştirisi*'ne yöneldiyse de bu tasarısını gerçekleştirememiştir. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da yeniden ele alacağı bir anlama ve açıklama kuramı ortaya koymuştur. Bu kuram daha sonra Gadamer tarafından geliştirilmiştir.

1. Dilthey'in Temel İlgisi

Dilthey'in temel ilgisi insanî-tarihsel dünyaya (*menschlich-geschichtlichen Welt*), bu dünyanın bilinme ve anlaşılma koşullarına yönelmiştir. Empirist filozoflar insanı yalnız bilen, bilme isteği ile doğaya sokulan bir varlık olarak tasarlamışlardır. Bu bilen öznenin damarlarında “sanki kan yerine aklın damıtılmış özsuğu dolaşmaktadır.” Onların, insanı, saf düşünce etkinliğine indirgeyen bu tavırları karşısında, Dilthey, “insan konusuna psikolojik olduğu kadar tarihsel bir yaklaşım” gösterilmesi savı ile ortaya çıkar. Artık burada, insanın doğal nesneleri, doğanın yasalarını, doğada olup bitenleri değil, insanın bizzat kendisini, kendi tarihini, kendi kültürünü, kendi ürünlerini, kendi oluşturduğu evreni, kısaca kendi ruhunu bilmesi ve anlaması söz konusudur.

İnsanın içinde yaşadığı “insani-tarihsel dünya”, özce doğal dünyadan farklıdır. Bu tarihsel tinsel dünyayı insan kendisi inşa eder. Onun ortaya çıkışında kendi istekleri, fikirleri, beklentileri, umutları ve kaygıları etkin olur. Dilthey, bu iki farklı alan karşısında kendi tercihini, kendi çabasını, “insanla, insanın dünyasıyla tarihsel ve psikolojik olarak ilgilenme” olarak tanımlar.¹⁷⁰ İnsani dünyanın bilinmesi, salt insanın kendi dünyası oluşundan ötürü, fiziksel dünyanın bilinmesinden daha kesin ve daha kolay olabilecektir. Tinsel dünyada insanın kendisini, kendisine ait olan dünyayı bilmesi söz konusudur. Bu dünyanın anlaşılması, doğal dünyanın anlaşılmasına oranla daha

¹⁷⁰Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Verlag und Druck von B. G. Teubner, Leipzig und Berlin, 1933, s. XVIII.

kolay ve daha kesindir. Bu nedenle, hermeneutik, insanî-tarihsel dünya üzerine bir çabadır. “Bilgelere özgü bir çalışmayla insan soyunun sınırsız birikimi üzerine bir tasarım ortaya koymak, hiç kolay bir iş değildir. Ve muhakkak ki bu anlama gücü insan soyu içinde doğayı bilme ve ona hâkim olma gücüne oranla çok daha büyük güçlüklerle, adım adım, kurallara bağlı olarak ve yavaş yavaş gelişir”¹⁷¹

İşte, Dilthey’in başlıca çabası da, insanın tinsel gelişimi üzerine yaptığı çalışmalarını, doğa bilimleri karşısında bağımsız bilimler sınıfı olarak kurmak ve temellendirmek olmuştur. Doğa bilimlerinin on yedinci yüzyıldan itibaren Kepler’in, Galilei’nin ve Newton’un buluşları ile kaydettiği görkemli başarı, bu bilimlerin yöntemine olan güveni de artırmıştır. Bilginin güç, gücün ise doğaya egemen olma olduğu yönündeki, temelini Bacon’da bulan yeniçağın bilim anlayışı, gerçekleştirdiği büyük başarılar karşısında, insan ve tarih alanının da bu yöntemle anlaşılabilceği düşüncesinin uyanmasına neden olmuştur. Sözelimi Aguste Comte, böyle bir anlayıştan hareketle, toplumu harekete geçiren, dünden bugüne devinimini sağlayan ilkeleri, yine doğa bilimsel yöntemle işleyen bir sosyoloji tarafından başarılabilceğini düşünmüştür.¹⁷² İnsanî-tarihsel dünyanın bir biliminin olabileceği düşüncesi, antik Yunan’dan beri kuşku ile karşılanmış, gerek Platon’un, gerekse Aristoteles’in eserlerinde, bu alanın gerçek bir bilgisinin olamayacağı düşüncesi felsefi bir tutum, bir varlık ve bilgi felsefesi olarak öne çıkmış, gerçek bilginin, insanın oluşturduğu bu evrene ilişkin bilgi değil de, Varlığa ilişkin bilgi olduğu görüşü ağırlık kazanmıştır. Bu nedenle *Thesis* (insanî-tarihsel dünya) alanının bilgisi, zayıf bilginin de altında bir bilgi olarak görülmüştür. *Aristoteles*’in *Poetika*’da tarihe ilişkin bilgiye, şiirsel bilginin altında yer vermesi buna örnektir.¹⁷³ İnsanî-tarihsel dünyanın bir bilgisinin olup olamayaca-

¹⁷¹Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, s. 109.

¹⁷²Comte, A. *Pozitivizmin İlmihali*, çev. Peyami Erman, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1986, s. 140.

¹⁷³Aristoteles, *Poetika*, s. 30.

ğı konusu, on yedinci yüzyıldan itibaren doğa bilimlerinin gösterdiği göz kamaştırıcı başarılar karşısında, gittikçe artan bir şekilde yeniden tartışılmaya başlanmıştır. Bazıları, bu dünyanın doğa bilimsel yöntemle kavranabileceğini öne sürerken, bazıları da bu savı kuşku ile karşılamışlardır. Dilthey'in baştan sona karşı olduğu tutum, insani-tarihsel dünyanın doğa bilimsel yöntemle anlaşılma-ya çalışılması olmuştur. Bu amaçla, insanî-tarihsel dünyayı konu edinecek bilimsel bir yöntemin kurulabilmesi için dersler vermiş ve kitaplar yazmıştır.

2. Doğal Alan ve Tinsel Alan

Dilthey'in, doğabilimsel yöntemin insanî-tarihsel alana da uygulanması isteğine karşı öne sürdüğü en önemli savlardan biri, doğal alan ile insani alan arasındaki özsel farklılıklardır. Doğabilimsel yöntem ile insanın dünyasını anlayamayız. Doğal alanın yöntembilim açısından özelliklerini şu şekilde sıralayabiliriz: Doğa yasaları içinde olmaları, bu yasalar çerçevesinde yinelenebilir, neden sonuç ilişkisi içinde açıklanabilir olmaları ve doğa yasaları tarafından kuşatılmaları. Sahip olduğu bu nitelikler, doğal alana öngörülebilirlik özelliği kazandırır.

Doğal alan kendimizi içinde bulduğumuz alandır. Bizden bağımsız bir yapısı ve işleyişi vardır. Varlığını, varlığımıza borçlu değildir. İnsan varlığı olarak onun bağrında yaşarız ve onunla ilgi içinde kendi varoluşumuzu gerçekleştiririz. Doğa, insanla ilgisi oranında kültürel alana dahil olur. İnsanî alanının özelliklerini şu şekilde sıralayabiliriz: Tarih, sanat, ekonomi, hukuk, tüm insan ürün ve ifadeleri bu alana girer. İnsanî-tarihsel alanda ortaya çıkan her ifade, her görünüş, biricik (*unique*) olma özelliği ile vardır. "Tekillik" karakterleri, bu biricikliği ve bir defalığı da ifade eder. Bunlar insanların his, duygu, inanç dünyaları içinde, tarihsel, kültürel anlayışları bağlamında ortaya çıkar. Onları, doğayı anladığımız şekilde anlayamayız. Esas olarak doğadaki nesneleri açıklar, insan alanında bulunanları anlarız. İnsanın olduğu yerde mekân,

vatan ya da gurbet haline gelmeye başlar. Zaman, geçmiş ve gelecek, dün ve bugün diye bölümlere ayrılır. Tarih zamana ve mekâna verilen anlamın bir ürünü olarak ortaya çıkmaya başlar. Bu nedenle, insanın olduğu yerde tarih vardır. Özgür insan tini, tarihi de yapar. Hem kendini, hem çevresinde olup bitenleri, hem de içinde yaşadığı evreni anlamak ve onlarla ilgi kurmak ister. Bu, onun varoluş biçimidir. İnsan varlığı olarak doğa ile ilgi içinde kendi varoluşumuzu gerçekleştiririz. İnsani alan doğanın bağrında gerçekleşir. Doğaya bağımlıdır. Doğa ile etkileşim içinde ortaya çıkar. Bu alan üzerinde doğanın belirleyiciliği söz konusudur. Bu alan, anlamlar ve değerler evrenidir, insanın “kurduğu” ve “ürettiği” bir evrendir.

Doğanın işleyişi bizden bağımsızdır. Bu işleyiş, doğa bilimlerinde nedensellik bağlamı içinde açıklanır ve kendini sürekli yineler. İnsanî alanda doğal alanda olduğu anlamda bir nedensellikten, determinizmden söz edilemez. Bunun yerine bir amaçlılık ve niyetlilik söz konusudur. İnsan eylemlerine amaçlar, niyetler ve fikirler (anlamlar) egemendir. Bu anlamlar evreninde doğadaki tek düze yinelenip gitme söz konusu değildir. Her olay biriciktir ve kendi bağlamı içinde diğerlerinden farklıdır. Doğa alanı, kendine özgü yasaları çerçevesinde işleyen bir evrendir. İnsan evreni ise özgürlükler ve olasılıklar evrenidir. Gerçi, bu dünyada da yasalar vardır, ancak bunlar doğadaki yasalar gibi değildir. Onlar insan ürünü ve insan seçimidir; onları topluma koyan, vazeden insandır. İradilik özelliğinden ötürü, farklı toplumlarda aynı yasalar değil, farklı yasalar vardır. İnsanî evren, bir imkânlar ve olasılıklar evrenidir. Doğal dünya bizim dışımızda var olan bir dünyadır. İnsan dünyası ise “yapılmış”, “oluşturulmuş”, “üretilmiş”, “inşa” ve “icat edilmiş” bir dünyadır. İnsan dünyasının, amaç, özgürlük, değer, icat, inşa gibi kavramlarla açıklanışı, onun bir anlamlar evreni olduğunu gösterir. Doğal dünya ise bu tür anlamlardan yoksundur. Doğal olgular, genel özellikler gösterirler. Doğa bilimlerinin genelgeçerliği (evrenselliği) bu kaynaktan çıkar. Örneğin, dünyanın neresinde olursak olalım, yerçekimi yasasına tabiyizdir. İnsanî alandaki olgular ise “tekil karakterli” olgulardır. İnsanî alanın şekillenmesinde, duygular, düşünceler,

inançlar, kanaatler, hisler, beğeniler rol oynar. Doğanın oluşumunda bu tür insanî durumlara yer yoktur. Dağlar ve tepeler insan hoşlandığı için öyle olmamıştır. Şairler şiirlerini yazarken esinlensinler diye denizler, ovalar ve çöller oluşmamıştır. Doğanın hoşlanmasından veya tiksinsmesinden söz edemeyiz. Doğa dışımızdadır; onun açıklanmasına yönelik bilimsel, felsefi, dini ve bilimsel yaklaşımlarda bulunabiliriz. Doğada, Dilthey'in deyişiyle "boş ve ıssız bir tekrar", bir "sürüp gitme" vardır.¹⁷⁴ İnsan, kendi kurduğu evrende doğadaki boş ve ıssız tekrarı bilinç yoluyla aşar ve bilincin tasarımları altında kendi tinsel ve tarihsel gelişimini sürdürür.

Doğa bilimleri doğal olgularla, insan bilimleri de insanın ürettikleri ile ilgilenir. Doğa bilimlerinde doğanın açıklanması, insan bilimlerinde ise amaçların, niyetlerin, nesneye katılan anlamın anlaşılması söz konusu olur. Modern epistemolojinin belirlediği amaç, doğayı yalnızca bilgi açısından ele geçirmek değil, bu bilgi vasıtasıyla ona egemen olmayı da başarmaktır. "Bilmek egemen olmaktır" sözü, bu anlayışın temel sloganıdır. Doğaya egemen olma güdüsü, modern bilimin temel özellikleri arasındadır. İnsan bilimlerinde (tin bilimlerinde) ise böyle bir durum söz konusu değildir. "Tarih ve toplum bilimlerinin konusu olan tinsel dünya, her şeyden önce, üzerinde hâkimiyet kurmak istediğimiz bir gerçeklik değil, tam tersine kavramayı dilediğimiz bir gerçeklik halindedir."¹⁷⁵ Doğaya egemen olma anlayışı, bilimede etkin olan insanî beklentiyi ifade eder ki bu bilim dışı olgu hermeneutiğin ilgi alanına girer. Doğa bilimleri, dışımızdaki dünyaya yönelir; dıştan verili fenomenlerle uğraşır. Dış etkilerin bizde uyandırdığı tepkiler söz konusudur. Tin bilimlerinde ise böyle değildir. Fenomen doğrudan doğruya insan varlığının, genel insan doğasının iç gerçekliğinden çıkar ve biz bu iç gerçeği kavrayabiliriz." Dilthey, doğa bilimleri karşısında tin bilimlerinin üstünlüğünden söz eder. Bu üstünlüğün nedeni, doğa bilimlerinin fi-

¹⁷⁴Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, s. 30.

¹⁷⁵Wilhelm Dilthey, *a.g.e.*, s. 26.

ziksel alandaki nesnelere yönelmelerine karşın, tin bilimlerinin insanın içsel gerçekliğini, yaşamın ta kendisini konu edinmeleridir.

Tin bilimlerinde tarihsel süreç içinde ortaya çıkan olay ve değerlerin anlaşılması söz konusudur. Doğa bilimlerinde ise bu tür bir kalıtım söz konusu değildir. Doğal nesneleri oluşturan tarihsel ve geleneksel bağ değil, nedensellik zinciridir.¹⁷⁶ Doğal olaylar, bu nedenlere gidilerek açıklanır. Tin bilimleri tekilin anlaşılmasına, doğa bilimleri sürekli yinelenen doğal olguların açıklanmasına dayanır. Doğa bilimleri, genel olanla ve doğa yasalarıyla, tin bilimleri ise tekil ve özel karakterli nesnelerle ilgilenir. Doğa bilimleri bu sürgit doğal olayları açıklamak, nedensellik bağı içinde bir yasa etrafında birleştirmek ister. Bu bilginin evrensel, genelgeçer ve nesnel olduğu kabul edilir. Tin bilimlerinde ise tekil karakterlilik, biriciklik söz konusudur. Bu özelliği ile tarihsel ve toplumsal olaylar, doğanın döngüsel yazgısının dışında kalırlar.

Dilthey, insan dünyasına ait her şeyi anlayabileceğimizi düşünür. İnsan, bir şiirden, bir duyguya, bir müzik eserinden tarihi bir esere varıncaya değin pek çok şeyi anlayabilir. Bu geniş çerçeveli anlamamanın sınırını oluşturan şey, anlama nesnesinin insanlığa ait oluşudur. Bu, bireysel bir olgu olabileceği gibi toplumsal bir olgu da olabilir. İster bireysel, ister toplumsal olsun, sonuçta anlaşılan varlık, insanın kendisidir. İnsan, kendi içselliğini çeşitli şekillerde, farklı yöntemlerle ortaya koyabilir. Mermere verilen biçimlerde, sayfalara yazılan yazılarda, bir kemanın telinden çıkan ezgilerde, bireysel, tarihsel ve toplumsal olaylarda “hep aynı insan ruhu bizimle konuşur.” İnsanın doğayı anlaması değil, açıklaması söz konusudur. Bu anlamda, doğanın anlaşılması (*interpretatio naturae*) ancak “mecazi bir ifade” olabilir.¹⁷⁷ Anlama gerçek anlamıyla, “insanî olan”a ilişkin ortaya çıkar. İnsanî alanda, insanı kendisi yapan bilincin atılımları ile karşılaşırız. Doğadaki suskunluğun, boş ve ıssız

¹⁷⁶Wilhelm Dilthey, *Hermeneutics and the Study of History*, s. 235.

¹⁷⁷Wilhelm Dilthey, *a.g.e.*, s. 229, 236.

akışın aksine, insani alanda bilincin, özgürlüğün, duygu ve değerlerin güçlü akışı vardır. “İnsan burada, doğanın akışındaki boş ve ıssız tekrarı bilinç yoluyla aşarak kendi tarihsel gelişimini kurar; tin bilimlerinin konusu, tamamen bu insani-tarihsel gerçeklik alanıdır.”¹⁷⁸

3. *Geisteswissenschaften*’ın Türkçesi

Dilthey, doğal alan karşısında insana ait dünyayı ifade etmek ve bu dünyayı araştırarak bilimsel tutumu nitelemek için *Geisteswissenschaften* kavramını kullanır. *Geist*, ruh, tin gibi insanın doğal olmayan yönüne işaret eder. İnsanlık ve tarih dünyasını kuşatan bir terimdir. *Geisteswissenschaften*, 1932 yılında yayınlanan, Dilthey’den ilk çeviri niteliğindeki *Alman Ruh Tarihine Dair Tetkikler*’de “ruh ilimleri” olarak geçer. Kitabın başına konan Rudolf Metz’in “Wilhelm Dilthey’in Felsefesinin Canlı ve Ölü Cepheleri” başlığıyla çevrilen yazısında şu ifade yer alır: “Dilthey, her şeyden önce ruh ilimlerinin müverrihi olmuş ve sistemini kurmuştur.”¹⁷⁹ Fikret Kanad’ın 1948 yılında yayınlanan *Pedagoji Tarihi*’nde, Dilthey’in psikolojisi ve pedagojisi, “Manevi Bilimlere Dayanan Psikoloji ve Pedagoji” başlığı altında ele alınır.¹⁸⁰ Nermi Uygur da, 1952 yılında savunduğu doçentlik tezinde ve daha sonra yazdığı “Dilthey Sosyoloji Düşmanı mıdır?” başlıklı makalesinde *Geisteswissenschaften*’ı *manevi bilimler* olarak çevirir ve bu terime İngilizcede, henüz bir karşılık bulunmadığı için onu olduğu gibi kullanıldığından söz eder.¹⁸¹ *Manevi Bilimler* kavramı, daha sonra konuyla ilgilenenler tarafından da benimsenmiştir. Sözgelimi, Kamıran Birand, 1960 yılında yayınladığı kitabına, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama* başlığını koymuş-

¹⁷⁸Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, s. 30.

¹⁷⁹R. Metz, “Wilhelm Dilthey’in Felsefesinin Canlı ve Ölü Cepheleri”, Wilhelm Dilthey, *Alman Ruh Tarihine Dair Tetkikler*’de, s.7-13, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul, 2004, s. 8.

¹⁸⁰Fikret Kanad, *Pedagoji Tarihi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1963, s. 365.

¹⁸¹Nermi Uygur, *Kültür Kuramı*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 114, 182.

tur. Günümüzde ise daha çok *insan bilimleri* veya *tin bilimleri* kavramı tercih edilmektedir. “Tin bilimleri” adının yaygınlaşmasında Doğan Özlem’in çalışmalarının önemli bir katkısı olmuştur.

Burada şöyle bir soru sorulabilir: “Manevi bilimler” veya “tin bilimleri” ile kastedilen nedir? Bu bilimler, insanî-tarihsel dünyayı konu edinen hukuk, tarih, ekonomi, arkeoloji, din, sanat, siyaset, mitoloji, pedagoji gibi bilimlerdir. Bu kategoriye, Dilthey’in “insan varoluşunun büyük formları” olarak nitelediği insanî-tarihsel alanı konu edinen bütün disiplinler girer. Dilthey’a göre bu adlandırma, bir bütün olarak bu bilimleri kuşatma ve onları doğa bilimleri karşısında tanımlama ve gerekçelendirme gücüne sahiptir. Buradan da anlaşılacağı gibi, Dilthey, bilimleri varlık alanlarına göre ayırmakta, doğal alanı doğa bilimlerine bırakmakta, bunun dışında kalan insanî-tarihsel dünyayı konu edinen bilimleri de insan bilimleri kapsamına almaktadır. Buna göre, doğa bilimleri dışında kalan her bir bilim dalı tin bilimlerinin sınırı içinde yer alacaktır. İşte, Dilthey bu bilimlerde bir sorun görür. Bu sorunu şu şekilde ortaya koyar: “Toplumsal ve tarihsel gerçekliği kendilerine konu edinen bilimler, her zamankinden daha yoğun bir şekilde birbirleriyle ve kendi temelleriyle olan sistematik bağlantılarını arıyorlar”¹⁸² Bu tür bir arayışın amacı, bu bilimleri doğa bilimsel yöntemin vesayetinden kurtararak kendilerine özgü bir alanı, yöntemi ve sınırı olan bir bilim olarak temellendirmek ve bu arada ortaya çıkacak sorunları çözmektir. Dilthey kendi görevini *Geisteswissenschaften*’a “epistemik bir temel (*erkenntnis-theoretische Grundlegung*) kazandırmak olarak tanımlamış, doğa bilimleri metodolojisi nasıl doğa kitabını okumayı amaç edinmişse, o da tarih kitabını okumayı ve anlamayı öylece bir ideal olarak benimsemiştir. Onun için tarihsel bilimlerin evrensel yöntemi, yorum bilgisidir. Dilthey’in metodolojik yaklaşımında doğa kitabının yerini tarih kitabı alır. Burada da bir koşutluk ve öykünme söz konusudur. Bir tarihsel akıl eleştirisi projesi, bu koşutluğun kurulmasında önemli konumdadır. “Böylelikle felsefe

¹⁸²Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, s. 4.

şu soruna indirgenmiş oluyordu: Tarih bilinci dünyası için, Kant'ın doğanın bilimsel bilgisi için ortaya koymaya başardığına benzer bir şey nasıl üretilebilir? Tüm dogmatik kurguları reddederken, tarihte ampirik bilgiyi haklı göstermenin de bir yolu var mıdır?"¹⁸³

4. *Tin Bilimlerine Giriş'in Amacı ve Çıkış Noktası*

Dilthey 1883 yılında ilk yarısını yayınladığı ve ikinci yarısını tamamlamadığı *Tin Bilimlerine Giriş'in* (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*) önsözünde, bu eserin, "tin bilimlerinin felsefi temelleri konusunda mümkün olan en yüksek kesinlik derecesine ulaşmak için tarihsel ve sistematik bir çaba" olduğunu söyler.¹⁸⁴ Bu çabayı temellendirebilmek için, geniş tarihsel bilgisi ile tin bilimsel konuların tarih içinde geçirdiği evrim üzerinde durur, bu şekilde yöntembilimsel hermeneutiği, hermeneutiğin kendi tarihsel gelişimi içinde temellendirmeye çalışır. Bu çözümlemelerden şöyle bir sonuç çıkar: Doğa alanını konu edinen bilimler, metafiziğin güdümünden kurtularak Ortaçağ sonlarından itibaren bağımsız birer bilim olma yoluna girmişlerdir. İnsani-tarihsel alanı konu edinen, tinsel dünyayı kendisine nesne alanı olarak seçen bilimler ise on sekizinci yüzyıla kadar metafiziğin etkisinden kurtulup kendi bağımsız varlıklarını ortaya koymamışlar, bunun imkânını bile araştıramamışlardır. Öte yandan, metafiziğin etkisinden kurtulduktan sonra büyük bir sıçrama yapan doğa bilimsel yöntemin, insanî-tarihsel dünyayı anlama amacı güden çabalar üzerinde giderek egemenliği artmaya başlamıştır. Metafiziğin egemenliğinden sonra doğa bilimlerinin egemenliğine giren tarihi ve toplumu konu edinen bilimler, Alman Tarih Okulu'nun çalışmaları ile metafiziğin ve doğa bilimsel yöntemin egemenliğinden kurtularak bağımsız olma yönünde gelişim göstermişlerdir. Ne var ki Dilthey, Tarihçi Okul'un, başarıya ulaşmadığını, yeterli bir felsefi temele sahip olmadığını düşünür. Öte yandan Comte, Mill ve Buckle gibi düşünürlerin, "tarihsel dünyayı" (*geschichtlichen Welt*) doğa

¹⁸³Hans-Georg Gadamer, "Tarih Bilinci Sorunu", s. 81, 89.

¹⁸⁴Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, s. XV.

bilimsel bir yöntemle anlamaya çalışmaları Dilthey'i kaygılandırır. *Tin Bilimlerine Giriş*'i kastederek şöyle der: "Bu deneme, tin bilimlerinin bu durumu karşısında duyduğum kaygıdan doğdu."¹⁸⁵

Kant *Prolegomena*'da, "Eğer bir bilginin *bilim* olarak serimlenmesi isteniyorsa, her şeyden önce onu diğer bilgilerden ayıran, yani ona *özgü* olanın kesinlikle belirlenebilmesi gerekir; aksi halde bütün bilimlerin sınırları birbirine karışır ve hiç biri kendi yapısına göre, esaslı bir biçimde ele alınamaz" der.¹⁸⁶ Bir bilimin *kendine özgülüğü*, alanında, kaynaklarında, kavramlarında ve sınırlarında ortaya çıkar. Dilthey da, pek çok eserinde, kendisine yöneldiği bilgi türünün kendine özgü alanının ve doğasının araştırmasını yapar ve bu bilgi türünü nesnel ve genel geçer bilimsel bir bilgi olarak en yüksek kesinlik derecesinde felsefi olarak temellendirmek ister. Ona göre, bilim kavramının ihtiva ettiği şey, genel olarak iki ana bölüme ayrılabilir. Bunlardan biri "doğa bilimi" (*Naturwissenschaft*) olarak adlandırılırken, diğeri için henüz üzerinde görüş birliğine varılmış bir adlandırma yoktur. Dilthey, *globus intellectualis*'in bu ikinci yarısını *Geisteswissenschaften* olarak adlandıran düşünürleri izleyeceğini söyler.¹⁸⁷ Bu düşünürlerin başında J. S. Mill gelmektedir. Bu tabir ilk kez, onun *Mantık Sistemi* (*System of Logic*) isimli kitabının Almanca çevirisinde geçmiştir. Ne var ki Mill, kitabında tin bilimlerini (moral bilimler adı altında), doğa bilimlerinin metodolojisine göre temellendirmeyi denemiştir. Dilthey, yetersiz olmasına karşın *Geisteswissenschaften*'in sosyal bilim (*Gesellschaftswissenschaft*), sosyoloji (*Soziologie*), ahlak (*moralische*), tarih (*geschichtliche*) veya kültür bilimleri (*Kulturwissenschaften*) gibi diğer adlandırmalardan daha iyi ve daha kapsayıcı olduğunu düşünür. Bütün bu adlandırmalar, kendi konusunu kapsama bakımından sıkıntılıdır. Bir başka deyişle, bu adlandırmalar, kendi konularını kapsayamama gibi bir kusura sahiptirler¹⁸⁸

¹⁸⁵Wilhelm Dilthey, *a.g.e.*, s. XVII.

¹⁸⁶Kant, I. (1983). *Prolegomena*. çev. İ. Kuçuradi – Y. Örnek, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983, s. 13.

¹⁸⁷Wilhelm Dilthey, *a.g.e.*, s. 5.

¹⁸⁸Wilhelm Dilthey, *a.g.e.*, s. 6.

Dilthey'a göre bu disiplinler, doğa bilimlerinden farklı olarak insanın ben-bilincinin (*Selbst-Bewußtsein*) derinliğinde ve bütünlüğünde temelini bulurlar. İnsan kendi tinselliğinin kökenini araştırırken, kendi ben bilinci içinde bir irade hâkimiyeti ve eylem sorumluluğu ile karşılaşır. Bu, kendi özgürlüğünün muhkem kalesi içinde, kabul etmeme, karşı koyma, direnç gösterme kapasitesidir. Bütün bunlar insanı doğadan farklılaştırır. Spinoza'nın tabiriyle söyleyecek olursak, doğada âlem içinde âlem, egemenlik içinde egemenlik (*imperium in imperio*) olarak varolur. Yaşam içindeki her değer ve her niyet, bilincin bu özgür dünyasında bulunur ve onun her eyleminin amacı tinsel olguları üretmektir. Böylece o, doğa alanının karşısında bir tarih alanı ortaya çıkarır. Onda doğanın nesnel zorunluluğu yerine özgürlük sayısız konuda kendisini ifşa eder. Bu alanda, doğadaki mekanik işleyişin aksine, özgür iradenin eylemleri söz konusudur. Özgür iradenin eylemlerinin kişide ve insanda ortaya çıkardığı gelişme, doğadaki boş ve ıssız yineleniştten daha fazla bir şeydir. İnsan doğadaki bu yinelenmeyi bilinç yoluyla aşarak kendi tarihsel gelişimini kurar. Bununla birlikte, insani bütünlüğü oluşturan şey yalnız tinsel yapı değildir. Bu bütünlüğün içinde fiziksel bir çevre de vardır. Bu anlamda insanın tinsel dünyası, fiziksel dünyasından tümüyle bağımsız değildir. Salt tinsel bir insan varlığı düşünemeyiz. Onun varoluşu fiziksel bir çevre içinde geçer. Bu açıdan bakıldığında bedeni de onun fiziksel çevresidir. Duygusal yapısı fiziksel evren tarafından kuşatılır ve etkilenir. Psikolojik ve duygusal düzeyde ortaya çıkan değişikliklerin temelinde fiziksel veya bedensel değişiklikler olabilir. İradi eylemleri, çoğu kez sinir sistemi tarafından etkilenir.¹⁸⁹ Ne var ki fiziksel ve tinsel olanın ilişkisi, fiziksel olanı da tinsel olana dönüştürür. İnsanın doğa ile ilişkisi bu türdendir.

5. Tin Bilimlerinin Metodolojisi Olarak Anlama

Dilthey'in amacı hermeneutiği, insani-tarihsel dünyanın anlaşılma ve bilinme yöntemi olarak temellendirebilmek olmuştur. Schleiermacher'ın gerçekleştiremediği, ancak kendisinden sonrakiler için felsefi te-

¹⁸⁹Wilhelm Dilthey, *a.g.e.*, s. 14.

melini hazırladığı ve bir hedef olarak bıraktığı bu durum, Dilthey'in çabaları ile amacına ulaşmış, böylece hermeneutik, tarihindeki temel dönüşümünü sağlamıştır. Dilthey bu hermeneutik tasarımı gerçekleştirme yolunda adım adım ilerlemiş ve bunu el yordamıyla değil, bilinçli bir şekilde yapmıştır. 1900 yılında yayınladığı *Hermeneutiğin Doğuşu* (*Die Entstehung der Hermeneutik*) adlı denemesinden önce, 1895-1896 yıllarında bu denemeye zemin teşkil edecek bir başka deneme yazmış, “İnsani-Tarihsel Dünyanın Kendi Tekilleşmesi İçindeki İlk İfadesi Olarak Sanat” başlığını taşıyan bu yazıda, bu “insani-tarihsel dünya”nın tekil karakterini, sanat bağlamında örneklemiştir. Buradaki temel sorunu, tekil nesnelerin, dil, din, ekonomi, bilim, hukuk, siyaset, ahlak, sanat, teknik, felsefe gibi tekil insan varoluşunun “ana formlarının” *bilimsel* bilgisinin nasıl mümkün olabileceği ve bu bilginin nasıl elde edilebileceği” konusu oluşturur. Bir insanın, diğer insanları, onların eylemlerini ve ürünlerini anlayabilme durumu, Dilthey’a insani-tarihsel dünyanın doğa bilimsel yöntemden bağımsız ve kendine özgü bir yönteminin olabileceği konusunda ümit verir. Çünkü önünde “anlama” gibi önemli bir kavram vardır. “Eylemlerimiz her yerde diğer insanların anlaşılmasını gerektirir; bir insan varlığı olarak mutluluğumuzun çoğu başkalarının ruh hallerini hissedebilmekten kaynaklanır; tüm filoloji ve tarih bilimi, tekil olan şeyin bu yeniden anlaşılmasının nesnellik düzeyine yükselebileceği varsayımına dayanır.”¹⁹⁰

İnsan dünyasında bir olayı anlamak, doğadaki herhangi bir olayı açıklamak gibi değildir. İnsan dünyasındaki her olay, tarihsel, kültürel, ekonomik, psikolojik, ahlaki ve dini bir arka palana sahiptir. Bu nedenle, insan alanında bir olayın oluşumu, doğadaki bir olayın oluşumundan özce farklılık gösterir. İnsan dünyasında bir olayı açıklarken, geriye, tarihe, çağın koşullarına gideriz, kendisini ilk bakışta göstermeyen etki edicilere ulaşmaya çalışırız. Dilthey’a göre bir olayı anlamak demek, şöyle bir anlam ifade eder: “Burada işleyişin bir şeması vardır, fakat o tekil (*particular*) örneklerde kendini tümüyle farklı bir şekilde sergiler. Şu benim ödevim olabilir (1) bir olayı anlamak, (2) onu tarihsel olarak kurmak (tarihçinin görevi), (3) özgür bir şekilde hayatı ve

¹⁹⁰Wilhelm Dilthey, *Hermeneutics and the Study of History*, s. 235.

eylemi yeniden kurmak. Sonuncusuna daima dışarıda bırakma ve genelleştirme süreci tarafından eşlik edilir. Şiir bir evrenselliği açıklar.”¹⁹¹

Dilthey, tinsel dünyanın anlaşılmasının doğal dünyadan farklı bir yöntem, bilgi ve bilim anlayışı gerektirdiğini düşünür. Bu farklı bilimsel tutumun nedeni, bu iki alanın, özce birbirinden farklı oluşudur. Doğal dünyada bir nedensellik vardır. Nedenlere ulaşarak doğada meydana gelen olayların oluşumunu açıklamak mümkündür. İnsan dünyasında ise nedenselliğin yerini özgürlük, ahlaksallık ve tarihsellik alır. Bu tinsel ve tarihsel yapı, bir birikim ve bir kalıtım olarak gelecek kuşaklara kalır. Bu kalıtsal yön, yalnızca kişinin kendi fiziksel yapısına ilişkin özellikleri gelecek kuşaklara taşıması anlamında değil, kültürel, tarihsel, geleneksel, dilsel öğelerin, tinsel dünyaya ait bu faktörlerin gelecek kuşaklara aktarılması anlamına da gelir. İnsan dünyasındaki kalıtsallık, doğal dünyadaki nedensellik gibi değildir. Bu nedenle Dilthey, doğal dünyanın açıklanmasını, insan dünyasının ise anlaşılmasını ister. “İnsanı anlamak istiyoruz. Diğer bütün nesneler konusunda açıklamak, insan konusunda ise anlamak isteyen bir tavır söz konusu. Açıklamaya çalıştığım nesneler, şeylerin kalıtsal bir bağıntısını vermiyor bana. Doğadaki işleyişi anlayamıyorum. O moral¹⁹² dünyadan farklı. Moral dünyada her şeyi anlıyorum.”¹⁹³

¹⁹¹Wilhelm Dilthey, *a.g.e.*, s. 230.

¹⁹²Doğal alanı tek bir kavramla ifade edebiliriz. Bu alanda farklı adlandırmalar söz konusu değildir. Ama insani alana gelindiğinde çok farklı adlandırmalar söz konusudur: İnsan dünyası, yaşam dünyası, insani-tarihsel alan, kültür dünyası, yaşam dünyası, moral dünya, tarihsel alan gibi adlandırmalar insani alanı karşılamak amacıyla kullanılmaktadır. Onlar esas olarak doğal olmayan, insani alanı, insan dünyasını, insan dünyasında oluşan insan ürünlerini, insana ait dünyayı ifade etmek için kullanılmaktadır. Buradaki “moral” sözcüğünü de, sıradan anlamıyla “ahlak” olarak değil, insanın kurduğu tinsel evren ve insanın anlamlı dünyası olarak düşünmek gerekir. Onun içinde sanat, edebiyat, bilim, tarih, mimari, kısaca insana ait her şey vardır. “İnsan bilimlerine manevi (moral) bilimler denilmiştir. Özellikle Batı literatüründe moral deyiimi fizik olmayanın karşılığında kullanılmıştır; diğer bir deyişle maddi olan değil, manevi olan kastedilmektedir. Ancak aynı kelime (moral), ahlak anlamına geldiği için, kurallar sistemi olan ahlak bilimleri ile karışabilir. Bu nedenle ‘insan bilimleri’ deyiimi, fizik ve biyolojik olanın dışında kalan manevi ve ruhsal düzene ilişkin olanı dile getirmektedir” (Saffet Bilhan, *Eğitim Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Yayınları, 1991, s. 4).

¹⁹³Wilhelm Dilthey, *a.g.e.*, s. 229.

5.1. Anlamanın Anlaşılması

Bir ruhsal durum, ancak belirtileri vasıtasıyla anlaşılabilir. Belirtisi olmayan bir durumu anlayamayacağımız gibi varlığından bile haberdar olamayız. Kişinin sevgi, nefret, öfke, kıskançlık gibi duyguları, ancak davranışlarında ifade bulduğunda onları anlama imkânına kavuşabiliriz. Bu duygular ve ruhsal durumlar, ifade bulmasalardı, onları bilemezdik, anlayamazdık, onlar hakkında fikrimiz olmazdı. Buradan hareketle söylersek, anlamanın olduğu yer, insani bir ortamdır. Anlama ancak insanların ortamında ortaya çıkar. Anlamak için başkaları ile bir arada bulunmam, onlarla aynı ortamı paylaşmam ve iletişim halinde olmam gerekir. Bu ortam, anlamanın zemini. İşte insanların birlikteliği, anlamanın laboratuvarı gibidir. Doğa bilimleri, genel geçer bilgiye kavuşmak için nasıl ki deneysel yollara başvuruyorsa, tin bilimleri de bu ortak zemin üzerinde anlamayı irdeleyebilirler, anlamanın bilgi kuramsal yapısını araştırabilirler. Dolayısıyla şu “deneyden genel geçer bilgiye ulaşmak” bilgi kuramsal ilkesi, tin bilimlerinde de bir şekilde karşılık bulur. Fakat burada (doğa bilimsel deneylerin aksine) tin bilimsel deneylerin kendilerine özgü doğasının koşullarından hareketle genel geçer bilgiye ulaşılır. Bağlam olarak yapı, ruhsal yaşam içinde yaşayanın, kendisinden hareketle tekilin bilindiği yapıdır.”¹⁹⁴ O halde temel sorun, tin bilimlerine ulaşmayı mümkün kılacak bilgi kuramsal bir sorun olarak anlamanın analizidir. İşte hermeneutik burada temel bir işlevle ortaya çıkar: Dilthey’a göre bu bilgi kuramsal sorunun çözümü hermeneutiğin mantıksal temellerine yönelmeyi gerektirir. Mantıksal temeller de tüm bilimlerde aynıdır. Ona göre, doğa bilimleri ve tin bilimleri aynı temel mantıksal işlemlerde bulunur. Bunlar endüksiyon, analiz, konstrüksiyon, karşılaştırma gibi mantıksal işlemlerdir. “Bununla birlikte burada söz konusu olan, bunların tin bilimlerinin deney alanı içinde hangi özel formları aldıklarıdır. Verileri duysal süreçler olan endüksiyon, burada (tin bilimlerinde) olduğu gibi her yerde, bir bağıntı bilgisi temeli üzerinde uygulanır. Bu, fiziksel-kimyasal bilimlerde niceliksel bağıntıların matematiksel bil-

¹⁹⁴Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, s. 113.

gisi, biyolojik bilimlerde yaşamdaki amaçlılık, tin bilimlerinde psikik yaşamın yapısıdır. Böylece bu temel, mantıksal soyutlama değil, tersine, yaşam içinde verili bir bağlamdır; fakat bu bağlam bireyseldir, böyle olduğu için de öznel. Bu endüksiyonun görevi ve formu bu yolla belirlenir.” Böylece dilsel alanda bu endüksiyon kuramı, dil kuramı, yani gramer aracılığıyla özgülleşir. Endüktif belirleme, tin bilimlerinde (gramatik yoldan) bilinen/ tanınan bağlamdan, belirli sınırlar içinde belirsiz (değişken) sözcük anlamlarından ve sentaktik form elemanlarından hareketle yapılması dolayısıyla özgül bir doğadadır. Bu endüksiyonun özgül doğası, bir bütüne (bağlama) ulaşmak yerine karşılaştırma yöntemi aracılığıyla tekil olanın kendisinin anlaşılmasına yönelik olmasıdır. Ve burada karşılaştırma yönteminin, tekili belirlemek ve bu tekili diğer tekilerle ilişkisi aracılığıyla objektif şekilde kavramak için başvurulur.”¹⁹⁵

Dilthey, anlamada içyapıyı anlamamanın gerekliliği üzerinde durur. İçyapıyı kavramak, bir metnin gerçekliğine nüfuz etmek için gereklidir. Her metnin bir iç formu, bir bağlamı ve bütün bunların arkasında duran bir iç yaşamı vardır. Bu iç yaşam bizi yazarın öznel varoluşu ile yüzleştirir. Aslında bir metni anlamak demek, yazarın bu öznel varoluşundan çıkan ve bu öznel varoluşun belirlediği iç formu anlamak demektir. Bir metni, yazarının tüm yaşamı ve kendi metnine kattığı içsellik, aynı zamanda tarihsel, toplumsal, kültürel ve geleneksel bir bağlam içinde kavramak, yani varoluşun temel formlarının ortak zemini içinde kavramak, yorumcuya veya anlayan özneye bir yeti kazandırır: *Yazarı kendisinden daha iyi anlamak*. Bir yazar, bir sanatçı, çoğu kez kendi eserine iç ve dış formu kazandıran etkileyiciler üzerinde durmaz. Onun için asıl olan eserini üretebilmesidir. Eserin ortaya çıkışına zemin hazırlayan faktörlerin bilgisine ihtiyaç duymaz. Oysa onu anlayan ve yorumlayan kişi, eserin tüm bağlamına, eseri oluşturan iç ve dış forma ilişkin kapsayıcı bilgisiyle, onu yazarın anladığından daha iyi anlama imkânına sahiptir. İşte Dilthey’a göre bu, hermeneutiğin en büyük zaferidir.

¹⁹⁵Wilhelm Dilthey, *a.g.e.*, s. 113-114.

Dilthey burada tin bilimlerinin genel geçerliğini sağlayacak bir nokta bulunduğunu düşünür. O da nedensellik ilkesidir. İnsan davranışlarını, ifadelerini ve iç yaşantısını belirleyen koşullara ve nedenlere ulaştığımızda, yalnız yazarı kendisinden daha iyi anlamakla kalmayız, aynı zamanda bu anlamının genel geçerliğini de sağlamış oluruz. “Böylece genel geçer bilgiye ulaşma hususunda tek yöntem sayılan nedensellik ve onun yürürlükte olan çağdaş uygulanımı, yaratıcı açımlayıcının değişik alanlara uyguladığı yaratıcı yöntemin teşkili ile aşılabilir. Teşvik edici/ kışkırtıcı güç, tam da burada yatmaktadır. Tin bilimlerinin tüm yöntemlerinde bu uygulanabilir. Bağlam, buna göre şudur: Yaratıcı dehanın yöntemi. Onun tarafından bulunmuş soyut kurallar, öznelliği koşul olarak gerektirir. Bir genel geçer kural koymanın türetimi bilgi kuramsal temellerden çıkar.”¹⁹⁶ Dilthey, anlamayı sonsuz bir görev olarak nitelediği bu yazısında hermeneutiğin tekil fenomenleri açıklamaya yönelik bir girişim olduğu hususu üzerinde durulur.

Kişinin kendisine veya başkasına ait bir ifadeyi, bir davranışı anlaması, bir “yeniden üretme”dir. Doğada sürekli bir tekrarlanış söz konusudur. Bu alanda olaylar birbirlerini yineleyip durular. Oysa insan dünyasında, her eylem kendi öznesi, kendi zamanı, kendi koşulları, kendi nedenleri, kendi sonuçları ile biriciktir, tektir. Sözelimi, İstanbul Fatih Sultan Mehmet tarafından bir daha asla fethedilmeyecek, Fransız Devrimi bir daha asla olmayacaktır. Buna karşılık güneş her gün doğudan doğup batıdan batmaya, mevsimler her yıl art arda gelip geçmeye devam edecektir. İnsanî-tarihsel alandaki bu biriciklikten ötürü olmalı ki Aristoteles tarihin bir genelliğe kavuşamayacağını, bu nedenle şiirin tarihten daha genel, daha felsefî ve dolayısıyla daha değerli olduğunu söyler.¹⁹⁷ Dilthey, anlamının bir olayın, bir hadisenin yeniden oluşturulması, yeniden üretilmesi süreci olduğunu söylerken, aslında hadiseyi kendi muhayyilesinde, imgelem dünyasında yeniden kurmayı ifade eder. Aksi halde, özü gereği biricik olan ve bir daha asla yinelenme ih-

¹⁹⁶Wilhelm Dilthey, *a.g.e.*, s. 115.

¹⁹⁷Aristoteles, *a.g.e.*, 30.

timali olmayan insani alandaki olayların tıpkı doğadakiler gibi tekrarlanması anlamında kullanılan bir kavram değildir. İnsan dünyasında her olay, kendi içinde bir hadisedir. Dolayısıyla tekrarlanma insanın kendi iç dünyasında olmaktadır. Kişi anlarken, olayı kendi içinde yeniden kurar, yeniden yaşar, yeniden deneyimler ve yeniden üretir. Dilthey şöyle der: “Peki bazı şeyleri anlamamanın anlamı nedir?... Bütün anlamalar kendi ruhumda yeniden oluşturmaya içerir. Bu yeniden oluşturma kapasitesi nerededir, nerede bulunur? Soyut düşünme gücünde değil, imgelem / hayal gücü yetisinde. Bilimsel işleyiş, temelini yaratıcı imgelemde bulur. İmgelem (*imagination*), kendisinde şu ya da bu şey tarafından verilen sezgisel anların toplandığı sezgisel bir süreçtir.”¹⁹⁸

Buradaki amaç, insanın diğer insanları anlaması, böylece tarihsel ve toplumsal dünyayı, bu anlama temelinde bilimsel açıklığa ve bilgiye kavuşturmasıdır. İnsan, diğer insanları anlamak istemektedir. Çağdaş insan, aradaki zamansal, kültürel, geleneksel ve pratik mesafeye, anlamayı temelden etkileyebilecek bu yabancılaşmaya karşın, tarihin derinliklerinde kaybolmaya yüz tutmuş kültürlerle yönelir, onları bilmek ve anlamak ister. Peki, bunu niçin yapar ya da yapmak ister? Bilgiyi, güç ve doğa üzerindeki egemenlik olarak tanımlayan Bacon gibi, Dilthey da tarihin derinliklerinde kaybolmaya yüz tutmuş kültürlerle ilişkin bilgiyi, güç (*energy*) olarak görür ve bu tür bir bilmeyi, onların sahip olduğu gücü “kendinde hissetme” olarak tanımlar. “Bu temel üzerinde gelişmiş bir tarihsel bilinç (insani-tarihsel dünyanın objektif olarak anlaşılabilceği temeli üzerinde) tüm insanlığın geçmişini şimdi kendi içinde kavrayabilir: Kendi zamanının sınırlarının ötesinde, geçmiş kültürlerle merakla bakar, onların enerjilerini kendine mal ederek ve onların cazibesinden haz duyarak kendi mutluluğunu içinde çoğaltır.”¹⁹⁹

5.2. Anlayıcı Psikoloji

Dilthey’in anlama kuramının temelinde, “anlayıcı psikoloji” vardır. Dilthey, doğa bilimsel bir yöntem takip eden ve buna dayalı ola-

¹⁹⁸Wilhelm Dilthey, *Hermeneutics and the Study of History*, 229.

¹⁹⁹Wilhelm Dilthey, *a.g.e.*, 235.

rak “açıklayıcı psikoloji”yi insan bilimlerine öneren Mill’e karşı çıkar ve insan bilimlerinin yöntemi olarak anlayıcı psikolojiyi önerir. Anlamanın ortaya çıkışı, bir ilgi ve sempati ile başlar. Kişi başkalarına ait bir yaşantıya, geçmişte kalmış bir yaşantıya ilgi ve sempati duyar ve onu anlamaya çalışır. Olayı kendi muhayyilesinde, imgelem evreninde, yeniden kurar, kendi içinde yeniden tecrübe etmeye çalışır. Bu, yeniden üretimdir. “Yeniden üretim” doğal olayların kendilerini tekrar edişlerine karşılık tinsel alanda olaylar kendilerini yinelemez, ama biz onu kendi iç evrenimizde sanki “yeniden oluyor-muş gibi, kendimizi de empati gücü ile olayın içine katarak yeniden anlayabiliriz” mantığına dayanan bir duruma karşılık gelebilir. Bu anlama süreci, ilgi, sempati ve empati gibi psikolojik öğelerin yanında sezgi gibi bir bakıma esine dayalı doğaüstü bir gücü, tecrübe gibi bir yaşam deneyimini ve kıyas gibi mantıksal bir öğeyi de içerir. Anlayıcı psikolojinin en önemli kavramları “ilgi”, “sempati”, “empati” ve “sezgi”dir. Buna göre, ilgi sınırlı ise anlama da sınırlı olacaktır, sevgi sınırlı ise anlama da sınırlı olacaktır, empati sınırlı ise anlama da sınırlı olacaktır, sezgi sınırlı ise anlama da sınırlı olacaktır. Bazı konular, bazı tartışmalar bizim için pek bir şey ifade etmez. Onlara ilgi duymayız. Bu aynı zamanda onları anlamak için bir tutumumuzun olmadığı anlamına da gelir. Bunun aksi de olur. Kimi zaman bir konuşmacıyı veya bir metni tüm dikkatimizle, bir kelimesini bile kaçırmadan anlamak isteriz. Sevdiğimiz, ilgi duyduğumuz ve kendisini hissetmeye çalıştığımız bir kişiyi, bir varoluşu anlamamız bizim için daha kolaydır. Dilthey, Schleiermacher’ın bir cümlesini tekrarlayarak, “eğer sempati tüm anlayışın temeliyse, o zaman en yüksek anlama sevgiyi gerektirir” der.²⁰⁰ Bu içsel yakınlık, bu sevgi bağı kaybedildikçe anlamanın derecesi de düşer. Sevmediğimiz, ilgi duymadığımız ve kendisini kendimizde hissedemediğimiz, kendimizi kendisinin yerine koyamadığımız kişileri anlayamayız. Bu nedenle, insana karşı sempati ve ilgi duymaktan söz eder. Özellikle edebiyat-

²⁰⁰Wilhelm Dilthey. *a.g.e.*. 230.

çılar, tarihçiler ve insan bilimcileri için gerekli bir koşuldur bu. “Şimdi bunu edebiyata uygulayalım. Poetik kapasite insani olan her şeye sempati duymalıdır. Bu sempati aynı zamanda bir tarihçi için de esastır. Yeniden-inşa, poetik kapasitede bir andır. Yeniden-yaratım düzeyi ne kadar büyükse, şair de o kadar büyüktür. Bu bakımdan Shakespeare en büyük şairdir.”²⁰¹

Anlayıcı psikoloji, Dilthey’in yöntembilimsel kuramının temelini oluşturur. İnsani-tarihsel dünyaya ilişkin konu ve olgular, insan ruhundan, insanın iç hayatından çıkan olgulardır. İnsani-tarihsel dünya, insanlar tarafından meydana getirilmiş olan bir dünyadır. Bu dünyayı meydana getiren olgular, içten yaşanarak bilinen olgular oldukları için tin bilimleri de zorunlu olarak anlayıcı bilimlerdir. Birand, bu anlayıcı psikolojinin Dilthey’in tin bilimsel yaklaşımını içindeki yerine özet olarak şu şekilde değinir: Dilthey, anlama metodunu, anlayıcı psikolojiye dayandırarak temellendirmek istemiştir. Tin bilimlerinin konusunu meydana getiren olgular, kaynaklarını insan ruhunda bulan, insanın iç hayatından çıkan olgulardır. Bundan dolayı tin bilimlerinin de, insan ruhunu konu olarak alan bir bilime, yani psikolojiye dayanmaları gerekir. Ancak Dilthey’a göre bu psikoloji doğa bilimsel yöneme göre kurulmuş olan gelenekçi psikoloji olamaz. Gelenekçi psikoloji, doğa bilimlerine uygulanan hipotezleri, tin bilimleri alanına da aktarmış ve ruh dünyasının yapısını, tıpkı doğa bilimlerinin maddi dünyayı açıkladıkları gibi açıklamayı denemiştir. Tin bilimlerine destek olacağı düşünülen bu psikoloji kavramı, anlayıcı ve tiplleştiricidir. Bu psikolojinin hedefi, ruh hayatını, bütün gerçekliği içinde, birlikli bir doku, birlikli bir ana yapı olarak kavramaktır. Matematik nasıl doğa bilimlerinin esası ise, o da öylece tin bilimlerinin esası olacaktır.²⁰²

Anlama; ilgi ve empati gibi psikolojik öğelerin yanında sezgi gibi bir bakıma esine dayalı doğaüstü bir gücü, tecrübe gibi bir yaşam de-

²⁰¹Wilhelm Dilthey. *a.g.e.*, 229.

²⁰²Kamıran Birand. *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, s. 6-7.

neyimini ve kıyas gibi mantıksal bir ögeyi de içerir. İşte Dilthey'in dilinde bu süreç şöyle ifadesini bulur: "Şimdi anlamanın nasıl ortaya çıktığını ele almaya çalışalım. Anlama bir dizi tekilden, sezgiye dayalı çıkarım yapıldığında, anlama ortaya çıkar. Dışsal bir şey bana verildiğinde, onu içsel düşünce sürecine katmam gerekir. Böyle bir ödevi kıyas durumları vasıtasıyla yerine getirebilirim."²⁰³ Kişi, bu kıyası gerçekleştirebilmek için, benzer olayların tecrübesine ihtiyaç duyar. Kıyas, benzer iki olay arasında, bilinen ve tecrübe edilenle bilinmeyen ve tecrübe de edilmeyen iki olay arasında gerçekleştirilir. Bununla bir anlama durumu olan yeniden inşa ortaya çıkar. Bu anlama biçiminde kişinin sahip olduğu yaşam deneyimleri, anlamının ortaya çıkması açısından temel bir rol oynar. Dilthey'a göre konusu yaşam olan bu nesnelerin de yaşanılarak anlaşılmaları gerekir. Doğa bilimleri açıklayıcı, tin bilimleri ise anlayıcıdır. Dilthey bu anlama yöntemini anlayıcı bir psikolojiye dayanarak açıklamaya çalışır. "Dilthey'a göre, doğrudan doğruya yaşanan bu gerçeğin bilgisinin de yaşanarak anlaşılması gerekir. Bundan dolayı manevi ilim, anlayıcı bir ilim olmak zorundadır. Çünkü biz tabiatı açıklarız, ama ruh hayatını anlarız."²⁰⁴

5.3. Anlamanın Dereceleri

Dilthey, anlamayı bir yöntem, tinsel dünyayı anlamada tinsel bir tutum olarak belirledikten sonra, anlamının kendi içindeki derecelerine geçer. Anlama, kendi içinde homojen bir yapıda değildir, onun da türleri ve dereceleri vardır. Peki, anlamayı derecelendiren, onun ileri ya da geri bir yapıda olmasına neden olan nedir? Anlamanın derecelerini belirlemek için "ilgi", "sempati" ve "empati" kavramlarını kullanır. Bu kavramların insanın içinde bir karşılıkları yoksa anlama da tam olarak gerçekleşmeyecektir. İlgi bir konuya karşı olan yakınlık derecemizi, içsel tutumumuzu ifade eder. Bu tutumun anlamada önemli bir yeri vardır. *İlgi sınırlı ise anlama da sınırlı olacaktır.* Sözgelimi, bazı konular, bazı tartışmalar bizim için bir şey ifade

²⁰³Wilhelm Dilthey, *a.g.e.*, 230.

²⁰⁴Kamran Birand, *a.g.e.*, s. 6.

etmez. Onlara karşı ilgi duymayız. Bu aynı zamanda onları anlamak için bir tutumumuzun olmadığı anlamına da gelir. Bunun aksi de olur: Kimi zaman bir konuşmacıyı veya bir metni tüm dikkatimizle, bir kelimesini bile kaçırmadan anlamak isteriz. Sempati de ilgi gibidir, anlama kuramında önemli bir yeri vardır. Eğer sempati ve ilgi den yoksun isek, anlayamayız. Bu nedenle, yüksek anlama, insana karşı sempati ve ilgi duymanın bir ürünü olarak ortaya çıkar. İlgi ve sempati duyduğumuz bir konuyu daha iyi anlarız. Bu ilgi, sempati ve empati, yalnız tin bilimciler için değil, edebiyatçılar, sanatçılar ve tarihçiler için de geçerlidir. Onların, insani dünyayı anlayabilmelelerinde, bu dünyayı yeniden inşa edip kendi içlerinde yeniden üretebilmelerinde bu psikolojik öğelerin önemli yeri vardır. “Schleiermacher’in moraliteye ilişkin olarak gözlemi şudur ki eğer sempati tüm anlayışın temeliyse, o zaman en yüksek anlama sevgiyi gerektirir. Başka bir yerde bu anlayışın en yüksek ahlaksal form için gerekli olduğunu söyler”²⁰⁵

Anlama kuramındaki derecelenmeye ilişkin bir başka sınıflama da, “yüksek anlama” ve “elemanter anlama” şeklinde ortaya çıkar. Elemanter anlama, basit düzeyde bir anlamadır. Bu anlama biçiminde, tekil bir ifadeyi anlamak ve onun anlam dünyasına girmek, yüksek anlamada ise pek çok tekil ifadenin oluşturduğu “daha büyük bir bağlamı anlamak” söz konusudur. Bunu anlamanın yalınlığı, sadeliği ve karmaşıklığı olarak da ifade edebiliriz. Karmaşık bir anlama süreci gerektiren anlamalara yüksek anlama, daha yalın, anlaşılacak için kendisinin dışında farklı bağlamlara gereksinim duymayan anlamalara da elemanter anlama diyebiliriz. Bu yalınlığından ötürü, doğrudan bir anlamadır elemanter anlama. Çünkü belli bir akıl yürütmenin sonucu olarak varlık kazanmaz. Anlam, doğrudan doğruya okunur ve anlaşılır. Yüksek anlamada ise her zaman belirli bir zihinsel ve mantıksal süreç gereklidir. Gündelik yaşantımızdaki anlamalar daha çok bu türdendir. Bu anlama biçimi, ortak anlam dünyasını, or-

²⁰⁵Wilhelm Dilthey, *a.g.e.*, 230.

tak değerleri gerekli kılar. Kişi nesnel tin (toplumsal değerler, yasalar, anlamlar, referans noktaları, dil, vb.) sayesinde anlar. Dilthey, anlamamanın gerçekleştiği bu ortak zemini “nesnel tin” kavramı ile ifade eder. Yüksek anlamada, belirli görüngülerden, tekil göstergelerden hareketle bir anlam bütünlüğüne ulaşmak söz konusudur. Elemanter anlamada ise ortak anlamdan, nesnel tinden hareketle tekil olanın anlamına gelinirken, yüksek anlamada “daima parçadan bütüne doğru gitmek” söz konusudur.²⁰⁶ Elemanter anlama, gündelik, bir bakıma gelip geçici sözlerin, konuşmaların, jest ve mimiklerin karşısında ortaya çıkarken, yüksek anlama sabitleşmiş, yazıya geçmiş, belge ve eser niteliğini kazanarak nesnelleşmiş anlamlı formlar karşısında ortaya çıkar. “Anlama, ancak *yaşamın sabitleşmiş görünüşlerinin mevcudiyetine* yönelikse ve biz bunlara her an geri dönebiliyorsak, ustalıklı kullanıldığında denetlenebilir bir objektiflik derecesine ulaştırabilen bir yönetime dönüşebilir. Sürekli olarak sabitleşmiş yaşam görünüşlerini *ustalıklı anlamaya, açıklama veya yorumlama* adını veriyorum.”²⁰⁷ Görüleceği gibi, “ustalıklı yorumlama”, sabitleşmiş yaşam ifadeleri, onların anlaşılmalrı ve yorumlanmalrı karşısında ortaya çıkar. Bu anlamda ustalıklı anlama (*Verstehen*), salt anlamamanın da ötesine geçerek bir yorumlama (*Auslegung*) halini alır. Elemanter anlamamanın pratikliği karşısında, yüksek anlamamanın her zaman belli bir felsefi, sanatsal ve bilimsel nitelik taşıdığı, dolayısıyla entelektüel bir değerde ortaya çıktığı söylenebilir.

Anlamanın gerçekleşme biçimlerinden biri de hermeneutik dögüdür. Hermeneutik dögü tekilden genele, genelden tekile gidip gelen, metnin daha iyi anlaşılmasını sağlamaya yönelik bir çabadır. Okuyucu, yazara yönelik ilgisi ile onu, onun kendisini anladığından daha iyi anlama imkânına kavuşur. Bu imkân, kıyas mantığına dayalı olarak ortaya çıkar, onu kendisiyle, kendi dönemiyle, kendi eserleriyle kıyaslayarak yapar. “Ve muhakkak ki bir eser, yaratıcısının bi-

²⁰⁶Otto Friedrich Bollnow, “İfade ve Anlama”, Doğan Özlem ed. *Hermeneutik Üzerine Yazılar*’da, s. 83-121, Ark Yayınları, Ankara. s. 85, 93.

²⁰⁷Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, s. 88.

reyliğine ve içinde yer aldığı yazılı eserler bağlamına bütünlenir. Bunun gibi karşılaştırmacı yöntem beni en nihayet tekil bir esere götürür; hatta tekil bir cümleyi daha derin anlamaya, onu daha önce anladığımdan daha derin anlamaya götürür. Böylece tekil bütünden (hareketle) anlaşılır; bunun gibi bütün de tekilden.”²⁰⁸ Bu şekilde, Chladenius ve Schleiermacher’de gördüğümüz parça ve bütün ilişkisi, Dilthey’da da kendini yineler. Anlamak için bütün parçaya, parça da bütüne ihtiyaç duyar. Eserdeki anlam bütünlüğünün anlaşılabilmesi için, bu bütünü oluşturan parçaların ve sözcüklerin anlaşılması gerekir. Aynı şekilde, parçaların anlaşılabilmesi için de bütünün anlaşılmasına ihtiyaç duyulur. Böylece bütün ve parça, karşılıklı olarak birbirlerinin anlaşılmasını sağlarlar. Dilthey, anlamayı ortaya çıkarmak okuma sürecini şu şekilde betimler: Okuyucu “işe, eserin hangi yazılı eser türüne girdiğini ona şöyle kuşbakışı bakarak saptamakla başlar. Bu sınıflandırma yüzeysel ve hızlı bir okuma içinde karşılaştırma yoluyla yapılır. O tüm bağlamı el yordamıyla dokunarak kavrar. Güçlülere ışık tutar. Kompozisyona bakarak ve güvenilebilir tüm yerler üzerinde düşünüp taşınarak esere yön veren niyet üzerinde durur. Özgül yorumlama ancak bunlardan sonra başlar.”²⁰⁹

6. Anlamanın Güçlükleri

Dilthey’a göre anlama, bilmenin, genel geçer bilgiye ulaşma süreci olarak görüldüğü yerde, genel bilme kavramı altında yer alır. Bu bilme, psişik yaşama ilişkin bir bilgidir ve kendisine psişik yaşamın duyusal verilerinden hareketle ulaşılır ki bu da anlamadır. Dilthey, anlama durumu içinde bu kadar üzerinde vurgu yaptığı “psişik yaşamın duyusal işaretleriyle” neyi kastetmek ister? O, “psişik yaşamın duyusal yoldan kavranılabilir olan işaretleri/belirtileri de çok çeşitli” olabileceğinden söz eder. Fakat bu çeşitliliğin en açık ifade bulduğu alan “sabitleşmiş yaşam ifadeleri”dir. Bu ya-

²⁰⁸Wilhelm Dilthey, *a.g.e.*, s. 112.

²⁰⁹Wilhelm Dilthey, *a.g.e.*, s. 107.

şam ifadelerinin yazılı kayıtlarının “ustalık” yorumu, anlamadır. Yorumlama, kişisel bir birikim, deneyim ve yetenek ister. Onun en yüksek, en üst derecede ortaya çıkabilmesi, bir deha işidir. Bir deha ürünü olarak ustalık yorum, kuşkusuz kendisini ilgi ve sempati gibi iki kişisel özelliğe bağlı olarak ortaya çıkarır. “Ve açıklama muhakkak ki *ilgiye* bağlıdır; o yazarla koşut bir yaşamla, yazar üzerine sürekli inceleme yapmakla yükselir.” Bir üstün eser ortaya çıkarmak nasıl ki bir deha işi ise, onu anlayıp yorumlamak da aynı şekilde bir deha işidir. Dilthey buna “anlayıcı deha” der. “Anlayıcı deha bu kadar ender bir şey olduğu için, açıklamanın kendisi de pek az sayıdaki doğuştan yetenekli insan tarafından icra edilmek ve öğretilmek zorundadır; bu zorunludur”²¹⁰

Dilthey, tin bilimlerinin varlık koşulunu, anlamayı bir yöntem olarak temellendirmede görür. Bu konuda önüne çıkan en büyük iki sorun, anlamanın nesnelliği ve evrenselliğidir. Tin bilimlerinin kuruluşunu, bu iki koşula sıkıca bağlılıkta görür. “Anlama tin bilimleri için temelde yatıyorsa eğer; anlamanın tin bilimlerinin temellendirilmesi bakımından bilgi kuramsal, mantıksal ve yöntemsel analizi, bir temel görevdir. Bununla birlikte, bu görevin önemi, ancak, anlamanın doğasının bir genel geçer bilimin yürürlüğe konulması hususunda içerdiği güçlüklerin tamamen bilincine varılması halinde ortaya çıkar.”²¹¹ “Tekilin objektif kavranışı”, tin bilimlerinin metodolojisi bağlamında, Dilthey’in en çok üzerinde durduğu konulardan biridir. Dilthey, tin bilimlerinin güvenle ayakta durabilmeleri için evrensel bir nitelik göstermeleri gerektiğini düşünür. Ona göre, evrensellik sorununun başarılı ve olumlu bir şekilde çözüme kavuşması, tinbilimleri için hayati değerdedir. “Bu bilimlerin kendi ayakları üzerinde güvenle durmaları, tarihte [tarih biliminde] olduğu gibi, tekilin anlaşılmasının *genel geçerliğe* yükselip yükselemeyeceği sorununun olumlu kanıtlanmasına bağlıdır. Öyle ki tin bilimlerine açılan kapı önün-

²¹⁰Wilhelm Dilthey, *a.g.e.*, s.110.

²¹¹Wilhelm Dilthey, *a.g.e.*, s. 111.

de, karşımıza, tüm doğa bilgisinden [doğa bilimlerinin bilgisinden] farklı olarak bu bilimlere özgü bir problem çıkar.”²¹²

Tin bilimlerinde nesnellik ve evrensellik arayışı doğabilimsel metodolojinin öykünülmesinin bir sonucudur. Dilthey, doğa bilimlerini neredeyse birebir öykünmüştür. Doğa bilimlerinde hangi nitelikler ve değerler varsa, aynısını insanbilimleri (tin bilimleri) alanında da kurmaya, temellendirmeye çalışmıştır. Kuşkusuz bu onun gerek düşünce, gerekse pratik yaşam alanında olsun, varoluşumuzun temel eğilimi olarak nitelediği “sağlam biçimler arama” isteğinin bir tezahürü olarak görülebilir. Ne var ki bu, baştan sona sorunlu bir bölgedir. Yorumun çokluğu ve çeşitliliği bir kez kabul edildikten sonra, nesnel bilgi ve anlama ideali iyice zayıflar. “Tarihsel ilişkilerin yorumunda sonu gelmez çeşitliliği olanaklı kabul eden Dilthey için nesnel bilgiye erişmek daha baştan olanaksız sayılmaz mıydı? Dilthey usanmadan, yorulmadan bu sorular üstünde düşündü; sorgulamalarının amacı tam da tarih tarafından koşullandırılmış olanın bilimsel bilgisini nesnel bilim olarak meşrulaştırmaktı.” Dolayısıyla, yaşama felsefesi, Aydınlanma felsefesinin entelektüalizm ve katı akılcılığına karşı da olsa, “Dilthey bu noktada Aydınlanma felsefesinin bilim idealine bağlı kalmaktadır.”²¹³

Dilthey’in, tin bilimlerini, konu alan, nitelik ve yöntem olarak temellendirme çabasında, karşısında daima doğa bilimleri gibi kendini kanıtlamış bir model olmuştur. Onun karşı çıktığı şey, doğa bilimsel yöntemin kendisi değil, onun insani-tarihsel alana da uygulanmak istenmesidir. Doğabilimsel yöntem, insani-tarihsel dünyayı anlamada yetersiz kalacaktır. Doğal dünyanın düzeni ve özellikleri ile tinsel dünyanın düzeni ve özellikleri, doğal dünyanın oluşum ve gelişim ilkeleriyle tinsel dünyanın oluşum ve gelişim ilkeleri birbirinden farklıdır. Bu farklılık, onların yöntemlerinin de farklı olmasını gerektirir. Bu nedenle, tin bilimlerinin doğa bilimleri karşısında bir önceliği ve üstünlüğü vardır. Çünkü o, insanın kendi ürettiği

²¹²Wilhelm Dilthey, *a.g.e.*, s. 84.

²¹³Hans-Georg Gadamer, “Tarih Bilinci Sorunu”, s. 89, 92.

dünyaya ilişkindir ve insan kendi eseri olan bu evreni, Vico'nun da belirttiği gibi, doğal evrenden daha iyi anlayabilir. Zira dış dünya bir fenomen olarak vardır. Oysa insanî-tarihsel dünyada bizim kendi isteklerimiz, kendi hislerimiz, kendi amaçlarımız, kendi duygularımız, kısaca kendi insanî özümüz yer alır. Bunun bir sorucu olarak, insan, kendi kurduğu bu tinsel dünyayı, doğal dünyadan daha iyi anlar. Bu nedenle "Tin bilimleri tüm doğa bilimleri karşısında bir önceliğe sahiptir; onların konusu bize duysal yolla dıştan verili olan fenomenler, bir dış etkinin bilinçte uyandırdığı tepki değildir; tersine doğrudan doğruya iç gerçekliğin bizzat kendisidir ve muhakkak ki bu [iç gerçeklik], içten yaşayarak deneyimlenmiş bir bağlam olarak vardır. Ne var ki tin bilimlerinin *iç deneyim*de verili olan gerçeği, bu gerçekliğin objektif olarak nasıl kavranılacağı konusunda büyük güçlüklerle yol açar."²¹⁴

Dilthey, anlamanın evrenselliğini, anlamanın çıkmazları arasında ele alır ve çözümlemeye çalışır. Buna göre, anlama bireysel ve bireyin kendi bilinci ile ilgili bir durumdur. Bireysel olanı genel geçer bir niteliğe kavuşturmanın zorluğu nasıl aşılacaktır? Dilthey bunu "birinci çıkmaz" olarak nitelendirir ve şunları söyler: "Herkes kendi bireysel bilincine kapanmış gibidir sanki; tek tek her insanın bilinci bireyseldir ve insan bir şeyi kavradığında aslında kendi öznelliğinden haber vermiş olur. Daha sofist Gorgias, burada yatan problemi şöyle ifade etmiştir: Bir bilgisi olsaydı bile onu asla bilemezdi. Şüphesiz Gorgias için bu problemten dolayı düşünme denen şey de sona erer. Bu problemi çözmek gerekir. Her şeyden önce şunu söylemek gerekir ki bir yabancıyı (diğerini) kavrama imkânı, derin bilgi kuramsal problemlerden biridir. Bir birey kendisine duysal olarak verili bir başka bireyin yaşamına ait dışavurumları genel geçer-nesnel bir kavrayış altına nasıl taşıyabilir ki?" Dilthey, bu bireysel ve öznel durumu aşmak için yine "insan doğası" içinde değerlendirilebilecek bir yola başvurur: "Neyse ki tüm bireylerde

²¹⁴Wilhelm Dilthey, *a.g.e.*, s. 85.

aynı işlevler ve öğeler bulunur ve bu donanım çeşitli insanlarda sadece güçlük dereceleri bakımından farklılaşır.”²¹⁵

Dilthey’da anlamamanın evrenselliğini ve nesnelliğini veren ilkelere biri, “genel insan doğası” diğeri ise “sabitleşmiş yaşam ifadeleri”dir. Doğadaki değişmez yasalar ve bu yasaların evrenselliği, tin bilimlerinde karşılık olarak aklın evrenselliği, genel insan doğası şeklinde karşılık bulur. İşte bu “genel insan doğası”, hem anlamamanın ortak ilkelerini verir, hem anlamamanın evrenselliğini garanti eder, hem de başkalarını anlamamanın temeli olur. Eğer genel insan doğasından söz edersek hermeneutik alanda her şey daha kolay olacaktır. Sözelimi, bu genel insan doğası sayesinde, (1) insanları ve öteki kültürleri anlayabiliriz, nasıl olsa onlarla aynı doğaya sahibiz, (2) anladığımızı onlara onların da bizi anlayacağından emin olarak anlatabiliriz, (3) anlamamanın evrenselliğini ve nesnelliğini de garanti etmiş oluruz. Dilthey, galiba bu kavramı kullanmakla, yine doğa bilimsel yöntemi öykünmüş ve tin bilimlerinin en önemli sorularına cevap üretmek istemiştir. İnsan doğası genel olunca, onun kuralları ve yasaları da genel olur ve bu şekilde anlamamanın evrensel yapısı temin edilebilir. “Genel geçer anlamamanın imkânı, anlamamanın doğasından çıkarılabilir. Burada artık açıklamamacının tekilliği ve metnini açıklayacağı yazarın tekilliği, birbirleri karşısında hiç de iki karşılaştırılmaz olgu olarak durmazlar: Her ikisinin tekilliği de genel insan doğasının temelleri üzerinde şekillenirler ve zaten insan topluluklarının kendi aralarında konuşması ve birbirini anlaması bu genel insan doğası sayesinde mümkün olur.”²¹⁶ Dilthey, Aydınlanmanın tarihten, gelenekten, soyulmuş evrensel aklına “genel insan doğası” adını vermiştir. Ama yine de Kant’ı rasyonalizminden ötürü eleştirmiştir. Ona göre, anlamamanın evrenselliğini kuran şey “genel insan doğası”dır; ancak Kant’ın bilen öznesinin damarlarında kan değil, aklın özsuğu dolaşmaktadır. Dilthey’in bu iki taraflı tu-

²¹⁵Wilhelm Dilthey, *a.g.e.*, s. 112.

²¹⁶Wilhelm Dilthey, *a.g.e.*, s. 105.

tumu bir çelişki gibi görülebilir. Bir başka deyişle, Dilthey yaşamı, tarihi ön plana çıkarıp onun karmaşık yapısından söz ederken, anlamının nesnelliğini ve evrenselliğini sağlama adına da olsa, “genel insan doğası” gibi aydınlanma felsefesinden alınan bir kavrama dayanması, bir çelişki olarak görülebilir.

Dilthey, kişide “kendi tekilliği bilincinin” oluşmasında bu iç deneyimin yeterli olmayacağı, bunun için ötekinin, başkalarının bilincine ve algısına da gereksinim duyacağı konusu üzerinde durur. “Ben her şeyden önce kendi tekilliğimi, ancak başkalarıyla karşılaştığım zaman deneyimliyorum; öyle ki ben, kendi tekilliğimi, ancak kendi varoluşumda oluşan diğer kişilerden farklı olma bilinci sayesinde bilirim. Kendi tekilliğimin bilincine varabilmem, demek ki başkalarını gerektirir.” Burada kişinin ben bilinci, koşul olarak öteki algısını gerektirir. Kişi doğrudan kendine ulaşamaz. Ancak başkalarının bilinciyle kendine, kendi bilincine ulaşabilir. Ben bilinci koşul olarak ötekini, ötekinin bilincini gerektirir. Başkalarına ait varoluşun ifadeleri, çeşitli ifade biçimleriyle bize dışarıdan verilir. Biz bu ifadeler aracılığıyla, başkalarının varoluşuna, onların içsel gerçekliklerine ulaşma imkânı buluruz. “Yabancı varoluş, bize, öncelikle ancak duyu verilerinde, jestlerde, seslerde ve eylemlerde, dıştan verilidir. Biz ancak böyle tekil işaretlerle duyumsanan şeylerin [bizde] yeniden kurulması yöntemi (*rekonstrüksiyon*) sayesinde bunları [o varoluştaki] içsel olanla bütünleriz.”²¹⁷ Dışarıdan gelen anlamlı ifadelerle (sesler, jestler, eylemler, vb.) ötekine ulaşma yoluna giren özne, bu ifadeleri kendisinde yeniden kurarak ötekinin içsel gerçekliğine ulaşmaya çalışır. Çünkü yukarıda da değinildiği gibi, hemen her yerdeki insan iletişimi, insanların birbirlerini anlayabilecekleri varsayımına dayanır. İşte insanın insanı anlama durumunda, onun ifadelerini kendi kişisel varlığında yeniden üreterek ötekini anlar. Özne burada, ötekine ait yaşam ifadelerini anlamada kendi yaşam deneyimlerinden hareket eder. Dilthey bu-

²¹⁷Wilhelm Dilthey, *a.g.e.*, s. 86.

nun bir zorunluluk olduğunu söyler. Öyleyse ötekine varmakta kişi “kendi yaşam durumlarından hareketle (transpozisyon yoluyla) ötekiye ilişkin yaşantıyı ve anlamlı formu yeniden kurmak zorundadır. “Demek ki başkasının bilgisine yönelme sürecinde her şey, benim kendi yaşamımdan transfer edilmek suretiyle, bir yeniden kurma aracılığıyla yapılmak zorundadır. Ne var ki tekil olarak şekillenmiş bir bilinç, böyle bir yeniden kurma ile yabancı ve tamamen başka bir yapıda olan bir tekilliğin objektif bilgisini nasıl elde edebilir ve buna hangi yöntemle ulaşabilir ki?” Tekil olanın objektif olarak bilinmesi ve bu bilginin genel geçerliğinin sağlanması, Dilthey’in önündeki en büyük sorudur. O bu sorunun çözümünü anlamının bir yöntem haline getirilmesinde bulur. “Duyulara dıştan verili olan işaretler aracılığıyla içsel gerçekliğin bilinmesini sağlayan bu yönetime, *anlama* diyoruz.”²¹⁸

Bu tanımda geçen “içsel gerçeklik” anlamının nesnesinin tanımını ve sınırını da çizmektedir. İçsel gerçeklik, olsa olsa insani-tarihsel dünyaya ait bir gerçekliktir. Zira doğanın “içsel gerçekliği”nden söz edemeyiz. Peki, anlama bir bilme yöntemi olarak insani-tarihsel dünyaya aitse, “doğanın anlaşılmasını” (*interpretatio nature*) nasıl anlamak gerekir. Dilthey bunun mecazi bir ifade olduğu görüşündedir. Anlamada tarihsel ve psişik bir gerçekliğin ifadeler aracılığıyla bilinmesi söz konusudur. Anlama, konu olarak geniş bir alana sahiptir. İnsana ait olan ve bu şekilde bir anlama sahip olan her bir nesne –Dilthey’in deyişi ile *sürekli sabitleşmiş yaşam ifadeleri*– anlamının konusudur. Diyebiliriz ki anlamının sınırı, insanın sınırındır. Anlama, insan elinin ve bilincinin değdiği yere kadar uzanır. Dilthey, bu geniş alanı şu şekilde özetler: “Anlamayı, duyusal olarak verili işaretlerden hareketle, ifadesi bizzat bu işaretlerden ibaret bir şey olarak psişik olanı tanıdığımız bir süreç diye adlandırıyoruz. Bu anlama, bir çocuğun mırıltılarını anlamaktan Shakespeare’in *Hamlet*’ini veya Kant’ın *Salt Aklın Eleştirisi*’ni anlamaya kadar uzanır. Taşlarda,

²¹⁸Wilhelm Dilthey, *a.g.e.*, s. 86.

mermerde, müzikal biçim verilmiş seslerde, jestlerde, sözcüklerde ve yazılarda, eylemlerde, ekonomik düzenlerde ve anayasalarda, aynı insan tını bizimle konuşur ve bunlar yorumlanmayı beklerler ve muhtemelen ki anlama süreci, bu bilgi türünün ortak koşul ve araçlarıyla belirlendiği kadarıyla, her yerde ortak niteliklere sahiptir.”²¹⁹

Dilthey, insanlar arasındaki farklılıkların nereden geldiği sorusuna doğal olarak bir çözüm üretmek zorundadır. Zira insan doğası aynıysa ve bir “genel insan doğası”ndan söz edilebilecekse, o zaman bu bireysel farklılıklar nereden gelmektedir? O, bu sorunun cevabını şu şekilde verir: “Tüm bireysel farklılıklar kişilerin nitelik yönünden farklılıkları dolayısıyla ortaya çıkmış değildir; tersine bu farklar, yalnızca, onların ruhsal süreçlerinin derece farklılığı nedeniyle. Fakat açıklamacı, kendi tüm yaşam deneyimini geride bırakabilir ve böylece yabancı bir yaşamı kendi içinde yeniden kurabilir.”²²⁰ Görüleceği üzere, Dilthey bu farklılıkların, genel insan doğasına zarar verecek denli temel bir önem arz etmediğini düşünür. Bu farklar onların ruh hallerinden ve yaşam deneyimlerinden kaynaklanır. Genel insan doğasını ortadan kaldıracak temel bir ayrım olmadığı için, kişisel farklılıklar anlamının doğasını bozamaz. Biz bu ortak doğamızla başkalarını, onların yaşam deneyimlerini anlayabiliriz. Bu anlamada, tüm tarihsel, kültürel ve kişisel birikimlerimizi temel alan bir tümevarım söz konusudur. “Bizim mantıksal terminolojimiz içinde ifade edildiğinde, anlamının bu mantıksal yönü tümevarım, genel doğruların tikel hallere taşınması ve karşılaştırma yönteminin birlikte uygulanması ile meydana çıkar. Daha da öncelikli bir görev burada anılan mantıksal işlemleri ve onların arasındaki bağlantılara dayanan özel formların saptanması olabilir.”²²¹

7. Yaşam İfadeleri ve Metin

İnsanın bilinçli eylemleri, başkaları tarafından anlaşılma özelliği taşır. Biz, ilke olarak başkalarının eylemlerini anlarız ve başkalarının

²¹⁹Wilhelm Dilthey, *a.g.e.*, s. 87.

²²⁰Wilhelm Dilthey, *a.g.e.*, s. 106.

²²¹Wilhelm Dilthey, *a.g.e.*, s. 106.

da bizim eylemlerimizi anlayabilecekleri şekilde davranırız. Sahip oldukları anlamlı öz ve zihinsel yapı, bu anlamlı biçimlerin anlaşılabilirliğini sağlar. Yaşam ifadelerinde içkin olarak bulunan anlamın garantisi, bir dil formu içinde ortaya çıkmalarıdır. İçsel yaşamın ifade bulduğu bu dilsel form, metnin anlaşılabilirliğini sağlar. “Gerçekten de yazılı eserler, tarihi ve ruhsal yaşamı anlama bakımından ölçüye gelmez önemdedir. Çünkü yalnızca dil, insanın içsel yaşamını tümüyle kuşatabilir ve nesnel bir biçimde anlaşılır kılabilir. Bu nedenle, anlama sanatı, insan gerçekliğinin içinde korunduğu bu yazılı biçimlerin kalıntılarının anlaşılması ve yorumlanması üzerinde odaklanır.”²²² Yazılı ve sözlü metinlerde ortaya çıkan yaşam ifadeleri toplumsal bir yapı içinde biçimlenen insan tininin dışavurumudur. Aristoteles, seste olanları ruhtaki duyulanımların, yazılanları da seste olanların simgeleri olarak nitelemişti.²²³ Dilthey da yaşam ifadelerini, içsel yaşamın, psişik durumun dışavurumu olarak görür. Anlama da, bu yaşam ifadelerinin algı yoluyla zihne ulaşmasıdır. Psişik yapıdan neyi anlamak gerekir? “Psişik yapı, yaşantıyı, duyguyu, düşüncüyü, hedef, karar, araç ve eylem gibi bütün güdülerini hep birden ve aynı zamanda kuşatan bütün bu güdülerin birbiri içine girdiği dokudur. Bu psişik doku, ortaklaşa tinsel dünya içinde nesnelleşen bütün tinsel olguların kaynağıdır. Dilthey için anlama, “verilen hayat işaretlerinden, bunlarla ilgili olan psişik bütünü anlamadır”, “içsel olanın duyusal işaretler aracılığıyla algılanması süreci”dir.²²⁴ Bu tanımla ile anlama nesnesini ve bu nesnenin anlaşılma koşulunu da belirtmiş olur. Bu koşul, içsel olanın duyularla algılanabilecek işaretlere dönüşmesi, ifade edilmesi ve böylece metin haline gelmesidir. Anlamanın ortaya çıkması için öncelikle içsel yaşamın dışa yansımaları tarafından algılanır hale gelmesi ve ifade bulması gerekir.

Anlamanın bilimsel bir nitelik kazanabilmesi için, yöneldiği alanın “anlaşılabilir” ve “kavranabilir” nitelikte olması gerekir. Yeniça-

²²²Wilhelm Dilthey, *Hermeneutics and the Study of History*, s. 237.

²²³Aristoteles, *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür, İmge Yayınları, Ankara, 1996, s. 1.

²²⁴Wilhelm Dilthey, a.g.e.

ğın doğa bilimselci anlayışına göre doğa matematik diliyle yazılmış bir kitap gibiydi. Bu onun bilinebilmesini olanaklı kılar. Dilthey insan ifadelerinde makul, anlaşılabilir, rasyonel bir temel ararken doğa bilimsel modeli öykünür, akılsal ve amaçsal oluşlarından ötürü insan ifadelerinin anlaşılabilir olduğunu söyler. Bu iddiasını öyle ileri götürür ki daha önce Schleiermacher’de de ortaya çıkan şu savı yineler: “Biz yazarı, onun kendisini anladığından daha iyi anlarız.” Aslında bu tutumun kökenini Vico’da bulabiliriz. O, tinsel alanı, kendi ürünü olduğundan ötürü, doğayı anladığımızdan daha iyi anlayabileceğimizi öne sürmüştü. Vico ile birlikte ortaya çıkan tarihin ve insan ürünlerinin doğanın bilinmesinden daha iyi bilinebileceği anlayışı, Dilthey’da da yinelenir: Biz bir eseri onu üreten kişiden daha iyi anlayabiliriz. Bu da, insan bilimlerine, tinsel dünyayı anlamada, doğa bilimlerinin doğayı anlaması karşısında bir üstünlük kazandırır.²²⁵

Metin, anlamla sınırlı bir olgudur. Yalnız yazılı eserler değil, herhangi bir sanat eseri anlamlı bir metin olabileceği gibi, arkeolojik nesneler, araç gereçler, konuşmalar, kısaca insan bilincinin ürünü olan her nesne metin kavramı içine girebilir. Bir şeyin metin olabilmesinin ölçütü “anlam”dır. Anlamı olan her şey bir metindir ve metin olarak değerlendirilebilir. Doğadaki bir ağaç, metin değildir. Fakat ona bir şekil verildiğinde, sözgelimi ondan bir beşik yapıldığında, bir işlevle ortaya çıktığında, bir anlam katıldığında, artık doğaya değil, insani dünyaya ait bir varlık haline gelir. Metin, geniş anlamda insan ifadeleri ve ürünleridir. Yaşam ifadeleri ya da metin, hermeneutik anlamanın nesnesini oluşturur. Betti, Dilthey’in “yaşam ifadeleri” dediği yazıya geçmiş, form kazanmış içselliği, “anamlı biçimler” (*meaning-full forms*) olarak niteler.²²⁶

Dilthey’in anlama ve tinbilimsel yöntem dahilinde ortaya koyduğu en önemli kavramlardan biri, “sürekli sabitleşmiş yaşam ifadeleri”

²²⁵Wilhelm Dilthey, *a.g.e.*, s. 235.

²²⁶Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, Routledge, London and New York, 1980, 2.

kavramıdır. İçsel durumların nesnelleştiği yaşam ifadeleriyle, başka varoluşlara ulaşma ve onları anlama fırsatı buluruz. Hermeneutik bakışın üzerine eğildiği ve kendisine ilişkin olduğu konu bu anlamlı biçimlerdir. Onlar, bir içselliğin dışavurumu olarak ortaya çıktıklarından, doğal olarak zihinsel bir öz (*mental content*) içerirler. Anlam ise insanın ürettiği ve yeryüzüne kattığı bir değerdir. Anlam, insanın evidir, mekânıdır, hermeneutik çabanın ulaşmaya çalıştığı amaçtır. “Hermes’in rolü, sınırları kesin biçimde çizilmiş yerden geçişi güven altına almak; *oikos*’a (eve) yabancınnın nüfuzuna izin vermektir.”²²⁷ Hermeneutik etkinlik, insanın evi ve yurdu olan anlama nüfuz etme, bu anlamı anlama, bu anlamın içine girme etkinliği olarak ortaya çıkar. Onun “eve (*oikos*) yabancınnın nüfuz etmesini sağlayan bir etkinlik oluşu” yabancıyı tümenden yabancı kılan bir etkinlik değil, anlaşılan dünyayı giderek anlayanın evi haline getiren bir etkinliktir.

Dilthey’a göre anlama, hayatı baştan sona kuşatır. Gündelik yaşantımız anlama ilişkileriyle örülüdür. Anlama, insanın varoluş dünyasında ortaya çıkan anlamlı ifadelere yönelir. Bu dünyada olup biten, “görünüşe çıkan şey, daima yaşam ifadelerinden ibarettir. Anlamlar dünyasında ortaya çıkarak bizi bilmeye yetili kılan zihinsel içeriklerin dışavurumları ve ifadeleridir. “Yaşam-ifadeleri” sözüyle yalnız bazı şeyleri kasteden ya da bazı şeylere işaret eden ifadeleri kastetmiyorum, aynı zamanda bu amaçlara sahip olmaksızın bir zihinsel materyali bizim için anlaşılabilir hale getiren şeyi kastediyorum.”²²⁸ Yaşam ifadeleri sözünden, yazılı ifadeleri olduğu kadar sözlü, sözlü ifadeleri olduğu kadar yazılı eserleri de anlarız. Anlama, yazılı ve sözlü ifadeler karşısında ortaya çıkan bir süreçtir. Yazılı ifadeler ve sözlü ifadeler karşısında ortaya çıkan anlama biçimleri, kendi aralarında farklılık gösterirler. “Yazılı eserler üzerine açıklama, tamamen ve sadece, anlama sürecinin ustalıklı

²²⁷Zeki Özcan, *a.g.e.*, s. 12.

²²⁸Wilhelm Dilthey, “The Understanding of Other Person and Their Life-Expression” in ed. Muueller-Vollmer, *The Hermeneutics Reader*, s. 152-164, Oxford, Basil Blackwell Publishing, 1986, s. 152.

bir şekilde geliştirilmiş halidir.” Yazılı eserleri anlama, anlamanın özel bir biçimidir. Onları anlamak, ustalık ve deneyim gerektirir. Yazılı eserleri anlamak, bir konuşmayı anlamaya benzemez. Ustalıkla anlama, ancak bir metin üzerinde gerçekleşebilir. Konuşma gelip geçicidir, hiçbir kalıcılık sunmaz. Gündelik hayatımıza yön veren anlamalar, özce yazılı bir metnin anlaşılmasından farklılık gösterir. Yazılı metin, istenildiğinde tekrar tekrar kendisine dönüşebilme imkânı ile anlamanın doğruluğunu denetlenebilir hale getirir. Dolayısıyla, yazılı bir metni anlamak, “sürekli sabitleşmiş yaşam ifadesini” anlamaktır. “Sürekli sabitleşmiş yaşam ifadesi” sözü, yazıya geçirilmiş, kayıt altına alınmış varoluş durumlarına atıfta bululur. Yazının bu anlamda önemli bir yeri vardır. Çünkü insanın iç gerçekliği ve tinsel yaşantısı, ancak kapsayıcı, derinlikli ve nesnel ifadesini dilde bulabilir. “Bu nedenledir ki anlama sanatı, kendi merkez noktasını, *insan varoluşunun yazıya geçmiş terekisinin/kalıtının açılması veya yorumlanmasında* bulur.”²²⁹

Filoloji, insanlığın geride bıraktığı yazılı eserlerle ilgilenir. Tarihe ve insan varoluşuna ilişkin dünyanın kapılarını açan yazılı eserlerin açıklanması, yorumlanması ve eleştirisi, filolojik bir çabadır. Anıtsal eserlerin veya tarihe geçmiş eylemlerin açıklanması, ancak bu sanatla, onun birikim ve katkılarıyla mümkündür. Bu tarz, doğa bilimlerinden, doğanın deney yoluyla sorgulanmasından daha eski ve daha köklü bir geleneğe sahiptir. Her sanat, karşılaşılan zorlukların nasıl aşılabileceğini öğreten belirli kurallara sahiptir. Bu sanat da, tarih içinde ortaya çıkan yazılı eserleri anlamaya yönelirken, kendisi için ustaca ilke ve kurallar koymuştur. Böylece bir açıklama sanatının kuralları çok erken dönemlerden itibaren ortaya çıkmış ve gelişmiştir. “Bu kurallar arasındaki uyumsuzluktan ... kuralları temellendirme gibi zorunlu bir ihtiyaçtan, hermeneutik bilimi ortaya çıkmıştır. Bu bilim *yazılı eserlerin açıklanması sanatının öğretisidir*”²³⁰ Anlamayı ustalıkla kılan ortam, sadece dilin ve yazının sağ-

²²⁹Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, s. 89. 105.

lam bir temel bahsettiği bu sürekli yaşam ifadeleri alanıdır. İfadelerin, yazı vasıtasıyla kayıt altına alınması, anlamın süreklilik ve sabitlik kazanması, hangi devirde ve toplumda olursa olsun, isteyenlerin kendilerine tekrar tekrar dönebilmeleri, tin bilimlerinin metodolojisi olarak anlamaya büyük bir değer kazandırır. Anlama ve yorumlama ortamı, tin bilimlerinin laboratuvarı olarak belirli kurallar ve işleyiş ilkeleri çerçevesinde düzenlenmelidir. Dilthey, bu konuda, yorumcular arasındaki görüş farklılıklarının üstesinden gelinebileceğini, bunun için yorumlamanın ve anlamamanın dahi sanatçıları/ustaları arasındaki karşıtlığa genel geçer kurallara dayanarak çözümler aramak gerektiğini düşünür. Bu dahi sanatçılar, bu anlama ve yorumlama ustaları, sürekli sabitleşmiş yaşam ifadelerine tekrar tekrar dönebilme imkânlarıyla, tıpkı doğadaki yinelenişi gözleme şansına sahip olan doğa bilimcileri gibi, istedikleri zaman insanlığın anıtsal nitelikteki büyük başarılarına dönerler ve onları yeniden anlamaya çalışırlar. Hermeneutik, “Yazıya geçerek sabit hale gelmiş yaşam ifadelerini anlamamanın öğretisi”dir.²³¹

Görüleceği gibi Dilthey, doğa bilimlerini model alma tarzını, “sürekli sabitleşmiş yaşam ifadeleri” konusunda da sürdürür: Doğadaki tekrarlanışa karşı, tinsel alanda da tekrar tekrar metinlere dönülebilme, bu şekilde anlamamanın ve yorumlamanın denetlenebilme şansı vardır. Bu nedenle, Dilthey, yazılı metinleri, yazıya geçerek sabitleşmiş ve süreklilik kazanmış ifadeleri önemser ve bunu giderek tin bilimlerindeki nesnelliğin türetilebileceği ana kaynak olarak görmeye başlar. İnsan dünyasındaki biriciklik, tekillik, her yaşantının artık kendisine dönülmez bir geride kalış olduğu gerçeğinin ifadesidir. Bir daha asla kendilerine dönemeyeceğimiz olayların bilimsel bir değerinin olup olamayacağı sorusu, Dilthey’i çözüm arayışına itmiş ve doğadaki tekrara karşılık, tinsel alanda “sürekli sabitleşmiş yaşam ifadeleri” kavramını getirmesine neden olmuştur. Sürekli sabitleşmiş yaşam ifadeleri sayesinde kişi tekrar

²³⁰Wilhelm Dilthey, *a.g.e.*, s. 90.

²³¹Wilhelm Dilthey, *a.g.e.*, s. 110.

tekrar tekil ve olup bitmiş bir yaşantıya, bir hadiseye dönebilme imkânı bulur. Böylece doğadaki yinelenme, tinsel alanda “istenildiğinde metne yeniden dönebilme imkânı” olarak karşılık bulur. “Tek bir mimikten, bir sözcükten bir konuşmacının iç dünyasına nüfuz etmeye çabalarız. Fakat en titiz bir dikkat gösterilse bile, anlama ancak, yaşamın sabitleşmiş görünüşlerinin mevcudiyetine yönelikse ve biz bunlara her an geri dönebiliyorsak, ustalıklı kullanıldığında denetlenebilir bir objektiflik derecesine ulaşabilen bir yöneme dönüşebilir. Sürekli sabitleşmiş yaşam görünüşlerini ustalıklı anlamaya, açıklama veya yorumlama adını veriyoruz.”²³²

Dilthey, yaşamın yazıya geçmesini ve belgelerin yazılı halde bulunmasını önemser. Bunun nedeni, yazılı belgelerin nesnelliğidir ve “yüksek anlama”ya izin vermeleridir. Yazıya geçmemiş ifadeler ve olaylar, her zaman insanı yanlış anlamalara sürükleyebilirler. Yazılı belgeler ise anlama için istendiğinde kendilerine dönebilme imkânı veren somut ve nesnel bir zemin oluştururlar. “Tarih içindeki olaylar ve kişiler, çeşitli nedenlerle bizi yanıltabilirler. Ancak yazılı belgeler/metinler (sanat, felsefe, teoloji, vb.) yalnızca onları üreten kişilerin psişik hallerinin dışavurumu olarak ortaya çıkarlar. Bu metinler bizi aldatmazlar. Onlar, ‘sabitleşmiş işaretler’dir”²³³ Yine de bunu salt yazı ile tespit edilmiş anlam olarak görmemek gerekir. Çünkü Dilthey’in dediği gibi, tarihte, mimaride, anıtlarda, kısaca insan varoluşunun büyük formlarında aynı insan ruhu dile gelir. İçinde tinin nesnelleştiği her şeye, yalnız kitaplara ve yazılı belgelere değil, bütün-insani ürünlere bir metin olarak bakabiliriz. “Anlama, bir drama, bir modern yontu, roman veya akademik metin gibi karmaşık insan üretimlerinde daha problematik bir hale gelir. Bu gibi durumlarda, artık basit anlama (*elementary understanding*) yeterli değildir; kompleks düşünöme ve sorgulamaya gereksinim duyulur. Dilthey bunu ‘yüksek anlama’ olarak adlandırır.”²³⁴

²³²Wilhelm Dilthey, *a.g.e.*, s. 88.

²³³Dilthey, *a.g.e.*, s. 230.

Sürekliliği olan yaşam ifadeleri, “yüksek anlama”nın temelini oluşturur. Basit anlama, gündelik, gelip geçici, kalıcılığı olmayan, jestler, mimikler, konuşulup unutulmuş sözler ve anlık davranışlara ilişkin ortaya çıkar. Yüksek anlamının ortaya çıkabilmesi açısından “sabitleşmiş ifadelerinin” önemi büyüktür. Bu önem, sabitleşmiş yaşam ifadelerinin, anlamaya bilimsel bir nitelik ve nesnellik kazandırmasından kaynaklanır. Doğada nasıl bir olay tekrarlanıyorsa, laboratuvar ortamında yeniden üretilebiliyorsa, Dilthey da sürekli olarak örnek aldığı doğa bilimlerinin bu özelliğini insan bilimleri alanında “metin”de görür. Doğal olgularda bir yinelenme vardır, istersek onları laboratuvar ortamında yeniden üretebiliriz. İnsan bilimleri alanında bir olayı, bir yaşantıyı, bir hadiseyi tekil karakterinden ötürü tekrarlama şansımız yoktur. Buna karşılık sürekli sabitleşmiş yaşam ifadelerine istediğimiz zaman dönebiliriz, istediğimiz zaman okuyup inceleyebiliriz ve onlar üzerindeki yargılarımızın doğruluğunu tekrar tekrar denetleyebiliriz. “Anlayıcı bir yorum için dilsel ifadeler malzeme olarak anlayanın/ yorumcunun her an ulaşabileceği bir yerde olmalıdırlar. İşte burada sabitleşmiş yaşam fenomenlerinin önceliği gündeme gelir. Mimik, jest ve söz gibi geçici olmayan, sabitleşmiş yaşam formlarıyla kastedilen ise yazılı eserlerdir. Yazılı eserler bir kez ortaya konulduktan sonra, öznel koşullardan bağımsızlaşır, nesnelleşirler. Bu özellikleriyle kendileriyle sürekli meşgul olmaya, geçmişteki olay ve eylemlerin bilinmesine izin verirler. Anlama nesnesi böylece yazılı eserler olarak bir kez saptandıktan sonra, artık bunlar aracılığıyla yaşamının kavranılmasına bizi götürecek olan bilimsel yol, daha sağlam bir şekilde izlenebilir. Dilthey’a göre, ‘Bir yaşam fenomeni ne ölçüde sabitleşmişse ve biz ona her an ne ölçüde geri dönebiliyorsak, o ölçüde denetlenebilir bir nesnellik dedecesine ulaşabiliriz.’”²³⁵

²³⁴ Helmut Danner, “Eğitimsel Söylemde Hermeneutik: Temeller”, çev. Vefa Taşdelen, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Cilt: 33, Yıl: 2000, Sayı: 1-2, s. 116.

²³⁵ Otto F. Bollnow, *a.g.e.*, s. 101.

Değerlendirme

Anlama esas olarak anlayan özneyi, diğer insanların dünyalarına götüren, onların varoluş dünyalarını tanımasını sağlayan bir etkinliktir. “Her anlama bir dünyayı açar”, “öteki şahısların ve yaşam ifadelerinin anlaşılması tecrübe (*Erlebnis*), kendini anlama ve bunlar arasındaki sürekli etkileşim temelinde ortaya çıkar.”²³⁶ Anlama bizi, sürekli ötekine götürür, başkalarıyla karşılaştırır. Bu nedenle, insan dünyasının bilgisinin kazanılmasında merkezi konumda bulunur. Dilthey, anlamayı, insan bilimlerinin metodolojisi olarak temellendirmeye çalışır ve onu “insan bilimlerinin organonu” olarak tanımlar. Anlamanın ne olduğu, nasıl gerçekleştiği, hangi öğeleri içerdiği, nesnellik taşıyıp taşımadığı, evrensel olup olmadığı gibi konular üzerinde durur. Anlamanın bir yöntem olarak düşünüldüğü bu yaklaşımda ortaya çıkan başlıca tartışma konuları şunlardır: Anlamanın nesnelliği, genel geçerliği, yazarın niyetinin anlaşılabilirliği, metnin kapalılığı-açıklığı, metnin anlaşılabilirliği, yazarı, yazarın kendisinden daha iyi anlamanın mümkün olup olmadığı, anlama süreci olarak metnin yeniden deneyimlenmesi, yeniden yaratımı ve yeniden inşası, anlamanın psikolojik yapısı... Dilthey, “insani olan her şeyi” anlamak için alternatif bir anlama yöntemi önermiş, ancak bu yöntemi önerirken, doğa bilimlerinin metodolojisinden oldukça etkilenmiştir. Anlamanın nesnelliğini, evrenselliğini, genel geçerliğini öne sürmesi, doğa bilimlerini model almasından kaynaklanır. Gadamer’e göre, Dilthey, her ne kadar insan bilimlerine bağımsız bir yöntem kazandırma çabası içine girdiyse de, doğabilimsel yöntemden “derin bir biçimde” etkilenmiştir.²³⁷ Bu model alış, *Tin bilimlerine Giriş*’teki “Doğa Bilimleri Yanında Bağımsız Bir Bütün Olarak Tin Bilimleri” alt başlığından da anlaşılabilir.²³⁸ Ama o, insan bilimlerinin, doğa bilimlerinin yanı

²³⁶Wilhelm Dilthey, “The Understanding of Other Person and Their Life-Expression”, s. 152.

²³⁷Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, s. 8.

²³⁸Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, s. 4.

başında geliştiğini düşünürken, bir bakıma bu etkilenmenin mazeretini de hazırlamış olur: “Tekil bilimler birbirleri yanında ve birbirlerinden destek alarak gelişirler: çünkü onların gerçekliğe yönelttikleri en temel sorular, daima, hepsinin de ortak nesnesi olan şeylere ilişkindir. Özellikle tin bilimleri, doğa bilimlerinin yanı başında gelişmişlerdir.²³⁹”

Dilthey, hermeneutiği tin bilimlerinin yöntemi haline getirmeye çalışır. Buna ilişkin iki önemli şey söyler. İlki, tin bilimlerinin metodolojisi olarak bu sanatın doğa bilimlerinden hiç de geri kalmayan bir tarihinin olduğu, ikincisi, insanın kendi eseri olduğu için tinsel dünyayı, bu dünyanın düzenini ve hallerini, doğal dünyadan daha iyi anlayabileceği hususudur. Tin bilimlere ait anlama yöntemi netleştirmek ve felsefi olarak temellendirebilmek için, anlamının analizine girer ve onu, doğa bilimsel modele göre, nesnellik ve evrensellik açısından temellendirmeye çalışır. Sonuç umut vericidir. Öyle ki bu umut, “Hermeneutik yöntemin son amacı, yazarı, onun kendisini anladığından daha iyi anlamaktır.” ifadesinde en üst düzeye ulaşır.

²³⁹Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, s. 79.

BEŞİNCİ BÖLÜM

HEIDEGGER'İN VAROLUŞÇU HERMENEUTİĞİ

Martin Heidegger, çağdaş felsefenin en önde gelen isimlerinden biridir. Daha yaşadığı dönemde, kendi filozofluğunun tüm dünyadaki yankılarını açıkça görmüştür. Onu Platon, Aristoteles, Descartes ve Kant gibi, felsefenin özünü, karakterini değiştiren, kendi çağına damgasını vuran filozoflardan biri olarak görenler olduğu gibi, felsefesini “gösterişçilik”, “şarlatanlıkla itham ederek filozofluğunu şaibeli hale getirmek isteyenler de vardır. Bu tür bir iddiada bulunanlar, Heidegger felsefesini ne söylediği belli olmayan bulanık sözler yığını olarak görürler. Bu kişilere göre, “Onun yazıları içine girilmez bir söz çalılığıdır. Sorduğu sorular uyduruk sorulardır; öne sürdüğü doktrinler ve şimdiye değin onlardan çıkarılabilen şeyler, tümüyle, ya yanlış ya da saçmadır”²⁴⁰ Ne söylenirse söylen-sin, kuşku götürmez bir gerçek vardır: Heidegger felsefesinin büyük etkisi. “Sartrecı varoluşçuluk, Gadamer’in hermenötik teori ve pratiği, Derridacı dekonstrüksiyon (yapıçözümcülük) gibi yaklaşımlar hep Heidegger’in düşünce matrisinden türemiştir. Edebi eleştircilik, ilahiyat ve psikanaliz gibi bunlara yakın disiplinlerde Heidegger’in çalışmalarından büyük oranda etkilenmişlerdir”²⁴¹

²⁴⁰George Steiner, *Heidegger*, çev. Süleyman Kalkan, Vadi Yayınları, Ankara, 1990, s. 18.

²⁴¹Stephen Mulhall, *Heidegger ve 'Varlık ve Zaman'*, çev. Kaan Öktem, İstanbul 1998, s. 8.

Heidegger 1889'da, Messkirch'de, küçük bir kasabada doğdu. Birkaç yıl Cizvit okuluna, ardından da Freiburg'da Gymnasium'a devam etti. 1913'ten 1916'ya kadar bu kentte ilk önce teoloji, ardından felsefe, bilim ve tarih eğitimi gördü. İlk doktorasını 1913 yılında, Heinrich Rickert'in yönetiminde yaptığı Duns Scott'un kategoriler kuramı konusundaki ikinci doktorasını ise ilkinden üç yıl sonra bitirdi. 1917'den 1919'a kadar Alman ordusunda görev yaptı. 1923 yılında büyük başarı kazanacağını düşündüğü Marburg üniversitesinde profesör olarak çalışmaya başladı. 1928 yılında Frieburg üniversitesinde Husserl'den boşanan felsefe kürsüsüne atandı. 1930 ve 1933 yıllarında Berlin'e iki kısa ziyarette bulundu. Nisan 1933-Şubat 1934 tarihleri arasında, Nazilerin iktidara geldiği dönemde, Freiburg Üniversitesi rektörlüğüne getirildi. 1944'te askerliğe çağrılana değin üniversitedeki dersleri üzerinde yoğunlaştı. 1945 yılında Fransız askeri yönetimi tarafından üniversitedeki görevine son verildi. 1951 yılında yeniden üniversitedeki görevine döndü ise de, 1952 yılında profesör unvanıyla emekliye ayrıldı. Bununla birlikte, derslerine ve konferanslarına devam etti. 26 Mayıs 1976'da öldü.

Heidegger, 1927'ye kadar çeşitli felsefi sorunlara ilişkin makaleler ve denemeler yayınladı. Freiburg'ta iken artan bir şekilde Edmund Husserl'in ve onun fenomenolojisinin etkisi altına girdi. Marburg'ta, varoluşçu teolojik hermeneutiğin temsilcilerinden Rudolf Bultmann ile yakın ilişkide oldu. 1927'de *Varlık ve Zaman*'ı yayınladı. Bundan sonra denemelerini ve makalelerini yayınlamaya devam etti. Bu arada *Varlık ve Zaman*'ın eksik bıraktığı kısmını yazma planından vazgeçti. *Varlık ve Zaman*'da ifade bulan insani sfer (*Dasein* kavramıyla ifade edilir), hermeneutik bir içerikle ortaya çıkar. İnsani sferin, anlamı üreten bir varoluş evreni, anlamı anlamanın da temel bir ruh hali oluşu, *Varlık ve Zaman*'a hermeneutik bir nitelik kazandırır. "Varlığın anlamı nedir" sorusu ve bu soruya verilecek cevap, hermeneutik özelliktedir. Bu hermeneutik boyut, bilimsel ve metodolojik değil, tümüyle varoluşsal bir nitelik taşır. O, bilimsel bir sorun değil, varoluşsal bir sorundur. "*Varlık ve Zaman*'ın hermeneutik açıdan önemi şuradan gelir ki Heidegger bir

'existentiale' (varoluşsal kategori) içinde 'yaşam kategorisi' olarak anlamının Diltheyci tasarımını temellendirdi ve bu şekilde insan bilimlerindeki metodoloji tartışmasının önceliğini sarstı"²⁴² Bu tasarım, Heidegger'e, yeni bir hermeneutik girişim olarak düşündüğü felsefesi için temel sağladı.

1. Varlığın Anlamı Sorunu

Heidegger felsefesinin temel eğilimini belirlemek için şu soruları sorabiliriz: "Niçin yokluk değil de Varlık var? Bazı şeyler niçin var ve bazı şeyler niçin yok? Var olan şeylerin varlık, yok olan şeylerin yokluk ilkesi nedir? Her varolanı mümkün kılan *Varlık* nedir? Niçin bir şey ya da bazı şeyler ya da her şey *var*, hiçbir şey *olmayabilecek* iken?" Steiner, bu ve benzeri irdelemeler karşısında şu tespiti yapar: "Niçin hiçlik yerine varlığın olduğunu sormak her şeyin temelini sormaktır. Heidegger *var* kavramının tam anlamıyla bitap düşürdüğü bir adamdır; varoluş olgusuyla bitirilemezcesine çarpılmış ve hiçlik olan öteki ihtimalin gerçekliğiyle sarsılmış bir adam"²⁴³

Heidegger *Varlık ve Zaman*'ın (*Sein und Zeit*) girişinde,²⁴⁴ Varlığın anlamı sorununun açıklanmasını ve bunun "somut olarak" yapılmasını bu eserin temel amacı olarak gördüğünü ifade eder. Ona göre, Varlığın anlamının ne olduğu sorusu unutulmuştur. Bu soru yeniden sorulmalıdır. Ne var ki varlığa ilişkin sorulabilecek bir soru, Platon ve Aristoteles'in sorgulamalarına hayatiyet kazandırmış olmasına karşın, daha Antik Yunan felsefesinden beri, gereksiz, verimsiz ve keyfi bir soru olarak görülmüş, bu sorunun gereksizliği konusundaki "önyargı" sürekli canlı tutulmuştur. Bunun sonunda, "Varlığın anlamı sorunu, yalnızca dikkatten kaçınılmakla ve yetersiz bir şekilde ifade edilmekle kalmamış, metafizikteki on-

²⁴²Kurt Mueller-Vollmer. "Language, Mind, and Artifact: An Outline Hermeneutic Theory Since the Enlightenment", s. 214.

²⁴³George Steiner, *a.g.e.*, s. 48.

²⁴⁴Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. J. Macquarrie – E. Robinson, Blackwell Publishing, Oxford-Cambridge, 1995, s. 20-23.

ca ilğimize karşı tümüyle unutturulmuştur” da.²⁴⁵ Heidegger varlığın anlamının unutulması sürecinde ortaya çıkan önyargıları üç başlık altında toplar: İlk olarak varlığın “en evrensel kavram” oluşu, ikinci olarak bu kavramın “tanımlanamaz” oluşu,          ise “bizzat açık bir kavram” oluşudur. Bu gerekçelere dayalı olarak sorun yalnız unutulmuş olmakla kalmamış, bu unutmada bir tavır da ortaya çıkmış, varlığın anlamının ne olduğuna ilişkin bir sorunun sorulmasının gereksiz, sonuçsuz ve verimsiz olduğu yönünde bir inanç ve kanaat de belirmiştir. Bu  yle bir inanç ki yalnız Varlığın anlamına ilişkin soruyu gereksiz olarak görmekle kalmaz, sorunun görmezden gelinmesini de mazur gösterir. Ne var ki sorunun keyfi ve gereksiz bir soru gibi görülmesi doğru olmayacaktır. Dolayısıyla, Varlığın anlamına ilişkin soru yeniden sorulmalıdır. İşte *Varlık ve Zaman*, bu soruyu yeniden, yeni baştan sormanın önemi içinde ortaya çıkar. Varlığın anlamına ilişkin sorunun formüle edilmesi, giderek “temel sorunun kendisi” halini alır. Varlık sorununun anlaşılmasına yönelik ilk girişim Platon tarafından *Sofist* diyalogunda gerçekleştirilmiştir. Bu girişimin temelinde varolanın, bir başka şeyey indirgenerek değil, varolan olarak açıklanması vardır.²⁴⁶ İşte bu, felsefenin “*masal anlatmadığının*” da göstergesidir.²⁴⁷

“Varlığın anlamı nedir?” gibi bir sorunun sorulması, her şeyden, hatta kendisine ilişkin soru sorulan Varlıktan önce, soruyu soranın kendisini açar, onun varlığını belirgin ve öncelikli hale getirir. “Bu sorunun sorulması bir *Varlığın* varoluş kipidir, böylece o soruşturduğu şeyin, yani *Varlığın* ne olduğundan temel karakterini kazanır. Her birimizin bizzat kendisi olan ve kendi varlık olanaklarından biri olarak soruşturmayı içeren bu varolanı, *Dasein* (*orada-Varlık*) kavramıyla ifade edeceğiz. Eğer sorumuzu şeffaf ve açıklayıcı bir şekilde ortaya koyacaksak, öncelikle kendi Varlığına göre varolanın (*Dasein*) uygun bir açıklamasını yapmamız gerekir.”²⁴⁸

²⁴⁵Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 43.

²⁴⁶Platon, *Sofist*,  ev.  . Naci Soykan, *Diyaloglar 2*’de, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s. 314.

²⁴⁷Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 26.

²⁴⁸Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 27.

Varlık, “her zaman varolan bir şeyin Varlığıdır”.²⁴⁹ Varolan ise, öncelikle sorduğu “Varlığın anlamı nedir” sorusu ile kendini öne çıkaran ve Varlığı kendi varoluşunda açan *Dasein*’dır. *Dasein*, hem Varlık, hem de varolanın temel düğümünü elinde tutan bir konumdadır. Onu anlamak varolanı anlamaktır, bir varolan olarak onun varlığını anlamak da, Varlığı anlamaktır. Bunu irdelemeyen bir varlık bilimi, yolunu şaşırmıştır ve önünü göremeyecek bir körlük içindedir. Heidegger bunu şu şekilde ifade eder: “Esas olarak bütün ontoloji, ne kadar zengin ve sıkı kategoriler sistemine sahip olursa olsun, Varlığın anlamını yeterince aydınlatamıyorsa ve bu aydınlatmayı temel ödevi olarak görmüyorsa, kör ve asıl amacından sapmış olarak kalır.” Çünkü varlığı anlama, kendi içinde bu tür bir özü barındırma, *Dasein*’ın temel özelliğidir. “Varlığı anlama, *Dasein*’ın Varlığının tanımlayıcı karakteridir.” Bu nedenle de diğer varolanlar karşısında ayırt edici bir öze sahiptir.²⁵⁰ Diyebiliriz ki varlığın anlamını bir sorun olmaktan çıkarmak, insanın temel karakterini ve ayırt edici doğasını göz ardı etmek olacaktır.

Dasein’ın en temel özelliği Varlığı, yani içinde yaşadığı evreni ve tabii ki kendi varlığını anlama imkânını ve eğilimini kendi doğasında taşıyor olmasıdır. Bu anlama iştiyakı, geniş anlamda varlığı kuşatır. İçinde yaşadığı evreni anlamak istemekle kalmaz, kendini de kendisi için bir “konu” haline getirir, nüfuz etmek isteyen bakışlarını kendi üzerine de çevirir. “O, öyle bir varlıktır ki yalnızca diğer varolanlar arasında ortaya çıkmakla kalmaz. Daha çok kendi Varlığının, kendisi için bir *konu* oluşu gerçeğiyle de ontolojik olarak ayırt edilir.” Bu durum, *Dasein*’ın varlığını kuran ve oluşturan bir nitelik taşır. Onun Varlıkla olan ilişkisi her zaman anlayıcı bir ilişkidir. “Varlığı anlama, *Dasein*’ın Varlığının temel özelliğini oluşturur.” Varlığı anlamanın içeriği, aslında somut bir nitelik gösterir. Bir varolan olarak varoluş içindeki *Dasein*’ın hem çevresi,

²⁴⁹Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 29.

²⁵⁰Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 31, 32.

içinde yaşadığı evren, tarihsel, kültürel ve insani dünya ile ilgili bir durum veya Dasein'in bunlara karşı ilgisi, hem de bizzat kendisine karşı ilgisidir. Bu anlamak isteyen ilgi, onu niteleyen, karakterini oluşturan bir özelliktir. "Dasein kendisini her zaman kendi varoluşuna, kendi varoluş olanağına dayalı olarak anlar, kendisi olmak ya da olmamak için. Dasein ya bu olanakları seçmiş, ya onlar içine dalmış, ya da onların içinde yetişmiştir." Bu çok farklı ve özgün konumundan dolayı, onun varoluşsal çözümlemesini (*existenzialen Analytik*) yapacak ve diğer tüm ontolojilerin ve varlık anlayışlarının kendisinden türeyeceği ve çıkışını alabileceği bir ontoloji olması gerekir. Heidegger bunu "temel ontoloji" (*fundamental-ontologie*) olarak adlandırır. Bu temel ontolojinin hermeneutik açısından önemi büyüktür. Çünkü o bizi doğrudan başta sorulan "varlığın anlamı nedir" temel sorusuyla karşı karşıya getirir. "Eğer varlığın yorumu ödevimiz olursa, Dasein yalnız yorumlanacak öncelikli varolan olmakla kalmaz, aynı zamanda kendi Varlığında, kendisine ilişkin sorduğumuz şeyi içermekte olan bir varolan da olur."²⁵¹

Varlık sorununun içinde öncelikli olarak varolan varlık, Dasein'dir. Dasein, Varlık sorununun, Varlığın anlamı sorununun kendisinde yalnız ortaya çıkmakla kalmayıp bir cevap da bulabileceği en öncelikli varolandır. "Böylece bir Dasein çözümlemesinin, Varlık sorununda ilk gereksinimimiz olarak kalması gerekir." Peki, bu bilgi değişik disiplinler tarafından üretilmemiş midir? Heidegger bunun üretilmiş oyduğunu söyler: "Dasein'in davranış biçimleri, kapasiteleri, güçleri, olanakları, becerileri değişik derecelerde felsefi psikolojide, etikte, siyaset biliminde, şiirde, biyografide ve tarih yazımında farklı şekillerde incelenmiştir. Varoluşla ilgili yorum, varoluşsal bir çözümleme talep edebilir, eğer felsefi bilgiyi olanaklı ve zorunlu bir şey olarak düşünüyorsak."²⁵² Fundamental ontoloji, Dasein'in varoluşsal çözümlemesine yönelir. Çünkü bu çözümleme, Dasein "Varlık nedir?" sorusunun kendisinde çözüm

²⁵¹Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 32-35.

²⁵²Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 37.

bulabileceği en öncelikli varolan olduğu için gereklidir. Bu varoluş çözümlemesi Dasein'ı kendi *gündeliklik ve genelliği* içinde *takriben* kendisi olarak gösterebilmelidir. Bu gündelikte, burada serimlemeye çalışacağımız belirli yapılar vardır, bu yapılar rastlantısal değil, özseldir. Bu yapılar, onun Varlığının karakteri için belirleyiciler olarak Dasein'ın olgusal varlığının her çeşidinde esastır.”²⁵³

2. Varlığın Anlamı Sorunu ve Dasein Analiz

Almanca “*da*” (orada) ve “*Sein*” (varlık) sözcüklerinden oluşan Dasein, “Orada-Varlık” anlamına gelir. Heidegger onu yeryüzündeki insan varlığını karşılamak amacıyla kullanmıştır. Ne var ki yalnızca insan değildir, insanla birlikte oluşmaya başlayan tinsellik alanı da onun içeriğini oluşturur. Peki, Heidegger, neden felsefe tarihi içinde köklü bir geleneği olan “insan” kavramını kullanmamış da, böylesine ilginç bir kavrama başvurmuş ve onu felsefesinin temeli haline getirmiştir? “Heidegger’in neden *Dasein* kavramını kullandığının, neden sadece ‘insan varlığı’ demediğinin nedenleri çoktur. Birincisi, günlük Almanca kullanımında *Dasein* kavramı, insan varlığına işaret etse de insan varlığından farklı bir Varlık türüne atıfta bulunur. Bu yüzden de, Heidegger’in eline buradaki irdelemeleri için gerekli olan doğru bir ontolojik araç verir. İkincisi, diğer felsefecilerin ‘insan varlığı’ kavramıyla eş anlamlı olarak kullandıkları ve pek çok karmaşık ve muhtemelen de bir o kadar hataya neden olabilecek teorileştirmelerdeki kavramlardan sakınma olanağı verir.”²⁵⁴ Heidegger, fundamental ontolojinin temeli ni oluşturan Dasein kavramını, felsefe tarihi boyunca oluşagelmış insan anlayışlarından, felsefi yüklerden ayırmakla, tasarladığı ontolojinin temel imkânını da hazırlamıştır. Bu, Heidegger felsefesinin, özgün bir yapıda ortaya çıkmasının en önemli nedenlerinden biridir. Sonuçta, temel ontolojinin özünü oluşturan “Dasein analiz”, Dasein’ın bu dünyadaki varoluşunun çözümlenmesinden oluşacaktır.

²⁵³Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 38.

²⁵⁴Stephen Mulhall. *a.g.e.*, s. 30.

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da, "Dasein'in Çözümlemesi Konusu" başlığı altında şunları söyler: "Biz, çözümlemesi gereken varolanın kendisiyiz. Bu varolanın varlığı *her durumda benimdir*. Kendi varlıkları içindeki bu varolanlar, kendi kendilerine, kendi Varlıklarına doğru hareket ederler. Onlar, bu Varlığın varolanları olarak kendi Varlıklarına tevdi edilirler. *Varlık*, her varolan için bir sonuçtur." Dasein'in bu şekilde nitelenmesi Heidegger'e göre iki sonuç verir: Birinci sonuç: Varolanın özü (*Wesen*) onun "olma"sında (*Zu-sein*) yatar. Onun Varlığının-neliği (*Was-sein*), kendisinden konuşabildiğimiz sürece, Varlığına dayalı olarak düşünülmelidir." Bu bağlamda, Dasein'in neliğine ilişkin önemli tespitler çıkar: Bunlardan ilki, "Varoluş, Varlık niteliği olarak yalnızca Dasein'a tahsis edilecektir." Buna göre, varoluş, Dasein'in neliğine ilişkin bir nitelemedir. Yani o varoluş içinde olan varlıktır. Varoluş, Dasein'a özgü yapısı ile insanın tinsel dünyasını diğerlerinden ayırır. Bunu pek çok varoluşçu filozofun söylediği şekilde de söyleyebiliriz: "Yalnızca insan varoluş içindedir." Heidegger'in Dasein'ın neliğine ilişkin söylediği bir başka önemli niteleme şudur: "*Dasein'ın özü, kendi varoluşundadır.*"²⁵⁵

İkinci sonuç ise, Varolan için kendi varlığında bir *sonuç* olan bu Varlık her halükarda benimkidir. Dasein ontolojik olarak asla el-önünde-bulunan (*Vorhandenem*) nesneler gibi varolanların bazı türlerinin bir örneği veya özel durumu olarak alınamaz. Dasein *her durumda benimkiliğe* (*Jemeinigkeit*) sahiptir, insan onu her çağırışında "ben... im", "sen... sin" gibi bir kişi zamiri kullanmalıdır. Heidegger, Dasein'ın neliğine ilişkin nitelemelerini sürdürür: "Kendi sonucu, kendine doğru hareket eden Varlık olarak, kendi olanağıdır." "Dasein'ın, her durumda kendi olanağı" olması, düşüncenin önünde yeni ufuklar açar. Tabii ki bu tespitten hemen sonra şu söylenebilir: "Dasein, temel olarak, her durumda kendi olanağı içinde olduğu için, kendi Varlığı içinde kendini "seçebilir" ve "kazanabilir", "kaybedebilir", [ama yine aynı nedenden ötürü] "kazanamayabilir" de;

²⁵⁵Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 67.

ya da sadece bunu yapıyormuş gibi görünür.” Dasein’ın otantikliği, bu varoluş olanağını yitirmemeye bağlıdır. Kendi varoluş olanağını yitiren Dasein, kendi otantikliğini veya kendililiğini (*Eigentlichkeit*) de yitirir.²⁵⁶ Dasein’a ilişkin, onun temel karakterini vermeye yönelik bu iki özellik, Heidegger’e göre “varoluşun” (*existentia*) öz (*essentia*) karşısındaki önceliğini gösterir.

Heidegger varolanı ikiye ayırır. Bunlar ya “kim”, ya da “ne” sorusuna cevap olurlar. Kim sorusu, her zaman bir varoluşa karşılık gelir. Ne sorusu ise, en geniş anlamda el-altında-olan varlık türüne işaret eder.²⁵⁷ “Dasein kendi Varlığında anlayan, bir şekilde bu Varlığa doğru yönelen bir varolandır. Bunu söylemekle biçimsel varoluş kavramına dikkat çekmiş oluyoruz. Dasein varolur. Dahası Dasein her durumda benim kendim olan bir varolandır. Benimkilik (*Jemeinigkeit*) otantik (sahih) oluşu ve otantik olmayışı mümkün kılan koşul olarak Dasein’ın varoluşuna aittir.”²⁵⁸ Heidegger Varlığı, varoluşu, varolanı, Dünya-İçinde-varlığı, el-altında-olanı, içinde-Varlığı, kısaca “vardır” dediğimiz ve böylece Varlık içine dâhil ettiğimiz her şeyi, Dasein’ın varlığının analizi çerçevesinde bir yere oturtur. Bu nedenle Dasein’ın Varlığın anlaşılmasında önemli bir yeri vardır. El-altında-varlık, Dasein’ın kendisi ile bir nesne ilişkisi kurduğu bir varlık türüyse, içinde-Varlık da, Dasein’ın kendi özsel durumu gereği dünya-içinde-Varlık olmasının ifadesidir: “İçinde-Varlık (*In-Sein*), kendi özsel durumu olarak dünya-içinde-Varlık olan Dasein Varlığı için biçimsel varoluşsal bir ifadedir.”²⁵⁹ Heidegger, Dasein’la içinde-Varlık’ın ilişkisini bir başka yerde şu şekilde kurar: “İçinde-Varlık, Dasein’ın bazen sahip olduğu, bazen sahip olmadığı ve onsuz da onunla varolabildiği bir mülk değildir.”

Görüleceği üzere, Dasein analiz, tümüyle Varlık sorunun çözümüne yönelik çabanın bir parçası, ama önemli bir parçası olarak or-

²⁵⁶Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 68.

²⁵⁷Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 71.

²⁵⁸Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 78.

²⁵⁹Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 80.

taya çıkar. Varlığın anlamı sorununun çözüm girişimi olarak Dasein'in varoluşsal analizi, "zamansallık" kavramı etrafında merkezileşir. Dasein'in zamansallığı (*Zeitlichkeit*), bu çözümlemenin en temel boyutunu oluşturur. Heidegger, *zamansallığa*, bu çözümlemeye temel bir yer verir ve ona "Dasein diye adlandırdığımız varolana Varlığın anlamı olarak işaret edeceğiz" der.²⁶⁰ Anlamak isteyen bir varolan oluşu, nasıl ki Dasein'in kendisinden karakterini kazandığı temel bir özellikse, aynı şekilde zamansallık da gündelik, genel ve takribi varoluşunun sıradan ve rastlantısal değil, fakat özsel yapısıyla ilgilidir. Heidegger, "Dasein öyle bir tarzda *vardır* ki Varlık gibi bir şeyi anlar" der. İşte, zamansallık, Dasein'in, Varlığın anlamasının da koşulu ve temeli olarak ortaya çıkar. Çünkü o, tüm anlamaların temelinde olan ve tüm anlamaları kuşatan temel bir durumdur. O her türlü Varlık anlayışının ve Varlık yorumunun ufku olarak düşünülmeli ve aydınlatılmalıdır. Heidegger'e göre *zaman* Varlığın anlaşılması için ufuk olarak ve Varlığı anlayan Dasein'in Varlığı olarak zamansallığın açıklanmasına ihtiyaç duyar. Peki, zamansal olma nedir? Onun öncelikli anlamı, her durumda yalnız "zaman içinde olma"dır. Zamansal olma, zaman içindeki varolan olarak, kendi zamansal karakteri içinde görünüşe çıkmadır. Bu durumda zamansallık, zaman içinde olmaktan daha fazla bir şey değildir. Zaman, fundamental ontolojide öyle temel bir konuma sahiptir ki eğer doğru bir şekilde bakılırsa ve doğru bir şekilde açıklanırsa, bizi tüm ontolojinin merkezi sorunsalının zaman fenomeninde kökenini bulduğunu görmeye yetili kılar."²⁶¹

İçinde Varlığın zamana dayalı olarak kendi niteliklerine, tarzlarına ve anlamına sahip olduğu duruma "zamansallık" denir. *Varlık ve Zaman*'da zamansallık sorunsalının serimlenmesi içinde, Varlığın anlamı sorununun öncelikle somut bir şekilde cevap bulması amaçlanır. Heidegger'e göre, zaman hesaba katılmadan Varlık kavranamaz. Heidegger, bu merkezi Varlık sorunsalının kendisini ve

²⁶⁰Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 38.

²⁶¹Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 39, 40.

çözümünü, Dasein'a bağlar. Öyle ki soru, Dasein olduğu için vardır. Onun deyişiyle, "merkezi varlık sorunu, Dasein'ın bir ontolojik imkânıdır." "Dasein'ın Varlığı, anlamını zamansallıkta bulur." Zamansallık, Dasein'ın "zaman içinde" varolan olması gereği, aynı zamanda tarihselliği de (*Geschichtlichkeit*) ortaya çıkarır. Dasein'ın zaman içindeki varoluşu, bir zamansallık olarak tarihin de koşuludur. "Belirleyici bir nitelik olarak tarihsellik, tarih (*Geschichte*) denen şeyi önceler." "Dasein kendi varlık tarzında, kendi geçmiştir." "Onun kendi geçmişi –bu her zaman onun kendi kuşağının geçmiştir- Dasein'ı *peşinden takip eden* bir şey değildir, fakat daha şimdiden onun önünde gider."²⁶² Tarih, zamansallıkta, yani Dasein'ın bu dünyada yaşadığı zamanda ve yaşayarak kendi Varlığını oluşturmasında ortaya çıkar. Zamanın Dasein tarafından yaşanması zamansallığı oluşturur. Bu zamansallık, tarihtir. Dasein, hem zamansal, hem de tarihsel bir varlıktır. Bu iki özellik onun varlığını ve varoluşunu belirler. Tarih yalnız olup bitmiş bir zaman dilimi değildir, içerdiği imkânlarla aynı zamanda Dasein'ın önünden gider. Bir başka deyişle imkânları ile Dasein'ın varoluşunu önceler ve onu belirler. Burada tarihin, yalnız insanların geçmişe ilişkin meraklarını doyuran geçmiş bilgisi değil, hâlihazırda yaşanmakta olan varoluşu kendi imkân ve gizilgücü ile etkileyen ve böylece aktif olarak varoluşa katılan bir duruma dönüştüğü görülebilir. Bu Dasein'ın tarihsellik tarafından kuşatıldığı ve belirlendiği anlamına gelir. Aynı zamanda onun kendisini ve içinde yaşadığı evreni anlaması ve yorumlaması da bu tarihselliğin oluşturduğu gelenek içinde mümkün olmaktadır. Bu nedenle onun kendi varoluşunu seçmesi tam olarak yerine oturmayan bir ifadedir. İnsan ancak kendisini tarihsel koşulların sunduğu imkânlar çerçevesinde seçebilir.

Varlığın anlamının ne olduğu sorusu, Heidegger'e göre en evrensel ama aynı zamanda da içi en boş olan sorudur. Fakat o bu soruda bir özellik görür: Soru en evrensel soru olmasına karşın, onu

²⁶²Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 41.

Dasein için bireyselleştirmek de mümkündür. Varlık kavramının kazanılmasının ve bu kavramın evrenselliğinin araştırılmasının kendisinden somut bir ipucu istediğini düşünür ve bu somut ipucunu da Dasein’da bulur. Varlık kavramının evrenselliğine bir varolan olarak Dasein’ın varlığının yorumu ile bir tür hermeneutik çaba ile ulaşmayı amaçlar. Evrenselin tekille anlaşılıyor oluşu ona göre bir çelişki yaratmaz. Ama burada daha dikkat çekici bir husus vardır. O da, Varlığı kendisi ile kavrayacak olduğumuz Dasein’ın “tarihsel bir varlık” oluşudur. Ama artık bu yorum, zorunlu olarak tarih bilimsel (*historischen*) bir yorum olacaktır. Heidegger Varlık sorununun tartışıldığı ve ele alındığı *Varlık ve Zaman*’da, varlık sorununun iki kola ayrıldığını söyler. Bunlardan ilki, zamansallık kavramına dayalı olarak Dasein’ın analizi ve Varlık sorunu için aşkın ufuk olarak zaman açıklaması, ikincisinde ise ontoloji tarihinin fenomenolojik tahribinin özellikleri. İlk bölümde Dasein’ın fundamental analizi, Dasein ve zamansallık, zaman ve varlık gibi başlıklar göze çarparken, ikinci bölümde Kant’ın zaman anlayışı, Descartes’in “*Cogito sum*”u ve Aristoteles’in zaman görüşü ele alınır.²⁶³

Heidegger’e göre, Varlığın anlamı sorusunda Dasein’ın konumu o kadar belirleyicidir ki öncelikle sorgulanması gereken Dasein karakterine sahip olan varolanlardır. Dasein’ın varlığının sorgulanmasında onun temel yapısını verebilecek en önemli özelliklerden biri, dünya-içinde-varlık (*das Inder-Welt-sein*) olmasıdır. Bu özellik onu o kadar belirler ki temel yapısını oluşturur.²⁶⁴ Dasein analiz de zaten dünya-içinde-varlık’ın analizidir. Dasein yorumunda (*Daseinsauslegung*) bu temel yapı, ‘*a priori*’dir. Bu ‘*a priori*’, yani Dasein’ın temel yapısını oluşturan dünya-içinde-varlık olma özelliği, onun varlığına eklenmiş sıradan bir özellik değil, bu varlığın esasını ve devamını oluşturan bir bütündür. Heidegger Dasein’ın analizinde bu bütünlüğe ve kısmiliğe önem verir. Bütün kendisini oluşturan, kendi bütünlüğünü kuran öğelere farklı açılardan bakma imkânı sağlar.

²⁶³Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 63-64.

²⁶⁴Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 78.

Bütün daima önce gelir; fakat biz bunu sürekli olarak göz önünde bulundurursak, bu öğeler fenomen olarak öne çıkacaklardır. Dasein'ın bütünlüğünü kuran ve bir bakıma onun dünya-içinde-varlık oluşunun tezahürleri sayılabilecek ve her biri *Varlık ve Zaman*'ın özünü veren Dasein çözümlemesinin öğelerini oluşturan kısımlar şunlardır: Üçüncü bölümde, dünyasallığı içinde dünya (*die Welt in ihrer Weltlichkeit*), dördüncü bölümde, birlikte-Varlık ve Kendi-Varlık olarak dünya-içinde-varlık (*das In-der-Welt-sein als mit-und Selbstsein*) ve beşinci bölümde, İçinde-Varlık (*das In-Sein*). Heidegger, bu temel yapının analizi ile Dasein'ın Varlığının geçici olarak gösterilebileceğini söyler. Altıncı bölümde, bu varlığın varoluşsal anlamının *kaygı* (*Sorge*) olduğu üzerinde durur.²⁶⁵ Kaygı, Heidegger'e göre Dasein'ın özüdür. Onun Varlığı kaygı olarak belirlenir.²⁶⁶ Bu da gösteriyor ki Dasein'ın varlığı, dünyada olmakla ilgilidir. Dünyada olmak, onun varoluşunu ve varoluşunun anlamını da belirler. Öyle ki bütün varoluşunun temelinde dünya-içinde-varlık olma durumu vardır. Hermeneutik, Dasein'ın bu dünya-içinde-varlık olma durumunu, dünyadaki varlığını anlama ve yorumlama işidir. Burada şu söylenebilir: Dasein analiz, bir hermeneutiktir, hermeneutik bir etkinliktir ve esas olarak insanın yeryüzündeki varoluş biçimini anlamaya yönelir. Dasein'ı anlamada “*dünyasallık* düşüncesi” (*Idee der Weltlichkeit*) önemli bir kavramdır.

Dasein'ın dünyadaki varoluş biçimlerine, varoluş tarzlarına bakarak, buradan onun dünyadaki varlığına ilişkin çözümlemelere gitmek, Dasein'ın fenomenolojik analizinin temelini oluşturur. “Dünyayı bir fenomen olarak tanımlamanın anlamı ne olabilir? Bizi dünyada kendini “varolanda” gösteren şeylerin seyrine bırakması demektir. Burada ilk adım, dünyanın “içinde” olan varolanların sayımını yapmaktır: evler, ağaçlar, dağlar, yıldızlar... Fenomenolojik anlamda fenomeni biçimsel olarak kendini Varlık ve Varlık yapısı olarak gösteren şey

²⁶⁵Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 65.

²⁶⁶Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 157.

olarak tanımladık” (BT, 91). Heidegger, *Varlık ve Zaman*’da “Dünyanın Dünyasallığı” (*Weltlichkeit der Welt*) başlığı altında, bir bakıma dünyasallığını sorun haline getirdiği dünyanın doğal nesnelerinden ve değer-yüklü nesnelerinden söz eder. Bir bakıma dünyanın dünyasallığını oluşturan nesnelerdir bunlar. “Dünya”nın fenomenolojik betimlemesini vermek, dünya içinde el-altında-bulunan varolanların Varlığını sergilemek ve onları kategorik kavramlara belirlemek anlamına gelecektir. Dünyadaki bu varolanlar, Nesneler, yani Doğal Nesneler ve Değer-yüklü Nesneler (*wertbehaftete Dinge*)’dir.”²⁶⁷ Buna göre, doğal nesnelerin üzerinde, değer-yüklü nesneler yükselir. Bu aynı zamanda insanın yeryüzünde oluşturduğu kültür katmanını da gösterir. İnsan, doğal şeylerin üzerinde ve bir bakıma onlarla ilişki içinde ve hatta onları el-altında-bulunan varlıklar olmaları gereği, kendi yararlarına kullanarak bir dünya, bir kültür kabuğu, böylelikle kendine ait bir dünya oluşturur. İşte bu dünya, “değerli” bir dünyadır, Heidegger’in deyişi ile değer-katılmış veya değer yüklenmiş nesneler alanıdır. Doğa ise öyle bir varlıktır ki onunla dünya içinde karşılaşılır, çeşitli şekillerde ve aşamalarda keşfedilir.

Heidegger felsefesinden çıkan sonuca göre, dünya içinde insan yaşadığı için anlamı olan bir dünyadır. İnsanın kendisi ile ilişki içinde varoluşunu gerçekleştiriyor olması, onu varlığın anlamı nedir sorusunun çözümlenmesinde önemli ve esas bir konuma getirir. Söz konusu olan şu ya da bu gezegen değildir. Varlığı anlamada merkezileşen yer, içinde insanın varolduğu ve içinde insanla birlikte yeni bir dünyanın varolduğu bu yeryüzüdür. Dünyaya ilişkin sorular bir soru da aslında, insan varlığına ilişkin sorulan bir sorudur. Bu nedenle, dünyaya ilişkin bir sorunun Dasein analizinden bir ayrılma olmadığını söyler.²⁶⁸ Çünkü Dasein, “oradaki Varlık”tır. Onun dünya-içinde-varlık oluşu, yalnız bir mekânda yaşaması anlamında değil, kendini bu dünyanın içinde bulması, açılan merak

²⁶⁷Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 91.

²⁶⁸Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 92.

dolu gözleriyle kendisini içinde bulduğu bu evreni ve tabii ki kendisini anlamaya çabalaması, “ben neyim, kimim” ve “içinde yaşadığım bu dünya neresi” gibi evrenin bağrındaki varlığını sorgulamasıdır, tıpkı Pascal’ın şu sözünde olduğu gibi: “Evren bir toz zerresiymişim gibi beni kuşatıyor, ben de onu düşüncelerimle kuşatıyorum.” Ve yine şu: “İnsan nedir? Sonsuza göre bir hiç, hiçlik bakımından her şey.”²⁶⁹ Dasein, bir varoluştur. Varoluşun ilişkide bulunduğu bu nesnel dünya, bu ilişki ile anlamlı bir dünya haline gelir ve varoluşla ilişkisi sayesinde varoluşsallaşır. Dasein bir ben varlığıdır. Onun olduğu yer, benliğin olduğu yerdir. O. “ne” sorusunun değil, “kim” sorusunun cevabıdır. “Dasein bir varolandır ki her durumda benim kendimdir; Varlığı her durumda benimdir.” “Ben” Dasein’in özsel karakteridir. Heidegger, bu özsel karakterin varoluşsal olarak yorumlanmasını ister. Bu durumda “kim”e, ancak Dasein’in sahip olduğu fenomenal olarak belli bir Varlık türü olarak sergilenmesiyle cevap verilir.²⁷⁰

3. Varlık Sorununun Hermeneutik Açılımı

Dasein’in gündelik varoluşunu özsel yapısı içinde anlamaya yönelen fundamental ontoloji, bu özelliği ile temelde hermeneutik bir nitelikte ortaya çıkar. Burada Dasein’i yalnızca insan varlığı olarak değil, insanla birlikte varolan ve Dilthey’in “insani-tarihsel dünya” (*menschlich-geschichtlichen Welt*) adını verdiği yeryüzündeki tinsel alanı olarak anlayabiliriz. İşte fundamental ontoloji, “Varlığın anlamı nedir” sorusuna çözüm üretmek için, bu sorunun kendisinin anlaşılmasıyla bir cevaba kavuşabileceği temel varlığa, tüm cevapların kendisinde olduğu temel varlığa, yani Dasein’a yönelir ve onu, gündelik, sıradan ve genellik arz eden varoluşu içinde, rastlantısal özellikleri içinde değil ama kendi özsel yapısı içinde anlamaya çalışır. İşte bu anlama edimi, özde varoluşsal ve hermeneutik

²⁶⁹Blaise Pascal, *Düşünceler*, çev. İ. Zeki Eyüboğlu, Oluş Yayınları, İstanbul, 1966. s. 36.

²⁷⁰Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 150-152.

bir edimdir. Varoluşsal bir edimdir, çünkü anlama isteği, Dasein'in özsel yapısı ile ilgili bir durumdur. O, bu özsel yapısı içinde, hem içinde yaşadığı evreni, hem de kendini "Varlığın anlamı nedir" sorusu kapsamında anlamaya çalışır. Bu onun temel etkinliği, özsel varoluş biçimidir. Fundamental ontoloji de, onun gündelik varoluşunun özsel yapısına yönelir. Bu özsel yapı içinde ortaya Dasein'in varoluş çözümlemesi çıkar.

Dasein analiz, evrensel Varlık kavramını bireyselleştirme, böylece varlığın anlamı nedir sorusuna verilecek yanıtı somut bir temele dayandırma girişimidir. Dasein analiz, temelde, evrensel Varlık kavramını anlamaya yönelik, bireyden hareket eden, Dasein'in yeryüzündeki varlığını, yine kendi tarzlarına dayanarak anlama ve yorumlama denemesidir. İşte bu anlama ve yorumlama girişimi, bir anlam yoğunluğu içindeki şu ifadelerden de sezilebileceği gibi hermeneutik bir çabadır: "Dasein'in fenomenolojisinin logos'u *hermeneuiein* özelliğine sahiptir... Dasein fenomenolojisi, sözcüğün öncelikli anlamı içinde, yorumlama işini ifade eden bir *hermeneutiktir*. Fakat Varlığın anlamının ve Dasein'in temel yapılarının örtüsünü kaldırmakla, genel olarak Dasein karakterine sahip olmayan varolanların daha ileri ontolojik araştırmaları için ufuk açabilmemiz ölçüsünde, bu aynı zamanda kimi ontolojik araştırmaların imkânını sağlamak anlamında bir "hermeneutik" olur. Ve son olarak, varoluş olanağı ile bir varolan olarak Dasein'in diğer varolanlar üzerinde bir önceliğe sahip olduğu ölçüde, Dasein'in Varlığının bir yorumu olarak, hermeneutik, üç özel anlamda varoluşun varoluşsallığının bir analizidir ve bu felsefi olarak *birincil* olan bir anlamdır. Bu durumda bu hermeneutik, ontolojik olarak, Dasein'in tarihselliği ile sonuçlanır."²⁷¹

"Orada-Varlık" (*Dasein*), Ora'yı (*da*), kendi Varlığı ile (*Sein*), varoluşsal bir mekân haline getirir. Ora'nın varoluşsal olarak yapılması, Dasein'in Varlık tarzları ve varoluş biçimleri ile olur. Heidegger'in anlaşılması zor üslubunu kendi dilimizin mantığına uyar-

²⁷¹Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 62.

layacak olursak şöyle bir soru sorabiliriz: Dasein'in bu dünyadaki varolma biçimi, dünyadaki Varlık tarzı nasıldır? Kuşkusuz burada tek bir varlık tarzdan, tek bir varoluş biçiminden söz edemeyiz. Burada Varlık tarzları, varoluş biçimleri vardır. Heidegger'in bu tarz-
lardan ilki olarak "ruh hali"ni alır. Dasein ruh hali içinde olan, ruh haline sahip bir varlıktır. "Ruh hali (*Befindlichkeit*) terimi ile işaret ettiğimiz şey ontolojik olarak en tanıdık ve en gündelik olan bir şeydir; bizim ruhsal durumumuz, Varlık ahengimiz"dir.²⁷² Burada ortaya çıkan en dikkat çekici kavram "atılmışlık" (*Geworfenheit*) kavramıdır. "Ruh halinin öncelikli temel karakteri, Dasein'ı kendi atılmışlığı içinde açığa çıkarmasıdır."²⁷³

Burada şu soruyu sormamız kaçınılmaz görünüyor: Orada dediğimiz "ora" neresidir, orada-Varlık olarak Dasein nereden gelmiştir Ora'ya? "Atılmışlık" bu soruya cevap olmaktadır. Dasein, yani "Orada-Varlık", atılmak suretiyle gelmiştir "ora"ya ve kendi varoluş biçimiyle, orayı, tinsel bir dünya, kendine ait bir evren ve hatta "Varlığın evi" haline getirmiştir. Oradaki varlığını ancak bir atılmışlık kavramı ile açıklayabilen Dasein, bu atılmışlığı fazla da irdelenmemesi gereken bir "bulunuş", kendini bir "dünyada bulma" olarak açıklama eğilimindedir. Kim atmıştır, niçin atmıştır, ne zaman atmıştır, ne kadar atmıştır? Kendini "ora"da, yani bu dünyada buluveren Dasein için bu sorulardan bir kaçış yolu vardır: "Bu bilinemez" bir şeydir.²⁷⁴ Kendisi bir dünya-içinde-Varlık'tır ve atılmışlık neden ve nasıl dünya-içinde-Varlık olduğunun verimsiz bir izah denemesidir. Üstelik nereden atıldığı, kimin attığı da sorulmaması gereken, sorulduğu takdirde bu dünyada bulunuşluğunu aşan, bu dünya-içinde-Varlık olmanın üstüne çıkan bir durum yaratır. Nereden atılmış, kim atmış soruları, Dasein'a sorulmaması gereken sorulardır. Zira o ancak dünya-içinde-Varlık olarak dünya-içinde bir fenomen olarak ortaya çıkmanı bilir. Dolayısıyla atılmışlığın bir cevabı yoktur onda.

²⁷²Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 172.

²⁷³Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 175.

²⁷⁴Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 173, 174.

Üstelik bu soruya bir cevap üretme çabası, onun bir bakıma dünya-içinde-Varlığını da hedef alarak aşkın bir boyut katmak ister. Oysa Dasein, “ismi ile müsemma”, yani oradaki, dünya-içindeki-Varlıktır. Dünyayı aşan, dünyanın ötesine geçen, fenomen tanımını aşan her türlü cevap denemesi, onun konumuna müdahale olacaktır. Dasein, ancak böyle bir varlıktır.

Heidegger “ruhsal durumun bir tarzı olarak “korku” (*Furcht*)”yu da ele aldıktan sonra anlamaya ve yorumlamaya geçer. Ruh hali, “orada” Varlığın kendisini sürdürdüğü, varlığını muhafaza ettiği varoluş yapılarından *biridir*, bu yapılardan diğeri ise “anlama” (*verstehen*)’dır. Ruh hali her durumda kendi anlamasına, anlama da kendi ruh haline sahiptir. Temel bir *varoluşsal* olarak yorumlandığında anlama Dasein’in Varlığının temel tarzı olarak anlaşılır. Dasein (orada-Varlık), kendi “orası”dır demek, dünya “ora”dır demekle aynı şeydir. Onun *orada-Varlığı*, içinde-Varlıktır. Dasein’in sahip olduğu Varlık türü, potansiyel-Varlık olarak, varoluşsal olanak anlamadadır. O öncelikli olarak olanaklı-Varlıktır. Dasein her durumda, ne olabilecekse odur. Ruh haline sahip özgür bir varlık olarak bir olanaklar evreninde yaşar. İçinde bulunduğu dünya, bir olanaklar evrenidir. Bir potansiyel-Varlık oluşu, olanaklı bir varlık oluşudur aynı zamanda. Önünden akıp giden olanakları görür. O olanakların kendi potansiyel Varlığı açısından taşıdıkları değeri kavrar. Akıp gitmekte olan olanakları kendi varlığına kattığında potansiyel Varlığını etkin hale getirir. Onları değerlendirmemesi bir yanlışlıktır, bir kayıptır. Ama bütün bunlar bir şey gösterir: “Dasein kendisine teslim edilmiş bir olanaklı-Varlık’tır. Baştan sona *atılmış olanak* (*geworfene Möglichkeit*)’tır, Baştan sona olanaktır. Anlama, böyle potansiyel-Varlık olabilmenin, kendisini bir nesneleştirmeye, bir el-al-tında-varlık derecesine getirmesine izin vermeyen, varoluş duygusuna sahip bir varlıktır. Dasein her durumda anlar. Bunun aksi de mümkündür. Ama anlamak ve anlamamak, onu niteleyen özelliklerdir. Anlarken, kapasitenin, potansiyelin ne olduğunu bilir. Bir başka deyişle, potansiyel-Varlığın önündeki olanak durumlarını bilir. Anlama öncelikle içkin bir ben algısından doğmaz, fakat “orada” Var-

lığa aittir ve bu esas olarak anlamadır. Dasein, ancak anlama ile kendi “orası” olduğu için, yolunu şaşırabılır ve kendisini tanımada başarısız olabilir. Ve şimdiye kadar ruh hali tarafından eşlik edilen ve atılmışlık tarafından kuşatılan anlamaya, yolunu şaşıırma ve kendini tanımada başarısız olmaya Dasein daha şimdiden sahiptir. Potansiyel-Varlığı içinde, kendisini ilk bulduğu olanakları içine kendi olanaklarıyla birlikte yeniden bırakılır. “Anlama, Dasein’in kendi potansiyel-Varlığının varoluşsal Varlığıdır, öyle ki bu Varlık kendisinde kendi Varlığının kapasitesini ifşa eder.”²⁷⁵

Anlama, öncelikle, kendi potansiyelini keşfetme, kendi kapasitesini görme anlamında kendi varoluşunun gerçekleşeceği zeminin tanınması anlamındadır. Buna göre Dasein ilk önce kendisini, kendi varoluş koşullarını tanır. Bu tanımada, insanın kendi gizilgücünü, kendi kapasitesini, kendi olanağını tanıması önemlidir. Çünkü bu potansiyel, bu kapasite, bu olanak, onun olanaklı-Varlığını varoluşla birlikte etkin hale getirir. Şu halde ilk anlama, Dasein’in kendini, kendi imkân, gizil güç ve kapasitesinin anlaşılmasıdır. Ve Dasein bunu anlayan bir varlıktır. Böylece anlama ile Dasein kendinde varolanı kendisi için ifşa eder. Heidegger, “anlama neden her zaman olanaklara doğru hızla ilerler?” diye sorar. Bu soruyu “anlama kendisinde tasarı (*Entwurf*) dediğimiz varoluşsal yapıya sahiptir” diye cevaplar. Bir tasarı olarak anlamanın karakteri dünya-içinde-Varlık için kurucu bir nitelik taşır. Böylece Dasein “tasarlama” dediğimiz bir Varlık türü içine atılmıştır. Dasein, kendisini tasarlar, bir tasarı içinde ortaya çıkar. Zira o kendisini hep olanaklara dayalı olarak anlamış ve anlayacaktır. Dolayısıyla anlama denildiğinde hep Dasein’in bir varolma durumu anlaşılır. “Tasarı olarak anlama, Dasein Varlığının bir türüdür ki onda olanaklar olarak kendi olanakları vardır.” Varlık türü olarak varoluşsal tasarı tarafından kurulduğu için, Dasein olduğundan daha “fazla”dır, gerçekte ise olduğundan daha fazla değildir. Çünkü onun potansiyel-Varlığı esas olarak kendi ger-

²⁷⁵Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 182-184.

çekliğine aittir. Ne var ki olanaklı-Varlık olarak Dasein asla daha az bir varlık değildir. Tasarı daima dünya-içinde-Varlığın tam ifşası ile ilgilidir, potansiyel-Varlık olarak anlama kendi olanaklarına sahiptir. Anlama kendini öncelikli olarak dünyanın anlaşılmasına adanabilir. Anlama kişinin Benini açığa çıkarır. Kişinin kendi beninden doğan anlama otantik (sahih) anlamadır. Anlama her durumda dünya-içinde-Varlık olarak Dasein'ın tam ifşası ile ilgilidir. Dünyanın anlaşılmasında, içinde-Varlık, daima onunla birlikte anlar, varoluşun anlaşılması daima bir dünyanın anlaşılmasıdır.²⁷⁶

“Varoluşsallar (*Existenzialien*) olarak, ruh hali ve anlama dünya-içinde-Varlık'ın temel ifşasını karakterize eder. Ruh haline sahip olmakla Dasein olanakları “görür”. Bu tür olanakların tasarimsal ifşasında, her durumda bir ruh haline sahiptir. Onun potansiyel-Varlığının tasarısı “oraya” atılmışlığı ile ilgilidir.”²⁷⁷ Bu potansiyeli, bu olanağı, bu geleceği, bu tasarımı, bu özgürlüğü keşfetmek, kişinin kendisi hakkındaki bilgisinin de bir kısmını oluşturur. Anlama Dasein'ın bu dünyada kendini anlayarak, kendi bilgisine ulaşarak sahii bir varoluş biçimi geliştirmesinin de önkoşulu olarak görünüyor. Heidegger'in anlama kuramında gelecek zaman önemli bir yer tutar. Çünkü kişiyi olduğu şey kadar, olmak istediği şeyle de, yani tasarıları ile de anlıyoruz. Bu nedenle anlama, hep tasarı ile ilgilidir. İnsanı anlarken onu geleceği ile geleceğe yönelik tasarıları ile anlıyoruz. Ama o şu anda yaşıyor ve geçmişten geliyor. Dolayısıyla şu anda anladığımız o varlık hem geçmiş, hem de geleceği içinde barındırıyor. Onu şimdide yaşayan geçmiş ve şimdinin peşine düştüğü geleceği ile birlikte anlıyoruz.

Anmanın bir başka boyutu da “anlam”dır. Dasein, anlamın da kaynağıdır. “Dünya-içinde varolanlar Dasein ile birlikte keşfedildiklerinde, yani anlaşıldıklarında, onların bir anlama (*Sinn*) sahip olduklarını söyleriz. Fakat bu anlaşılan, tam olanak anlam değildir, varolan-

²⁷⁶Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 185-187.

²⁷⁷Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 188.

dır, ya da Varlıktır. Anlam, bir şeyin anlaşılabilirliğinin (*Verständlichkeit*) kendisinde sürdüğü şeydir. Anladığımız şey vasıtasıyla ifşa olanda ifade edilebilir olana “anlam” deriz.” Anlam orada varlığın bir varoluşsalıdır. “Bu nedenle yalnız Dasein anlamlı (*sinnvoll*) ya da anlamsız (*sinnlos*) olabilir. Bu demektir ki onun kendi Varlığı ve onun Varlığı ile birlikte ifşa olan varolanlar anlamaya tahsis edilebilir, ya da anlamamaya havale edilmiş olarak bırakılabilir.”²⁷⁸ Burada şöyle bir soru sormak kaçınılmaz görünüyor: “Dasein karakterinde olmayan” varlıklar, varolanlar anlamsız mıdır? Heidegger, Dasein’ı anlamın merkezine, anlamın kaynağına yerleştirmesini “Eğer anlam kavramının prensipte ontolojik-varoluşsal olan bu yorumuna bağlanacak olursak, Dasein’dan başka karakterde olan varolanların bir Varlık türü olarak “anlamsız” olduklarının düşünülmesi gerekir, özsel olarak bütün anlamlardan yoksun olarak” diye dile getirir. Burada “anlamsızın” bu varolanlar hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunduğumuza işaret etmez, fakat ontolojik karakterde bir ifade verir. Ve ancak anlamsız olan saçma olabilir.”²⁷⁹

Değerlendirme

Hermeneutik, Heidegger ve daha sonra da Gadamer’le birlikte bir yöntem olma iddiasından çıkarak, felsefi bir yapıya kavuşmuştur. Hermeneutik, bir yöntem olma iddiasından uzaklaştıkça nesnellik iddiasından da uzaklaşmıştır. Bir yöntem olma iddiası onu nesnellik arayışına yöneltmiştir. Bir yöntem sorunu olmaktan uzaklaşan hermeneutik, sonlu insan varlığını, tüm çabaları ve yaşamın çok yönlülüğü ile okuma ve anlama sanatına dönüşür. Dasein analiz, insan varoluşunu, yeryüzündeki yalın, zamansal ve sonlu bir gerçeklik olarak anlama denemesidir. Dasein analiz, bir Dasein hermeneutiğidir. Bu anlama, bilme öncelikli değil, varoluş önceliklidir. Dasein anla-

²⁷⁸Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 192-193.

²⁷⁹Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 224.

mın merkezi ve kaynağıdır. Dasein analiz bu anlamın anlaşılmasına yönelir. Anlayan da, anlaşılan da Dasein'dır. Dasein analiz, Varlığın anlamını anlamaya yönelik bir yorumlama etkinliğine dönüşünce, onun için şu söylenebilir: İnsanın, kendi varlığını, kendi tinsel ve tarihsel gelişimini kavramaya yönelik bir girişimi. Heidegger felsefesi, temelinde fenomenolojik yöntemin bulunduğu Dasein çözümlemesi, "Varlığın anlamı nedir?" sorusunun peşinde, varolanları sınıflayarak yeni bir tanım getirme denemesidir. *Dünya-içinde-Varlık, Orada-Varlık, içinde-Varlık, birlikte-Varlık, el-altında-Varlık* gibi nitelemeler, Varlığın anlamını anlama yolunda, "Varlığın evini" arama yolunda, bilincin Varlığı yeniden anlamlandırma denemeleridir. Bu deneyimin naif bir yönü vardır: Görünenden hareket eder. Görünen varlığı betimler. Bu durum onun fenomenolojik niteliğini verir. Amaç Varlığa ulaşmaktır, Varlığın anlamına ulaşmaktır.²⁸⁰ O da, her zaman Dasein'ın varolana yüklediği bir değerdir.

Şimdiki zaman, yaşanan hal, Heidegger'in varoluşçu hermeneutiğinin merkezini oluşturur. O, anlamayı, yorumlamayı, tarihi, varoluşun olanaklarını, bu olanakların farkına varmayı; tarihi bugüne, bugünü yarına eklemeyi ve bütün bunlarda şimdi ve burada yaşayan varoluş açısından bir varoluş olanağı bulmayı, varoluşsal hermeneutiğin merkezi noktası olarak görür. Varoluşa etki etmeyen, varoluşun olanaklarını açmayan, göstermeyen, tarihi şimdiki zamana bir yaşantı olarak katmayan bir anlama, varoluşsal bir anlama değildir. Varoluşçu hermeneutikte, varolan birey merkezdendir. Her zaman onun bakışı ve ufku etkindir. Onun dışında yaşam ve ölüm hakkında, geçmiş ve gelecek hakkında, olmuş ve olacak hakkında bir hakikat mercii yoktur. O hem tüm varlığın, hem kendi varlığının anlamıdır. İşte, varoluşunu herhangi bir sahteleşmeye uğratmadan bu anlamı anlaması, varoluşsal hermeneutiğin en önemli görevidir. Çünkü bu anlama, onu kendisi yapan, varoluşunun en sahih damarına yaklaştıran bir durumdur. Dasein, dünyaya atılmış bir olanaktır.

²⁸⁰Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 92.

Varoluş, olanakları tanıma ve seçme üzerinde gerçekleştiğine göre, anlamamanın öncelikli anlamı, onun kendi olanaklarını tanımasıdır. Varoluşu varoluş yapan, insanı kendisi yapan özün tanınması anlamına gelir. Anlama kişinin varoluş olanaklarının açığa çıkmasıdır. Tanıma, kişinin kendi varoluş olanaklarının, kendi varoluş potansiyelinin farkına varmasıdır. Tanıma, kendini tasarlamamanın koşuludur. Kendi olanaklarını tanıyan kişi, gerçek anlamda kendini, kendi varoluşunu tasarlayabilir. Tasarı, varoluşa sıçramadır. Dolayısıyla, varoluşu devindiren temel güç, anlamamanın harekete geçirdiği, anlama ile harekete geçen güçtür. “Dünyanın her anlaşılmasında, varoluş onunla birlikte anlaşılır, ve bunun tersi de olur.”²⁸¹, yani, dünyanın her anlaşılmamasında, varoluş da onunla birlikte anlaşılmaz.

Heidegger’e göre anlama, olanaklar, tasarılar çerçevesinde ortaya çıkan bir durumdur. Anlama olanakların kendilerini açığa sermesidir. Yorumlama da bu olanakların tasarılar doğrultusunda “bir şey olarak” anlaşılmasıdır. Anlama olarak Dasein kendi varlığını olanaklar üzerine tasarlar. Anlayan bu “olanaklara-doğru-Varlık” (*Sein zu Möglichkeiten*), bizzat potansiyel-Varlıktır ve olanakları ifşa olmuş, açığa çıkmıştır. Anlamamanın tasarlaması kendini geliştirme gibi bir olanağa sahiptir. Anlamamanın bu gelişimine “yorumlama” (*auslegung*) diyoruz. Yorumlamada anlama, yorumlama tarafından anlaşıldığı şekildedir. Yorumlamada anlama farklı bir şey olmaz. Kendisi olur. Böyle bir yorumlama varoluşsal olarak anlamada temellenir, anlama yorumlamadan doğmaz. Yorumlama anlaşılanın ne olduğu konusunda bilgi de edinmez, daha çok anlamada tasarlanan olanakların bir sonuca bağlanmasıdır.”²⁸² Anlama, anlayan açısından “bir şey olarak” anlamadır. Bir kapıyı, ayıran ve muhafaza eden bir şey olarak anlamak, aynı zamanda onun yorumunu da içerir. Bir elbiseyi, beni örtebilecek, sıcaktan ve soğuktan koruyabilecek, toplum içine çıkmamı sağlayabilecek bir nesne olarak anlamam, aynı zamanda bir yorum da içerir. Bu anlama ve yorumlama biçiminde kendimi anlamamanın ve yorumlamamanın merkezi-

²⁸¹Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 194

²⁸²Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 188.

ne yerleştirirken, nesneyi, onun “ne içinini” ortaya koyacak şekilde “bir şey olarak” yorumlamam, anlama edimime pratik bir boyut da katar. Dolayısıyla anlama ve yorumlama, Dasein’ın, kendisini ku-racak ve varoluşunu gerçekleştirecek olanakları anlaması, açığa çı-karması ve kendisi açısından görmesidir.

Öyle görünüyor ki Heidegger’in felsefesi Dasein analiziyle, Varlık, yeniden insan merkezci bir konum kazanıyor. Bu açıdan ba-kılınca, “Varolan ve varolmayan her şeyin ölçüsü insandır” diyen Sofist Protagoras’ın görüşü bir kez daha farklı bir biçimde ortaya çıkıyor. Ve Heidegger’in Dasein yorumuyla insan sanki yeniden varlığın anlamı ve merkezi haline geliyor.

ALTINCI BÖLÜM

GADAMER'İN FELSEFİ HERMENEUTİĞİ

Giriş

Hans-Georg Gadamer 1900 yılında Marburg'ta doğdu. Felsefe ve klasik diller eğitimi gördü. Doktorasını 1922 yılında tamamladı. 1929 yılında Marburg Üniversitesinde okutman (*Privatdozent*) olarak göreve başladı. 1937 yılında aynı üniversitede profesör oldu. 1938'den 1947'ye kadar Leipzig'te, 1947'den 1949'a kadar da Frankfurt'ta dersler verdi. 1949'da Heidelberg Üniversitesine geçti ve 1968'de emekli olana değin burada çalıştı. Heidegger'in özel öğrencisi olan Gadamer, Alman idealizmine karşı güçlü bir eğilim duydu. Grek düşüncesi ve kültürü ile yaşamsal bir ilişki kurdu. Hermeneutik konusundaki eserleri, tarihsel ve felsefi araştırmalarından, hem kadim, hem de modern döneme ait edebiyat ve şiir konusundaki incelemelerinden çıktı. *Hakikat ve Yöntem (Wahrheit und Methode)*'de, klasik hermeneutiğin, farklı çehreleri içinde geniş ve derin bir eleştirisini yaptı. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ından türettiği anlamanın tarihselliği kavramı, hermeneutik konusundaki görüşlerinin merkezini oluşturur. Dilthey'in yöntembilimsel çalışmalarından da etkilenmiş, insan bilimlerinin doğası ve tarihi ile de ilgilenmiştir. Bununla birlikte, Dilthey'in aksine, bu bilimler için güvenilir bir metodoloji aramamıştır. Bunun yerine, humanistik di-

siplinlerin etkin tarihleri ve günümüzdeki görünüşleri humanistik disiplinlerin önemini belirten hermeneutik ilkeleri eleştirme ve serimleme konusu üzerine yoğunlaşmıştır. *Hakikat ve Yöntem*'de önyargı (*Vorurteil*) olmaksızın anlamamanın mümkün olmayacağı üzerinde durur. Aydınlanma filozofları önyargı ve peşin hükümlerin karşısında oldukları için, önyargıların kültürümüz üzerindeki olumsuz, daha da önemlisi kurucu etkilerini gözden kaçırdıklarını düşünür. Etkin-tarih kavramı (*Wirkungsgeschichte*) önyargı ile eşit öneme sahiptir. Söylenmek istenen şey, öz olarak, eğer yorumcu, bizzat kendisi ve araştırdığı konu, tarihi bir sürekliliği paylaşmazlarsa anlamamanın ortaya çıkmayacağıdır.²⁸³

1. Gadamer'in Hermeneutiğe Bakışı

Gadamer, hermeneutiği etimolojik ve mitolojik kökeninden hareketle, başka bir dünyaya ait bir anlam bağlamını o an içinde yaşanan dünyaya aktarma ve çevirme etkinliği olarak tanımlar. Bu etkinliği, *hermeneuia*'nın esas anlamı içinde görür.²⁸⁴ Dışa vurma, açıklama ve çevirme, bizzat "ifade etme" eyleminin geniş anlam daresi içinde bulunur. Bir anlam dünyasından haber veren bu eylem, içinde yaşadığımız dünyaya, yabancı bir dünyadan anlam aktarımı yaparak yabancı olanı aşına kılar. Belli ki ifadenin içinden çıktığı bu "başka dünya", kendisinin bize, bizim de kendisine yabancı olduğumuz bir dünyadır. *Hermeneuein*, yaşadığımız dünyaya, başka bir dünyaya ait anlamı çevirerek, yabancı olanı aşına kılar. Bu çeviri ve aktarma etkinliği sonucunda iki dünya arasındaki yabancılık ortadan kalkar. Buna göre anlama, yabancılığın üstesinden gelen bir eylemdir. Anlama, her zaman iki yabancıнын karşılaşmasıdır. Bu karşılaşma ile yalnızca kültürel ve mekânsal uzaklık değil, zaman içinde oluşan uzaklık olarak da aşılar. "Aradaki mesafenin ve yabancılığın

²⁸³Kurt Mueller-Vollmer, "Language, Mind, and Artifact: An Outline Hermeneutic Theory Since the Enlightenment", s. 256.

²⁸⁴Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutik", s. 11.

kaldırılması, eski zamanlar ve şimdi arasında bir köprü kurarak uzakta olanın yakınlaştırılması” anlamına gelir.²⁸⁵ Anladığımız dünya, artık bizim dışımızda ve bizim de kendisinin dışında olduğumuz yabancı bir dünya değildir. Anlarken ona katılır ve orada yaşarız. Anladığımız dünya, anlaştığımız ve paylaştığımız bir dünyadır.

Gadamer, bir başka çalışmasında hermeneutiği, “Anlamın anlaşılması ve anlaşılmanın doğru yorumu” olarak tanımlar.²⁸⁶ “Anlam”, “anlama”, “anlamın anlaşılması”, “anlaşılmanın doğru yorumu” gibi ifadeler, her ne kadar hermeneutik duyarlığın ortak paydasını oluştursalar da, hermeneutik etrafında ortaya çıkan ihtilaf noktalarının merkezini de verirler. Tüm ihtilaf noktalarına karşın, “anlama”nın tanım içindeki değişmeden kalan belirleyici konumu, hermeneutiği bir “anlama çabası” olarak öne çıkarır. Hermeneutik olgu, önümüzde duran “insani-tarihsel” dünyadır. Bu dünya anlamlı bir dünyadır. Anlamı olan olgu, insani bir olgudur. “Hermeneutik ilke, sadece, anlaşılabilir şeyleri anlamaya çalışmamız gerektiğini söyler.” Bu varlık, insandır: Her zaman dil ile, anlam ile birlikte olan insan. Dil, onun anlaşılabilirliğini sağlar. Çünkü “anlaşılabilen varlık, dildir.”²⁸⁷

Gadamer’in bu tanımının açıkça ortaya koyduğu şey, dilin, yani anlamın anlaşılmasıdır. Anlam anlamayı önceler. Anlamanın kendisine ilişkin ortaya çıktığı şey, anlamdır. Bu anlam da, anlamayı mümkün kılan insanın makul etkinliklerinde ve dilde varlık kazanır. Her anlama, böyle bir anlamın var olduğunu peşin olarak kabul eder. Biz anlarken veya anladığımızı varsayarken, yöneldiğimiz nesnede bir anlam olduğunu varsayabiliriz. Anlamın olabilmesi, öncelikle onun insani alana ilişkin tarihsel, toplumsal ve ahlaksal bir nesne olduğunu gösterir. İnsan eylem ve ürünleri, anlaşılabilirliği olan, bir anlama ve amaca sahip olan ürünlerdir.

²⁸⁵Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, ed. David E. Linge, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1977, s. 22.

²⁸⁶Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, s. xi.

²⁸⁷Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s. 31.

2. Metodolojinin Elenmesi

On dokuzuncu yüzyılda insan bilimleri konusunda ortaya çıkan irdelemeler tamamen doğa bilimsel model tarafından yönlendirilmiştir. “İnsan bilimleri” terimi, John Stuart Mill’in *Mantık*’ının çeviricisi tarafından popüler hale getirilmiştir. Çevirmen bunu *Geistwissenschaften* olarak karşılamıştır. Dilthey kendi görevini *Geisteswissenschaften*’a “epistemolojik bir temel” (*erkenntnistheoretische Grundlage*) aramak olarak tanımlamış, doğa bilimsel metodoloji nasıl doğa kitabını okumayı amaç edinmişse, o da tarih kitabını çözmeyi bir ideal olarak benimsemiştir. Bu amaca ulaşmada, Schleiermacher’in, genel bir anlama sanatı olarak temellendirmeye çalıştığı hermeneutik, kendisine uygun görünmüştür. Böylece Dilthey’in metodolojik yaklaşımında doğa kitabının yerini tarih kitabı alır. Burada da bir koşutluk ve öykünme söz konusudur. Bir “tarihsel akıl eleştirisi” projesi, bu koşutluğun kurulmasında önemli rol oynar. “Böylelikle felsefe şu soruna indirgenmiş olur: Tarih bilinci dünyası için, Kant’ın doğanın bilimsel bilgisi için ortaya koymayı başardığına benzer bir şey nasıl üretilebilir? Tüm dogmatik kurguları reddederken, tarihte ampirik bilgiyi haklı göstermenin bir yolu var mıdır?”²⁸⁸

Dilthey, insan bilimlerinin metodolojisini ve bu metodolojiye göre üretilecek bilgiyi, doğa bilimlerinin metodolojik ölçütleriyle uyum içine sokmaya çalışır. Böyle bir uyum insan bilimlerinin temel tarihselliğini ve bu alanda bulunan tinselliği savsaklamadan mümkün olmaz. Bu savsaklama Dilthey’in metodolojik tutumunda görülebilir. Onun insan bilimleri için önerdiği nesnellik kavramı, doğa bilimsel nesnellik modeline göre tasarlanmıştır ve onunla koşutluk içindedir.²⁸⁹ Gadamer, böyle bir koşutluk oluşturmaya, insan bilimlerini doğa bilimsel örneğe göre şekillendirmeye karşıdır. O, “Doğa bilimlerinden alınan yöntem fikrinin tarihsel geleneklerin, sanat eserlerinin

²⁸⁸Hans-Georg Gadamer, “Tarih Bilinci Sorunu”, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*’da, der. P. Rabinow – W. Sullivan. çev. Taha Parla, s. 79-105, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1990, s. 89.

²⁸⁹Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, s. 212.

yorumuna, hatta dille sahip olduğumuz anlamayı izah etmeye elverişli olmadığına anlaşılabileceğini öne sürer.”²⁹⁰ Şöyle der: “Onları (insan bilimlerini) ‘kesin bilim’ fikrinin mükemmel olmayan gerçekleştirmeleri olarak kabul edersek, oynayacakları hiçbir rol kalmaz.”²⁹¹

Burada, Dilthey’da temel bir konuma sahip olan insan bilimlerinde metodoloji fikrinin elenmesi ile karşılaşırız. Artık söz konusu olan, tinsel dünyanın, herhangi bir bilimsel iddiada bulunulmaksızın anlaşılmasıdır. Bu yaklaşım, Aydınlanmanın bilim anlayışının karşısındadır. Üstelik Aydınlanma felsefesinin, bilimsel tavrın dışında tuttuğu önyargı, gelenek, öznellik, yerellik gibi değerleri de kendi içine katar. Kişi böyle bir anlamaya, kendi tarihsel, geleneksel ve kültürel konumu içinde, tümünden kendi birikimleri, yaşantıları, inançları, ön kabulleri ve önyargıları çerçevesinde ulaşır. Artık, “Tüm anlama tasarımı bağlıdır. Bu asla şu anlama gelmez: Tin bilimleri, kesinlikten yoksun bilimler olarak, kendi acınası yoksullukları içinde daha da sefil bir duruma düşmüşlerdir; hele “science” olmaya yükselemedikleri ve “bilim birliği”ne üye olamadıkları süreç. Felsefi hermeneutiğin böyle bir “science” olma kaygısı yoktur. Tam tersine felsefi hermeneutik, anlamının ancak anlayanın özgül tasarımlarını devreye sokmasıyla mümkün olacağı olgusundan hareket eder. Yorumcunun üretken katkısı, önlenemez bir şekilde, bizzat “anlama” denilen şeyin neliğine aittir. Bu, öznel ve keyfi değerlendirmelerin meşrulaştırılması demek değildir. Çünkü söz konusu olan şey, tam bir disiplinleştirme değeri taşır. Çağlar, kültürler, sınıflar, ırklar ile aradaki kaçınılmaz, zorunlu mesafe, anlamaya gerilimini ve yaşamını veren özneler-üstü yöndür.”²⁹² Böylece, hermeneutik, “yöntem anlayışının modern bilim için çizdiği sınırların ötesine uzanır. Hermeneutik içinde, hukuki ve teolojik hermeneutik gi-

²⁹⁰Dieter Misgeld, “Gadamer’in Hermeneutiği Üzerine”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*’de, derleme ve çeviri, Hüsamettin Arslan, s. 73-98, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 74.

²⁹¹Hans-Georg Gadamer, “Tarih Bilinci Sorunu”, s. 85.

²⁹²Hans-Georg Gadamer, “Hermeneutik”, s. 23.

bi daha eski geleneklerin retorik ve hümanist bilgelik geleneklerin yeniden keşfi Gadamer'e, Dilthey'in tesis ettiği metodolojik mülâhazaların çerçevesini kırma imkânı verir. Gadamer'in araştırması insan bilimlerini, 'bilimin dışında ikamet eden tecrübe tarzlarına' bağlar: 'felsefenin, sanatın ve bizatihi tarihin tecrübelerine.'²⁹³

Dilthey kendi metodolojik idealini, hermeneutiğe metodolojik bir nitelik kazandırarak önemli ölçüde başarmıştır. Ne var ki bu metodolojik tutumun, nesnellik, evrensellik gibi doğa bilimsel idealleri, hep bir sorun oluşturmaya devam etmiştir. Gadamer'in hermeneutik anlayışı, bu sorunlar üzerinde ortaya çıkar. Gadamer, insan bilimlerinin felsefi temellendirilişini, bir metodoloji sorunu olarak görmez. Hatta buna karşıdır. Onu bir metodoloji sorunu olarak görmez, aydınlanma döneminin bilim anlayışından alınan bu kavramla yollarını ayırır ve doğa bilimsel metodoloji yerine hermeneutik anlamayı koyar. Böylece Dilthey'in nesnelliği, evrenselliği ve genel geçerliği temele alan tin bilimsel bilgi anlayışına karşı çıkar. *Hakikat ve Yöntem*, bilimsel bilgi amacı gütmeyen, bir metodoloji arayışında olmadan, insani dünyadaki hakikate ulaşma çabasıdır. Bunun için de işe bilimsel ve metodolojik bir temele dayanan estetik eleştirisiyle başlar ve sanattaki hakikati arar. Misgeld'in deyişi ile "hakikat adının bilimsel yöntemle elde edilen şeye bahşedilmesinin reddiyesini meşrulaştırmak için daha da ileri gider", "hakikat ve yöntem kavramlarının, sanki birinin diğeriyle hiçbir ilişkisi yokmuşçasına birbirinden farklı kavramlar olarak kullanılmasını önerir. Bildik anlayışı tersine çevirerek, hakikatin yalnızca, hermeneutik fenomenin temelde bir yöntem problemi olmadığını kabul edilmesiyle bulunabileceğini iddia eder. Gadamer, 'bilimsel yöntemlerin evrensel iddialarına karşı modern bilim dâhilinde' bir direniş inşa etme teşebbüsünde bulunur."²⁹⁴ Bu açıdan bakıldığında, *Hakikat ve Yöntem* aslında *Hakikat ya da Yöntem* olması gerektiği

²⁹³Dieter Misgeld, *a.g.e.*, s. 78.

²⁹⁴Dieter Misgeld, *a.g.e.*, s. 75, 77.

söylenebilir. Gadamer, hakikat ile yöntemin bir arada bulunulmazlığını vurguladığı bu yapıtında, hakikat deneyiminin sanat ve tarih alanındaki karşılığına değinir.

Gadamer, hermeneutiği, Dilthey’da olduğu gibi, insan bilimleri için metodoloji öncelikli bir sorun olarak görmez. İnsan bilimlerinin metodolojisi olma iddiası, onu doğa bilimsel bir tutum haline getirir. Hermeneutik yöntemle değil, öncelikle bilgi ve hakikatle ilgilidir. *Hakikat ve Yöntem*’in girişinde özet olarak şu görüşlere yer verir: Anlama ve anlaşılanın doğru yorumlanması fenomeni, insan bilimleri metodolojisine uygun bir problem değildir. Hermeneutik sorun, modern bilim içinde konumlanan yöntem kavramının sınırlarını aşar. Metinlerin anlaşılması ve yorumlanması yalnızca bilimlerle değil, aynı zamanda insanın tüm dünya deneyimi ile de ilgilidir. Hermeneutik, esas olarak bir yöntem sorunu değildir. Metinleri tıpkı diğer deney nesneleri gibi bilimsel araştırma nesnesi haline getirme yöntemi de değildir. Bilimsel yöntem idealini tatmin eden onaylanmış bilgileri bir araya getirmek de değildir. Bilgi ve hakikatle ilgilidir. Anlama geleneğinde, yalnızca metinler anlaşılmaz, anlayış da kazanılır, hakikatler de bilinir, insanın dünya ile olan ilişkisi de kavranır.

Hakikat ve Yöntem, bilimsel yöntemin evrensellik iddiasına karşı çıkışla başlar. Bu nedenle o bilimsel yöntemin denetim alanını aşan hakikat deneyimini aramakla ilgilidir. Bu eserde insan bilimleri, bilimin dışında duran felsefe deneyimi, sanat deneyimi ve tarih deneyimi ile buluşacaktır.²⁹⁵ Gadamer, bu konudaki yetersizliği göstermek ve daha uygun imkânlar ortaya koymak için “estetik sorunla” başlar: “Kant’ın tanımlamasını yaptığı estetik işlev, onu kavramsal bilgidan ayırmak için yeterlidir. Fakat kavramsal bilgi için hakikat kavramına rezerv koymak doğru mudur? Sanat eserinin de hakikate sahip olduğunu iddia edemez miyiz? Bunu, yalnız sanat olgusunda değil, aynı zamanda tarihe de yerleştirerek anlamaya çalışacağız.” Gadamer bunları söyledikten sonra “Kantçı

²⁹⁵Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, s. x1-x11.

Eleştiride Estetiğin Subjektivasyonu” diye bir ana başlık atar ve Kant’ın haz ve deha kavramını, onun altında da hazın aşkın niteliğini araştırmaya koyulur.²⁹⁶

Gadamer, “Hermeneutik Sorunun Evrenselliği”nde “Hermeneutik nedir?” diye sorduktan sonra, “Somut varoluşumuzda karşılaştığımız iki yabancılaşma deneyiminden hareketle başlamak istiyorum” der ve “estetik bilincin yabancılaşması deneyimi” ile “tarihsel bilincin yabancılaşması deneyimi”nden söz eder.²⁹⁷ Estetik deneyim ve tarih bilgisi, metodolojik bir ilginin konusu haline geldiğinde, kendine yabancılaşır. “Estetik ve tarihsel bilinçte ortaya çıkan yabancılaşmaları aşma amacıyla olan hermenötik bilincin ilk görevi, geleneksel yorumsama biliminin modern bilim tarafından absorbe edilmesine neden olan epistemolojik budamanın üstesinden gelmektir.”²⁹⁸ Burada, “hermeneutik nedir?” sorusunun cevabı belirginleşmeye başlar: Hermeneutik bir metodoloji olarak değil, bir anlama durumu olarak, bu iki deneyimi, kendi içlerinde yabancılaşmaya uğratmadan anlamanın tarzıdır. Hermeneutiğin bir yöntem olamayacağı, “yorum” sözcüğünün bizzat kendisinde içkin halde bulunur. Çünkü “yorum” demek, “yorumlar” demektir. Bir yorum varsa, başka yorumlar da olacaktır. Yorum, öznel bir bakış, öznel bir anlamadır. Tek, sabit ve değişmez bir şey değildir. Bu nedenle nesnellikten yoksundur. Metodolojide, özne nesne ayrımı, araya mesafe koymayı ve nesne olarak bakmayı gerektirir. Ama hermeneutik, mesafe koymayı değil, aradaki mesafeleri kaldırarak anlama yaklaşmayı, duygusal bir tutumla da (sempati ya da antipati) sürece katılmayı, kendi yaşam deneyimlerimizle bakmayı, kültürel, tarihsel ve geleneksel bir tutum takınmayı, hatta önyargılarımızla, peşin hükümlerimizle anlamaya katılmamızı ifade eder.

²⁹⁶Hans-Georg Gadamer, *a.g.e.*, s. 39.

²⁹⁷Hans-Georg Gadamer. “The Universality of the Hermeneutical Problem”, In *The Hermeneutic Tradition*, ed. Gayle L. Ormiston - Alan D. Schriefl, pp. 147-158. State University of New York Press, New York, 1981, 147.

²⁹⁸E. Göka, A. Topçuoğlu. Y. Aktay, *Önce Söz Vardı*, Vadi Yayınları, 1996, s. 113.

Gadamer'e göre, insan bilimleri, yöntem sorunu ile ilgilenmemelidir. Bu tür bir ilgi onları, doğa bilimsel bir yapıya kavuşturacak, bunun sonucunda da nesnel ve evrensel bilgi arayışları ortaya çıkacaktır. Gadamer'in, hermeneutiğin insan bilimlerinde oynadığı rolü araştırması, bu konuda görüşler öne sürmesi, insan bilimleri için bir yöntem arayışına girdiği anlamına gelmez. Gadamer bunu, bilimsel bilgi anlayışının sınırları dışında kalan iki alanla, sanat ve felsefe deneyimi ile örneklemek ister. Bu nedenle eserine sanat eserindeki hakikat deneyimi ile başlar. "Bu araştırma, kendini bilimsel doğru kavramı ile sınırlayan estetik kurama karşı, sanat eserinden bize ulaşan hakikat deneyimini savunmak amacıyla estetik bilincin eleştirisi ile başlar. Ancak kitap, sanat eserindeki hakikatin haklaştırılmasıyla sona ermez. Bunun yerine bu hareket noktasından bir bilim ve tüm hermeneutik deneyimimize uygun gelen hakikat düşüncesi geliştirmeye çalışır. Sanat deneyimi gibi, bizim ilişkide olduğumuz hakikatler, esas olarak yöntemsel bilginin ötesine geçerler; aynı şey tarihsel geleneğimizin görünüşlerinin birer araştırma nesnesi haline getirildiği tüm insan bilimleri için de geçerlidir. Tarihsel geleneğin deneyimi, incelenilecek olanın kesinlikle ötesine geçer. Onun doğruluğu ve yanlışlığı yalnızca tarihsel eleştirinin verdiği kararlarla ilgili değildir; o daima kişinin kendisine katılmak için çaba harcamak zorunda olduğu hakikate aracılık eder."²⁹⁹

Gadamer bu nedenle, *Hakikat ve Yöntem*'i, kendini bilimsel doğru kavramı ile sınırlayan estetik kurama karşı, sanat eserinden bize ulaşan hakikat deneyimini savunmak amacıyla estetik bilincin eleştirisi ile başlatır. Bu noktadan hareketle hermeneutik deneyimimize uygun gelen bir hakikat düşüncesi geliştirmeye çalışır. Sanat deneyimi, bu görüşü örneklemek için uygundur. Sanat deneyimi gibi, bizim ilişkide olduğumuz hakikatler, esas olarak yöntemsel bilginin ötesine geçerler; aynı şey tarihsel geleneğimizin görünüşlerinin birer araştırma nesnesi haline getirildiği tüm insan bilimleri için de ge-

²⁹⁹Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, s. xii-xiii.

çerlidir. Tarihsel geleneğin deneyimi, incelenebilecek olanın kesinlikle ötesine geçer. Onun doğruluğu ve yanlışlığı yalnızca tarihsel eleştirinin verdiği kararlarla ilgili değildir; o daima kişinin kendisine katılmak için çaba harcamak zorunda olduğu hakikate aracılık eder. Gadamer, her fırsatta metodoloji ile ilgilenmediğini, hermeneutiğin de bir metodoloji arayışı olmadığını, insan bilimlerinin bunu gerektirmediğini ifade etmeye çalışır. En çok üzerinde vurgu yaptığı cümle şudur: “Hermeneutik bir insani bilimleri metodolojisi değildir.”³⁰⁰ Gadamer, insan bilimlerinin metodolojik yapısını kuracak bir kurallar sistemi hazırlamak istemediğini, amacının pratik sonuçlara uygulamak için bu alandaki işlerin kuramsal temellerini araştırmak da olmadığını belirtir. Eğer metodolojik bir ilgi içinde değilse, sorunu nedir? Bunun felsefi bir ilgi olduğunu belirtir ve “Benim gerçek ilgim felsefe oldu” der. Tarihi insan bilimleri, Alman romantizminden doğmuşlar ve modern bilimin ruhu ile aşılanmışlardır. Bu özellikleriyle, kendilerini bütün diğer modern araştırmalardan ayıran bir hümanistik karakteri kaybetmişlerdir.³⁰¹ Gadamer’in hermeneutikle olan felsefi ilgisi, kaybedilen bu hümanistik karaktere, metodolojik olarak değil, felsefi olarak ulaşmak olarak özetlenebilir.

3. Anlamanın Yapısı

İster metodolojik, ister varoluşsal, isterse felsefi hermeneutikte olsun, anlama bütün çağdaş hermeneutiklerin merkezi noktasını oluşturur. Hermeneutiğin etimolojik tanımında da belirttiğimiz gibi hermeneutiğin ifade etmek, anlatmak, tercüme etmek vb. gibi farklı anlamları, çağdaş hermeneutikte, Almanca *verstehen* (anlama) fiiliyle karşılanmıştır. “İster bir mesajın bildirilmesi, ister bir tercüme ilişkisi, ister bir rüyanın yorumu, isterse bir metnin açıklaması söz konusu olsun, hermeneutikte daima bir anlama isteği, ya da arzusu karşısında bulunmaktayız.”³⁰² Bu konuda yanıt aranan sorular, başlıca, nasıl anlarız,

³⁰⁰Hans-Georg Gadamer, *a.g.e.*, s. xiii.

³⁰¹Hans-Georg Gadamer, *a.g.e.*, s. xvii..

³⁰²Zeki Özcan, *a.g.e.*, 11.

anlamanın bilimler ayrımı içindeki yeri nedir, tarih ve gelenek anlama üzerinde nasıl etki eder, anlamada nesnellik ve evrensellik sorunu nasıl çözümlenebilir, gibi temel sorunlardır. Çağdaş hermeneutiklerde anlamanın merkezi bir konumda bulunmasının nedeni, Grekçe *hermeneuein* fiilinin Almancada *verstehen* fiiliyle karşılanması ve bu şekilde bir *verstehen* (anlama) felsefesinin ortaya çıkmasıdır.

Verstehen'in gündelik anlamına baktığımız zaman, bu fiilde bizi şaşırtacak bir anlam özgünlüğüne rastlamayız, hatta onun sıradan bir fiil olduğunu bile söyleyebiliriz. "Anlamak, bir şeyin idrakine varmak, onu kavramak"tır.³⁰³ "Esas olarak 'bir şey hakkında bilgi sahibi olmak' demektir; kişisel görüşler olarak bir başkasının niyetini anlamak biçimindeki anlamı ancak bir türevidir ve ikincildir. Böylece bütün hermenötiklerin ilk koşuluna dönmüş oluyoruz: Yorum 'nesnelerin kendilerine' yapılan ortak ve anlaşılabilir bir göndermedir."³⁰⁴ *Venstehen*'in öncelikli anlamı, kavramak, ayırdına varmak, bilgi sahibi olmaktır. Hermeneutikle kazandığı, "bir kişinin niyetini anlamak" gibi, hermeneutik içinde ortaya çıkan felsefi ve metodolojik tartışmalarla kazandığı anlam ise ikincil türden bir anlamdır. Bu ikincil anlam içinde, kişiye ötekini anlayabilme yetisini kazandıran felsefi ve metodolojik bir içerim de vardır. Burada fiilin öncelikli anlamının dışında başkasının niyetini ve dünyasını anlama, bir yabancılığın üstesinden gelerek ötekine kavuşma anlamı da vardır. Anlama, burada yabancıyı ve yabancılığı aşına kılan bir eyleme dönüşür. "*Verstehen*, yabancı bir nesnenin, ruhsal yaşamın kendisini ifade ettiği her türlü gösterge temelinde ne demek istediğini ya da neyi amaçladığını anlamaya dayanır."³⁰⁵ Dolayısıyla, *verstehen* fiiline özgünlüğünü kazandıran, sıradan gündelik anlamı değil, bu kavram etrafında ortaya çıkan felsefi ve metodolojik tartışmalardır.

³⁰³Hans-Georg Gadamer, "Metin ve Yorum" *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*'de, derleme ve çeviri, Hüsamettin Arslan. s. 284-319, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 284.

³⁰⁴Hans-Georg Gadamer, "Tarih Bilinci Sorunu", s. 104.

³⁰⁵Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, trans. John B. Thompson. Cambridge University Press, Cambridge, 1992, s. 197.

Gadamer'e göre *verstehen*, biri kuramsal ve diğeri pratik düzeyde olmak üzere iki temel anlama sahiptir. Teorik düzeyde, bir şey hakkında sahip olunan bilgiyi ifade ederken, pratik düzeyde bir mahareti, bir beceriyi, bir yapabilirliği, bir elinden gelirliği ifade eder. "Almancadaki *verstehen* fiilinin iki anlamı vardır: Birincisi, örneğin, 'Bir şeyin anlamını anlıyorum' dediğimizde ortaya çıkan anlamdır. Ama bu, aynı zamanda 'bir şey hakkında bilgi ya da uzmanlık sahibi olmak' gibi ikinci bir anlama da gelebilir. *Verstehen* fiili teorik anlamının ötesinde bir işi pratik düzeyde halletmek üzere bir 'bilme', bir 'yetenek', bir 'yeti' de belirtir. Ama bu anlamıyla bilimsel bilgiyle elde edilen anlamadan çok farklı görünmektedir. Ama daha yakından bakarsak, burada bile iki anlam arasında ortak bir şey görürüz. Her iki durumda da bir bilme eyleminde, 'bir şey hakkında bilgi sahibi olmak', 'bir şeyle *nasıl uğraşılacağını bilmek*' söz konusudur. Bir metni 'anlayanlar', bir anlama çabasıyla kendilerini aşmakla kalmazlar, anlama yoluyla yeni bir zihin özgürlüğü de kazanmış olurlar. Bu da çok sayıda yeni olanaklar elde etmek demektir: Bir metni yorumlamak, onun sakladığı gizli ilişkileri görmek, sonuçlar çıkarmak, vb., -yani tam da bir metni anlamaktan ya da bilmekten söz ettiğimiz zaman kastettiğimiz şeyi tanımlayan öğeler."³⁰⁶ Buna göre, bu anlama eylemi aynı zamanda bir dünyayı yeniden kurabilme, bir yaşantıyı yeniden üretebilme, bir eseri yeniden ortaya koyabilme anlamında yaratıcı bir eylemdir. Dolayısıyla anlama ile yalnızca bilinmiş, kavranmış ve haberdar olmuş olmaz kişi, aynı zamanda bir işi, bir eylemi yapabilme, bir eseri üretebilme becerisini de kazanmış olur.

Gadamer, metodolojiyi eledikten sonra hermeneutiği, hermeneutiğin anlama ve yorumlama tekniğini; insani dünyayı, insanın tüm eylemlerini, bilimsel olma iddiasında olmayan bir anlama yöntemi olarak ele alır. "Eğer *verstehen* 'insanın bu dünyada varoluşunun' temel momenti ise, o zaman insan bilimleri insanın 'öz-anlamasına' doğa bilimlerinden daha yakın demektir. Doğa bilimlerinin nesnelliği artık ikirciksiz ve zorunlu bir bilgi ideali olmaktan çıkmıştır. İnsan bilimle-

³⁰⁶Hans-Georg Gadamer, *a.g.e.*, s. 96.

ri, doğa bilimlerinin kesinlik ve nesnelliğine yaklaşamadıkları halde insanın öz-bilincine katkıda bulunurlar, çünkü kendileri insanın öz bilincinden kaynaklanırlar.”³⁰⁷ Gadamer böylece, insan bilimleri için nesnellik, genel geçerlik gibi doğa bilimsel metodolojinin ölçütlerine gereksinim duymadan, doğrudan Heidegger’in “dünya-içinde-varlık” (*in-der-Welt-Sein*) kavramından ve insanın bu dünyadaki varoluşunun temel karakterinin “anlama” oluşundan hareketle, insan bilimlerine bir zemin hazırlar. Bu, insanın kendi varoluş zemindir. Bu özelliği ile doğa bilimsel nesnenin yabancılığını hiç andırmaz. Dolayısıyla insan bilimlerinin temel yönelimi, bizzat yine insanın kendisine doğrudur. Bu bilimlerin anladıkları ya da anlamak istedikleri varlık alanı yine insan ve insanın yeryüzündeki tinselliğidir. Bu, Vico’nun deyişi ile doğayı anlamaktan daha kolay ve daha anlamlı bir yöneliştir.

Gadamer, hermeneutiği Diltheyci yöntembilimsel içeriminden kurtarmış ve onu yeryüzündeki insaniliği anlamaya yönelik bir çaba haline getirmiştir. Onun bu tutumu, anlamayı ilkesiz, basit, keyfi ve içeriksiz bir etkinlik haline getirdiği anlamına gelmez. Anlamanın karmaşık bir yapısı vardır. Gadamer, bu karmaşıklığı ortaya koymak için bazı kavramlar kullanır. İşte bu kavramlardan biri “etkin tarihsel bilinç” (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*)’tir. Etkin tarihsel bilinç Gadamer’de anlamaya etki eden faktörlerden en önemlisidir. Nedir bu “etkin tarihsel bilinç?” Tarih tarafından etkilenen bilinçtir. Gadamer onun “bilinçten daha fazla bir *varlık*” olduğunu söyler ve bu varlığı “açık olmamakla” niteler.³⁰⁸ Etkin tarihsel bilinç, bir bakıma, tarihsel ve geleneksel birikimin şu anki halimiz ve bilinç durumumuz üzerindeki belirleyici, yönlendirici ve biçimleyici etkisini ifade eder. Onun etkinliği, anlamalarımız üzerindeki belirleyici konumundan dolayıdır.

Heidegger felsefesinde, “Anlamı nedir?” sorusunu ortaya çıkaran Dasein’in dünya içindeki varoluşudur, bu dünyadaki yaşamışlığıdır. Bu soru, zaman içinde kendini ortaya koyan varoluşsal bir ya-

³⁰⁷Hans-Georg Gadamer, *a.g.e.*, s. 81, 90.

³⁰⁸Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, 38.

şantiya göndermede bulunur. “Anlamı nedir?” sorusu, bir şeyi, kendisi olarak, o şey olarak ne olduğunu sormaz, sorduğu şeyin Dasein açısından anlamını sorar. Bu anlam da zaman içinde oluşan varoluşsal bir olgudur. Dasein’in oradalığı, yeryüzündeki tarihselliği, tarihsellik de anlamı oluşturur. “Dasein’in zamansallığı boyunca yayılımına tarihselcilik diyoruz... Eğer Dasein’in Varlığı orada yoksa, bir şeyin oradalığı da, yani geçmişi de yoktur.”³⁰⁹ Gadamer, anlamaya etki eden tarihsel ve geleneksel öğeler üzerindeki vurguyu daha da belirgin hale getirir. İnsan, dil, tarih, kültür ve gelenek tarafından tam bir kuşatılmışlık içindedir. Dünya içindeki yaşantı yeryüzünü bir tinsellik alanı haline getirmektedir. Burada bir zamansallıktan söz etmek gerekir. Şu anki varoluş geçmiş ve gelecek arasındadır. Geçmiş, şimdiki zamanın tarihsel ve geleneksel boyutunu oluşturur. İnsan, tasarıları ve projeleri ile geleceğe yönelir ve önündeki olanaklara doğru hep varoluşsal bir atılım içinde bulunur. İnsanın yaşadığı zaman tarihsel, kültürel ve geleneksel bir ufuk, bir bağlam sunar. İnsanın anlaması ve eylemesi bir ufuk içinde gerçekleşir. Bir diyalojik olarak anlama, ufukların birleşmesi, kaynaşması anlamında bir uzlaşma noktasıdır. “Tarihsel ufuklardan izole edilmiş hiçbir şimdi/yaşanan zaman ufku yoktur. Anlama daha çok var olmayı kendileri sayesinde tasarımladığımız bu ufukların sürekli kaynaşması (*fusion*)’dır. Bu kaynaşma süreci bir gelenek içinde sürekli devam eder; çünkü eski ve yeni, burada, biri diğerinden açıkça ayrılmaksızın yaşamın değerine ilişkin bir şey oluşturmak için sürekli bir araya gelirler.”³¹⁰ Gadamer bir metni ancak ortak bir dil, tarih ve kültür zemininde, bu ufku paylaşmak suretiyle anlayabileceğimizi söyler. Bunun anlamı şu olabilir: anlamının diyalojik yapısı. “Yani onun bir konu üzerinde anlaşmaya varma, dolayısıyla bir katılım (*participation*) sorunu olduğunu ileri sürer. Bu yüzden anlama asla ‘mevcut nesne ile değil, fakat onun etki tarihi ile olan öznel bir ilişkidir.’”³¹¹

³⁰⁹ A. Kadir Çüçen. *Heidegger’de Varlık ve Zaman*, Asa Yayınları, Bursa, 1997, s. 73.

³¹⁰ Hans-Georg Gadamer, “The Historicity of Understanding”, In *The Hermeneutics Reader*, ed. Kurt Mueller-Vollmer, Blackwell Publishing, Oxford-Basil, 1986. s. 272.

³¹¹ Burhanettin Tatar. *Felsefi Hermeneutik ve Yazarın Niyeti*, Vadi Yayınları, Ankara, 1999, s. 18.

Anlamayı biçimlendiren etkiyicilerden biri de önyargıdır. Gadamer, önyargıların insan yaşamı üzerindeki temel belirleyici rolünü, “Yargılarımız, önyargılarımız kadar varlığımızı oluşturmaz” diyerek dile getirir.³¹² Bununla önyargıların insan varlığı üzerindeki belirleyici, yapılandırıcı ve oluşturunca etkisinden söz eder ve önyargı hakkındaki önyargılara karşı çıkar. Aydınlanma felsefesi, önyargıyı bilimsel hakikatin karşısındaki engellerden biri, evrensel, genel geçer ve nesnel bilginin olabilmesinin önündeki tehlikelerden biri olarak görmüştür. “Burada aydınlanmanın bir önyargısı vardır ki esası şudur: aydınlanmanın temel önyargısı önyargının kendisine karşı bir önyargıdır.”³¹³ Aydınlanma felsefesi, önyargıyı, hakikate ulaşma yolunda en büyük engel olarak görmüş ve önyargılardan kurtulmayı, bilimsel metodolojinin bir parçası haline getirmişti. Gadamer’in anlama kuramında, Aydınlanma felsefesi tarafından yerilen, bilimsel ve felsefi tutumun dışında tutulan önyargı kavramı, olumlu bir içerikle yeniden konumlanır. Önyargıların, hakikati kaçınılmaz olarak tahrif ettiği gerekçesiyle mutlaka haksızlaştırılmaları ve yadsınmaları gerekmez. Önyargılar, dünyaya olan açıklığımızın peşin hükümleridir. Onlar, basit olarak, kendileriyle kimi şeyleri tecrübe etmemizin ve kendileri vasıtasıyla karşılaştığımız varoluşsal durumların bize bir şey söylemelerinin temel koşullarıdır. Bu ifade, kesinlikle önyargı duvarları tarafından kuşatıldığımız ve ‘Artık burada söylenebilecek yeni bir şey yok’ diye ifade edilebilecek dar bir yolu izlemekten başka bir çare olmadığı anlamına gelmez. Aksine, dikkatimize yeni şeyler vaat eden konuklarla karşılaşırız. Fakat bu konuğun bize söyleyecek *yeni* şeyleri olan biri olduğunu nereden bilebiliriz?³¹⁴ “Bize egemen olan önyargıların çoğunlukla tarihsel geçmişi tam anlamamıza engel olduğu doğrudur. Ama daha önce bir öz-anlama olmadan, ki bu bir anlamda önyargıdır, ve insan öz-eleştiriye hazırlıklı olmadan, ki bu bir an-

³¹²Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s. 9.

³¹³Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, s. 239.

³¹⁴Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s. 9.

lamda öz anlamamızdan kaynaklanır, tarih bilinci ne olanaklıdır, ne anlamlı.”³¹⁵ Gadamer önyargıyı hakikatin önündeki engel olarak değil, onun ortaya çıkış koşullarından biri olarak görür. Bu önyargı kesinlikle “yanlış yargı” anlamında değildir, fakat pozitif veya negatif bir değere sahip olabilecek bir fikrin parçasıdır.³¹⁶ Gadamer, sonuçta, “bütün anlamaların kaçınılmaz bir şekilde önyargı içerdiğini” düşünür.³¹⁷

Gadamer, gerçek anlamadan söz eder. Bu, içinde okuyucunun yok olmadığı, sinmediği, aksine bizzat metne aktif olarak katıldığı bir okuma ve anlama tarzıdır. Bu anlama biçiminde okuyucu, kendi varlığını oluşturan koşullarla birlikte anlar. Edilgen olmayan bu okuma tarzında, artık “okuma” kavramının içeriğinin değiştiğini görürüz. Artık okuyucu, yalnız metni okuyan ve ondaki verili anlamı algılayan bir alımlayıcı değil, aynı zamanda metindeki anlamın oluşumuna aktif katkı sağlayan bir öznedir. “Bir metni okurken, onu anlamak isterken, hep beklediğimiz, onun bizi bir şey hakkında *bilgilendireceğidir*. Gerçek bir hermenötik tutumla oluşan bilinç, ona kendi ufkunun dışından gelen şeylerin kökenlerine ve tümüyle yabancı özelliklerine karşı açık olmalıdır. Ancak bu açıklık, “objektivist” bir “yansızlık”la kazanılamaz; kendimizi ‘ayraçlar içine almamız’ ne olanaklıdır, ne gereklidir, ne de arzu edilebilir bir şeydir. Hermenötik tutumun tek koşulu vardır: Kendi görüşlerimizin ve önyargılarımızın tam bilincinde olmak ve böylece onların aşırılıklarını yontmak. Ancak bu yolladır ki bir metne bize gerçekten değişik, otantik bir varlık olarak görünebilme fırsatını tanıyabiliriz ve onun kendi gerçeğini bizim ön-düşüncelerimizin barikatlarını aşarak gösterebilmesine olanak verebiliriz”³¹⁸

Gadamer’e göre, anlamaya ilişkin önemli konu ve kavramlardan bir diğeri de “anlamanın dairesel yapısı”dır. Bu, anlamanın

³¹⁵Hans-Georg Gadamer, “Tarih Bilinci Sorunu”, s. 81.

³¹⁶Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, s. 141.

³¹⁷Hans-Georg Gadamer, *a.g.e.*, s. 239.

³¹⁸Hans-Georg Gadamer, “Tarih Bilinci Sorunu”, s. 102.

kendisinden hareket ettiği ve sonuçta yine kendisine döndüğü bilişsel bir süreçtir. Bu bilişsel sürece dinsel, tarihsel, geleneksel ve önyargısal pek çok faktör etki eder. Gadamer, anlamının dairesel yapısının keşfedilmesinde, Heidegger'in öneminden söz eder. Ona göre, "Heidegger'in anlamayı varoluşsal bir olay olarak yorumlaması onun ne eksik ne fazla, tam da hermeneutiğin en temel öğesini yakaladığını gösteriyor" der.³¹⁹ Bunu bir başka yazısında şöyle sürdürür: "Heidegger'in anlama kavramını ontolojik (*existential*) anlama, insani varoluşun temel kategorik belirlenimi yönünde genişletmesinin benim için özel bir önemi vardı. Bu, benim yöntem tartışmasının eleştirel olarak ötesine geçmem ve hermeneutik sorunun formülasyonunu yalnızca bilimi dikkate alacak tarzda değil, aynı zamanda sanat ve tarih tecrübesini de dikkate alacak tarzda genişletmemi motive eden saikti."³²⁰

Heidegger'in varoluşsal anlama kuramının Gadamer'in anlama kuramı üzerinde belirleyici bir etkisi vardır. Varoluşsal anlama kuramını Gadamer için bu kadar önemli hale getiren şey, bu varoluşsal anlama kuramının "önyargı", "ufuk", "ön-anlama" kavramlarına yalnız zemin hazırlamakla kalmayıp bu kavramları bizzat kullanmasıdır. Varoluşsal anlama kuramı içinde temel nokta, varoluştur. Varoluş, geçmişteki veya gelecekteki bir durum değil, şu anda olup bitmekte olan, yaşanmakta olan bir haldir. Şu halde anlaşılan şey, geçmişten gelen bir nesne de olsa, geçmişte kalan anlamı değil, daha çok şu anki varoluş için ifade ettiği anlamdır. Dolayısıyla anlama, bir varoluşun tarihsel, kültürel, geleneksel, ekonomik ve dinsel bütün koşullarının birey üzerindeki belirleyici etkisini ifade eden "ufuk" kavramı açısından bakıldığında, birey, şimdi ve burada varolan birey, kendi ufkundan seyredecektir dünyayı, bu ufuktan anlayacaktır anlayacaklarını. İşte Heidegger'in varoluşsal anlama kuramı, Gadamer'in "hermeneutik daire", "etkin tarihsel bi-

³¹⁹Hans-Georg Gadamer, *a.g.e.*, s. 97.

³²⁰Hans-Georg Gadamer, "Metin ve Yorum", s. 285.

linç”, “önyargı”, “anlamanın nesnel olamayacağı” gibi temel görüşleri üzerinde birebir etkileyici olmuştur. Bunun sonucunda Gadamer şöyle der: “O halde her metinsel yorumun ilk adımı, yorumcunun, kendini içinde bulduğu ‘hermenötik’ durumdan kaynaklanan önyargıları gözden geçirmesi, bunları meşrulaştırması, yani kökenlerini ve yeterliliklerini sorgulamasıdır. Artık, Heidegger’in betimlediği anlamda hermenötik uğraşının neden basit bir yöntem önerisinden ibaret olmadığını anlayabiliriz. Heidegger’in talep ettiği, gerçek anlamanın radikal bir açıklamasıdır.”³²¹

Gadamer’in, Heidegger’in varoluşçu hermeneutiğinin kendi hermeneutik anlayışı üzerindeki etkisini ifade ettiği cümlelerinden bazıları şöyledir: “Geleceğe atılmışlığın” varoluşsal yapısı, ki Dasein’in anlamlı bir operasyonu olan anlama için esastır, öyle bir yapıdır ki insan bilimlerindeki gündelik anlamanın da temelinde yatar.” “Bugün anlamanın dairesel yapısının derin anlamını yeniden keşfedebildiysek, bunu Heidegger’in varoluşsal çözümlemesine borçluyuz. Şöyle der: ‘Hermenötik daire bir kısır döngü, hatta yalnızca hoş görülen bir daire düzeyine indirgenmemelidir. Bu dairede, en ilkel türde bir bilmenin gerçek olanağı gizlidir. Emin olun ki bu olanağı gerçekten yakalamamız ancak, yorumumuzu yaparken ilk, son ve sürekli işimizin, öngörümüzün ve ön-anlayışımızın bize fantaziler ve popüler kavramlar tarafından sunulmasına izin vermek ve bilimsel tamamızı sağlam temellere oturtmak için önyargıları şeylerin (eşyanın) kendileri yoluyla formüle etmek olduğunu anlamamızla mümkündür.’ Bu birkaç satır bile yalnızca anlama eylemini etkileyen koşulları açıklamakla kalmıyor, aynı zamanda ‘nesnenin kendisine uyarlanmış bir anlamayı amaçlayan yorumun nasıl yapılması gerektiğini de anlatıyor. Anlamanın gerektirdiği dairenin pozitif ontolojik anlamanın açık seçik doğrulanmasına ilk kez burada tanık oluyoruz. Her otantik yorum kendini, barok fikir-

³²¹Hans-Georg Gadamer. “Tarih Bilinci Sorunu”, s. 101.

lerin tesadüfî etkilerine ve bilinçsiz düşünme alışkanlıklarının getirdiği sınırlamalara karşı korumalıdır. Bir metnin anlamına sadık bir anlamının basit ve muğlâk bir arzu ya da ‘iyi ve hayırlı niyetler’ sorunu olmadığı, Heidegger’in yorumcu anlamının ‘ilk, son ve sürekli görevi’ dediği programa uygun olması gerektiği açıktır.”³²²

Gadamer’in anlamaya ilişkin ele aldığı temalardan biri de anlamada parça-bütün ilişkisidir. Bütün ile parça arasındaki ilişki ve uyum, Gadamer’e göre anlamada belirleyici bir yere sahiptir. Daha önce Schleiermacher de aynı konu üzerinde durmuş, anlamada, parçanın bütün, bütünün parça açısından taşıdığı öneme vurgu yapmıştı. Buna göre bütün parçaya göre, parça da bütüne göre anlaşılır. Aynı konu Gadamer’de de ortaya çıkar ve Gadamer bu “parça-bütün” ilişkisini “tutarlılık” kavramı açısından değerlendirir: “Bütün anlamalar, bütün ile parçalar arasındaki dairesel ilişkiler sistemi olarak nitelendirilebilir. Ancak bu niteleme, ek bir belirlemeyle tamamlanmalıdır. Bu sözümlü ‘tam tutarlılık’ diyebileceğimiz bir şeyle açıklayacağım. İlk olarak tam tutarlılık beklentisi kavramından, bir beklenti anlaşılmalıdır. Bu bir “fikir”dir. Bu anlamayı gerçekleştiren değişmez araçlardan biridir. Tutarlı bir anlam biçiminde sunulmadığı sürece, hiçbir şeyin gerçekten anlaşılabilir olmayacağını gösterir. Örneğin bir metni okumaya niyetlendiğimiz andan itibaren o metni ‘tutarlı’ varsaymışız demektir –meğer ki bu varsayım isabetsiz çıksın, yani metnin anlaşılmaz mesajını anlaşılmaz bir şey diye mahkûm edelim. İşte kuşkular da tam bu noktada ortaya çıkar ve işin içine eleştirel gereçlerimizi sokarız. Böyle bir eleştirel incelemenin kurallarını burada belirtmemize gerek yok, çünkü bunları doğrulanması, her yönüyle bir metnin somut olarak anlaşılmasından ayrı tutulamaz. O halde anlama, tam bir tutarlılık beklentisi tarafından yönlendirilir ve bu beklenti de gösterir ki bir metnin salt biçimsel olmayan bir içeriği vardır.”³²³

³²²Hans-Georg Gadamer, *a.g.e.*, s. 97, 101.

³²³Hans-Georg Gadamer, *a.g.e.* s. 103.

4. Nesnellik Sorunu

Dilthey, insan bilimleri metodolojisinin felsefi temellerini atmaya çalışırken, bu dünyanın bilgisinin bilimsel niteliğini kazanabilmesi için nesnellik özelliğine sahip olması gerektiğini düşünmüş ve bu konuda görüşler ileri sürmüştü. Nesnellik gerekeceği olarak alınan “genel insan doğası”, genel olanı temsil etme özelliği ile tekil ve öznel olanın karşısındadır. Tarih, gelenek ve önyargı gibi kavramlar bağlamında anlamayı anlamaya çalışan Gadamer, onu “genel insan doğası”ndan çözerek tekil olana indirger. Bununla anlamının nesnelliği kendiliğinden ortadan kalkmış olur.

Gadamer, şöyle bir soru sorar: “Tarihsel ilişkilerin yorumunda sonu gelmez çeşitliliği olanaklı kabul eden Dilthey için nesnel bilgiye erişmek daha baştan olanaksız sayılmaz mıydı? Dilthey usanmadan, yorulmadan bu sorular üstünde düşündü; sorgulamalarının amacı tam da tarih tarafından koşullandırılmış olanın bilimsel bilgisini nesnel bilim olarak meşrulaştırmaktı.” Sorunu şu şekilde açabiliriz: Dilthey, tarihsel alanda yorum çokluğunu kabul etmiştir. Ama bir kez bunu kabul etmek, aynı zamanda nesnellik savını da bir yana bırakmak anlamına gelir. Yorumların çeşitliliği içinde nesnel bilgi nasıl mümkün olacaktır? Eğer çok sayıda yorum varsa ve bu doğal bir şeyse, o zaman nesnel bilgi aranmamalıdır. Zira nesnel bilgi, çeşitliliği değil tekliği, çokluğu değil birliği gerektirir. “Dilthey diyor ki ‘sağlam biçimler aramak’ yaşamımızın temel eğilimidir ve bu eğilim pratik yaşantımızda ne kadar varsa, düşüncede ve bilimde de o kadar vardır. Görülüyor ki Dilthey için bilimsel bilginin nesnelliği en az felsefenin sorgulayıcı düşüncesindeki kadar, yaşamın doğal eğilimlerinin bir parçasıdır. Dilthey’in kafasındaki doğa bilimlerinin prosedürlerinin insan bilimlerinin yöntemine saf basit ve yüzeysel bir uyarlanması değil, her iki yöntemde gerçekten ortak olan bir şeyin keşfedilmesidir. Deneysel metod için asıl olan, öznel gözlemin belirsizliklerinin ötesine giderek doğanın yasalarını keşfetmeye çalışmaktır. Benzerlikle, insan bilimlerinin temel hedefi de salt öznel bakış açısının belirsizliklerini aşarak sistemli bir eleştiriyle tarihsel ve nesnel bilgiye ulaşmaktır. Felsefi düşüncede de benzer bir niyet

ve anlayış vardır (salt kavramsal çözümleme yoluyla saf bilgiye ulaşılacağı iddiasından vazgeçtiği zaman bile): “Kendini beşeri bir olgu olarak nesnelleştirmek.” “Bu da toplumsal hayattaki nesnelliği sağlayan “ahlak, pozitif hukuk ve din gibi tinin nesnelleşmesi olan şeyler aracılığıyla yürütülmektedir. Dilthey’in ‘yaşam felsefesi’ nin içindeki tutarsızlık da burada ortaya çıkıyor, çünkü o aynı zamanda, bir çalışmayı ‘bilim’ mertebesine yükseltmek için, tinin bütün nesneleşmelerine karşı ‘sorgulayıcı ve kuşkucu’ bir tutum alınmasını istemektedir. Çünkü Dilthey bu noktada Aydınlanma felsefesinin bilim idealine bağlı kalmaktadır. Ne var ki aydınlanma felsefesinin bu ideali, yaşamda içkin olan *Besinnung* (bilinç) ile hiç bağdaşmamaktadır. Daha somut bir deyişle, Dilthey’in yaşam felsefesi ilke olarak Aydınlanma felsefesinin entelektüalizmine ve dogmatizmine kökten karşıdır... Sonuçta Dilthey’in romantik hermeneutiğe nedenli bağımlı olduğunu görürüz. Romantik hermenötik, tarihsel deneyimle bilimsel bilgi arasındaki temel farkı maskeler; insan bilimlerinin bilgi biçiminin özdeki tarihselliğini ihmal etmemize ve bu bilimleri doğa bilimlerinin metodolojisine uydurmamıza yol açar. Bu yüzden ki Dilthey, insan bilimleri için onlara doğa bilimleri ile eşit statü sağlayacak bir “nesnellik” idealini savunur. Ayrıca “sonuçlar” sözcüğünü ve metodolojik betimlemeleri çok sık kullanması da bununla ilgilidir. Romantik hermenötik bu bakımdan Dilthey’in işine yaramıştır.³²⁴

Doğa bilimleri Dilthey için yetkin bilginin bir modelidir. İnsan bilimlerini bu modele uygun olarak ve onu öykünerek temellendirmeye çalışmıştır. Bu anlayışın bir neticesi olan insan bilimlerinde nesnellik ilkesi, Dilthey’in yetkin doğa bilimsel örneğe göre koyduğu bir ilkedir. Buna karşın, bu sorunu ne kendisi, ne de kendisinden sonra gelenler tam olarak çözebilmişlerdir. Dolayısıyla, nesnellik ve öznellik arasına sıkışıp kalan insan bilimlerinde bu sorun bir *aporia* olarak kalmaya devam edecektir.

³²⁴Hans-Georg Gadamer, *a.g.e.* s. 89, 91, 93.

Değerlendirme

Dilthey, hermeneutiğe metodolojik bir nitelik kazandırma hedefini önemli ölçüde gerçekleştirmiştir. Ne var ki bu metodolojik tutumun, nesnellik, evrensellik gibi doğa bilimsel idealleri, hep bir sorun oluşturmaya devam etmiştir. Gadamer'in hermeneutik anlayışı, bu sorunlar üzerinde ortaya çıkar. Gadamer, insan bilimlerinin felsefi temellendirilişini bir metodoloji sorunu olarak görmez. Hatta buna karşıdır bile. Onu bir metodoloji sorunu olarak görmek, aydınlanmcı bir yaklaşımdır, aydınlanma döneminin bilim anlayışına sıkıca bağlı kalmaktır. Gadamer, doğa bilimsel metodoloji yenine hermeneutik anlamayı koyar. Böylece Dilthey'in nesnelci, evrensel ve genel geçer bilgi anlayışına karşı çıkar. İşe sanattaki hakikat ve tarihteki hakikati araştırmakla başlar. *Hakikat ve Yöntem (Wahrheit und Methode)*, bilimsel bilgi amacı gütmeyen, bir metodoloji arayışı elde etmeye çalışmaz. Bununla birlikte insan dünyasındaki hakikate ulaşmaya çalışan, bunun için de işe bilimsel bir temele dayanan estetik eleştirisiyle başlar ve sanattaki hakikati arar.

Teolojik hermeneutik, kutsal metinlerdeki anlama yönelir. Filolojik hermeneutik de, yazarın metne yüklediği anlamı arar, yazarın metne kattığı anlam üzerinde yoğunlaşır. Hukuksal hermeneutik ise tekil olayların yasalardaki anlamını araştırır, tekil olayları yasaya götürür, onların yasalardaki karşılığını arar. Gadamer, hermeneutiğe dördüncü bir boyut getirir: "felsefi hermeneutik."³²⁵ Felsefi hermeneutik, yaşam dünyasını ve bu dünya içinde ortaya çıkan anlamı anlamak isteyen bir yaklaşımdır. Anlamak, insanın ürettiği ve kurduğu dünyayı anlamaktır. Ama sonuçta yine insanı anlamaktır. İnsanın dünyası bir "yaratılar", "icatlar" ve "inşalar" evrenidir. Dilthey'la birlikte, farklı bir bilgi, tarih, kültür ve felsefi yönelişin çıkış noktası haline gelen *yaşam dünyası (lebenswelt)*, *yaşantı (erleben)* ve *anlama (verstehen)* kavramları, felsefi hermeneutikle birlikte yeni anlayışlara da zemin hazırladı, hermeneutiğe yeni alanlar ve ufuklar kazandırdı.

³²⁵Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutik", s. 12.

Giriş

1929 yılında Almanya'nın Düsseldorf şehrinde dünyaya gelen ve Frankfurt Okulu düşünürlerinden olan Habermas, yaptığı geniş oylumlu çalışmalarıyla çağdaş düşüncenin önemli simalarından biri haline gelmiştir. Göttingen, Zürih ve Bonn üniversitelerini bitirdikten sonra 1954'te savunduğu *Mutlak ve Tarih: Schelling'in Düşüncesindeki Çelişki Üzerine (Das Absolute und die Geschichte: Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken)* adlı tezi ile felsefe doktoru oldu. 1956'dan itibaren Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nde Frankfurt okulu düşünürlerinden Max Horkheimer ve Theodor Adorno ile felsefe ve sosyoloji çalıştı. 1961 yılında Marburg üniversitesinde doçent oldu. Alman akademi dünyasında istisnai bir durum olarak 1962 yılında, Hans-Georg Gadamer ve Karl Löwith'in teşvikleriyle kendisine Heidelberg üniversitesi tarafından "olağanüstü felsefe profesörü" (kürsüsüz profesör) statüsü teklif edildi. Gadamer bu teklifi kabul etti. 1964 yılında Adorno'nun güçlü desteği ile Horkheimer'in felsefe ve sosyoloji kürsüsünü devraldı. 1971'de Münih yakınlarındaki Starnberg'deki Max Planck Enstitüsü müdürü oldu ve 1983 yılına kadar bu görevi sürdürdü. 1986 yılında Almanya'daki bilimsel araştırmalar alanındaki en yüksek onur ödülü olan Alman Bilimsel

araştırmalar Enstitüsü'nün Gottfried Wilhelm Leibniz Ödülünü aldı. 1994 yılında emekli olan Habermas Amerika'daki bazı üniversitelerde konuk profesör olarak görev yaptı.

Çalışmalarının merkezi teması olan sosyal bilimler konusu, geniş ve zengin bir alandan beslenir. *Bilgi ve İlgi (Erkenntnis und Interesse)*, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine (Zur Logik der Sozialwissenschaften)*, *İletişimsel Eylem Kuramı (Theorie des kommunikativen Handelns)* isimli eserlerinde sosyal bilimlerin yöntem sorunu ve iletişim kuramları kapsamında hermeneutiğe yer verir. Hermeneutik konusunu başlıca yöntem, iletişim, öznelerarasılık, toplumsal eylem kavramları bağlamında öne çıkar. Anlamanın nesnelliği, evrenselliği gibi sorunlar merkezinde Gadamer ve Derrida gibi yorumsamacı ve postmodernist düşünürlerle felsefi tartışmalara girer. Modernist ve aydınlanmacı geleneğin değerlerine bağlı olan Habermas, bilimlerdeki akılcı, nesnel ve evrensel yapıyı önemser. Bununla birlikte anlamın ve anlaşmanın, iletişim dahilinde öznelerarasında gerçekleştiğini, öznelerarası anlam, simge ve değer örüntülerine göndermede bulunduğunu da söyler. Bu nedenle öznelerarasılık, özellikle Gadamer'in önyargı ve gelenek kavramlarının eleştirisi bağlamında iletişim kavramında ortaya çıkan hermeneutik içerikli bir kavramdır. Bu kavramın nesnel ve öznel içerikleri vardır.

1. Hermeneutik ve Sosyal Bilimler

Habermas, hermeneutik konusunda bazı tanımlamalarda bulunur: "İletilebilir anlamı anlama", "kendini anlaşılabilir kılma" bunlardan bazılarıdır. Hermeneutik, bir doğal dilin "ustası" (*master*) olmayı öğrendiğimiz ölçüde kazandığımız bir yeteneğe atıfta bulunur. Bu da başlıca, dilsel olarak (dil açısından ve dille) iletilebilir anlamı anlamak ve mevcut iletişim sorunlarını düzelterek anlamı anlaşılır hale getirmek olmak üzere iki durumdan ibarettir.³²⁶ Bu anlamda, hermeneutik,

³²⁶Jürgen Habermas, "Hermeneutiğin Evrensellik Talebi", *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*'de, s. 231-258, derleme ve çeviri: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s.231. ("The Hermeneutics Claim to Universality", in *Contemporary of Hermeneutics*, Josef Bleicher, s.181-211.

doğal dilin kendiliğinden öğrenilmesiyle koşut olarak gelişen bir yetiyi, dil gibi doğal bir yetiyi ifade eder. Buna göre insandaki hermeneutik yeti, anlama, ifade etme ve anlaşma temelinde, gündelik dilin, doğal dilin öğrenilmesi ile birlikte kendiliğinden gelişen bir özelliktir. İnsan mantığının kurallarını öğrendiği için doğru düşünmez, fakat mantık insandaki doğru düşünmenin kurallarını belirler. Benzer bir şekilde, hermeneutik de, insandaki doğal anlama, ifade etme, anlamı paylaşma durumlarına atıfta bulunur. Anlamanın ve anlamı anlaşılır kılmamanın merkezileştiği Habermas'ın eleştirel hermeneutik anlayışında, anlama, öncelikle sosyal bilimlerin yöntemi sorunu bağlamında öne çıkar. Bu aynı zamanda Habermas'ın neden hermeneutikle ilgilendiği sorusunu da cevaplar. Ona göre anlama sorunsalı, kendi içinde bir bilim anlayışını barındırır. Bu nedenle hermeneutik her şeyden önce sosyal bilimler metodolojisi bağlamında ortaya çıkar ve gelişir. *Bilgi ve İlgî, Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine, İletişimsel Eylem Kuramı* gibi kitaplarında, anlama ve yorumlama sorunsalını, "toplumsal eylem" kavramı etrafında temellendirmeye çalışır. Bunu daha çok Dilthey'in yöntembilimsel hermeneutiği, Heidegger'in varoluşçu hermeneutiği, Gadamer'in felsefi hermeneutiği ile hesaplama içinde yapar.

Betti ve Gadamer arasında yorumun nesnelliği bağlamında yaşanan tartışma daha sonra, özellikle "anlamanın-önyapısı" (*fore-structure of understanding*) ve bu yapının kuruluşunda dilin işlevi bağlamında Gadamer ve Habermas arasında yaşanmıştır.³²⁷ Hermeneutiği, tıpkı Dilthey gibi sosyal bilimlerin yöntem sorunu bağlamında ele alır. Ona göre, hermeneutik, "toplumsal eylemleri anlamanın ne anlama geldiği"³²⁸ konusunda yararlı olabilecek, sosyal bilimler için vazgeçilmez bir yöntemdir. Gadamer, hermeneutiği sosyal bilimlerin yöntemi haline getirme çabasını, Habermas'ın temel yanlışı olarak görür.³²⁹ Habermas da Gadamer'i, hermeneutiği sosyal bilimle-

³²⁷Josef Bleicher, *Contemporary of Hermeneutics*, Routledge Press, London-New York, 1990, s. 153.

³²⁸Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, trans. Thomas McCarty, Beacon Press, Boston, 1984, s. 102.

³²⁹Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, çev. H. Aslan, B. Balkız. Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 180.

rin mantığı haline getirmedeği için eleştirir. Hermeneutik konusundaki görüşleri önemli ölçüde Gadamer'le olan bu tartışmalarında şekillenir. Bu eleştirilerde önyargı, nesnellik, dil, anlam, öznelararalık ve anlamının pratik boyutu üzerinde durur. Gadamer'in tin bilimlerinin nesnelci yaklaşımı karşısında gösterdiği tepkisel tutumunu destekler ve onu "birinci sınıf" bir eleştiri olarak niteler.³³⁰

Anlamanın pratik boyutu Habermas'ın eleştirel hermeneutiğinde önemli bir yer tutar. Aristoteles'te teorik bilme (*theoria*), poetik bilme (*poietika*) pratik bilme (*praktike*) gibi çeşitli bilme biçimlerinden söz eder.³³¹ Habermas, bu bilme biçimlerini yeniden ele alır. Hermeneutiği pratik bilmenin ve anlamının dünyasına yerleştirir. Pratik bilmenin refleksif özelliği, "kendini bilme" olarak ortaya çıkar. Buna göre pratik bilgi, (1) öğrenildikten sonra kişi olmamızın bir unsuru haline gelir, (2) bu yüzden pratik bilgi teorik bilginin aksine ön kabulsüz edinilemez; önyargılar ve peşin hükümlerle elde edilir, (3) pratik bilgi bir toplumsallaşma süreciyle birlikte kazanılır ve geliştirilir.³³² Pratik bilgi ve teorik bilgi ayrımında, önyargıya yer vermesi, kuramsal bilgi alanında önyargıyı dışarıda tutması anlaşılabilir bir durumdur. Zira Habermas'ın aydınlanma, dolayısıyla modernizmin değerlerine bağlı bir düşünür olarak³³³ Gadamer'in ihya ettiği önyargı kavramına kuramsal alanda, bilimler düzeyinde olmasa da pratik dünyanın anlam örgüsü ve öznelararalı iletişim anlayışı bağlamında işlevsel bir konum kazandırır. Bu bağlamda üzerinde durulabilecek bir başka kavram da, "gelenek" kavramıdır. Bir bilgi alanı değildir gelenek, bir yaşantı alanıdır. Okumayı, anlamayı, konuşmayı, anlaşmayı olanaklı kılan bir ortak temeldir, bir anlam ve yaşantı dünyasıdır. Gündelik dil ve yaşam alanı bilimsel anlamda

³³⁰Jürgen Habermas, "Hermeneutiğin Evrensellik Talebi", s. 210.

³³¹Aristoteles, Metafizik, çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi yayınları, İzmir, 1885, s. 86-87.

³³²Jürgen Habermas, a.g.e., s. 219-220.

³³³Bkz. Jürgen Habermas, "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", çev. Gülgül Naliş. *Postmodernizm*'de, derleyen: Nemci Zeka, ss. 31-44, Kıyı Yayınları. İstanbul, 1994, s. 31.

nesnellik talebinin olabileceği bir alan değil, öznelarası anlamının ve anlaşmanın öne çıktığı bir alandır. Dil, öznelarasılığın zemini- ni sağladığı gibi anlamın, anlamının evrenselliği probleminde de merkezi bir konuma kavuşur. Dil, tarih ve gelenek konularıyla bağlantılı olarak ortaya çıkan bir başka önemli ve belirleyici tema da, “ufuk” kavramıdır. Habermas, Gadamer’in ufuk kavramını şöyle yorumlar: Yalnız anlama değil, iletişim olgusu da tümüyle “ufuk” kavramı içinde geçer. İletişimi gerçekleştirenlerden her biri bir ufuk içinde bulunur. Bu nedenle etkili hermeneutik iletişim “ufukların kaynaşması” olarak ortaya çıkar. Şimdinin ufku, geçmiş olmaksızın şekillenemez. Tarihsel ufukların dışında bir şimdi ufkunun bulunması imkânsızdır. Anlama daima, kendi kendilerine yeterli oldukları varsayılan bu tür ufukların kaynaşması sürecidir.³³⁴

Hekman, Habermas’ın, kendi bilgi sosyolojisini en açık şekilde *Bilgi ve İlgî*’de ortaya koyduğunu düşünür.³³⁵ Buna göre, üç tip ilgiden söz eder. Bu ilgilerden her biri bir bilgi biçimine karşılık gelir: (1) Teknik ilgi empirik-analitik bilgiye, (2) pratik ilgi tarihsel hermeneutik bilgiye, (3) özgürleştirici ilgi ise eleştirel bilgiye. Toplumsal eylemin, Habermas’ta bir anlamı, tanımı ve sınırı vardır. Bu yüzden anlaşılabilir ve açıklanabilir bir doğaya sahiptir. Bu yaklaşım, Habermas’ın modernist ve aydınlanmacı tutumu ile bağdaşır. “Toplumsal eylemleri anlamının ne anlama geldiği...” haberması, kendi seyri içinde sosyal bilimlerin yöntem sorunu dahilinde hermeneutikle karşı karşıya getirir. Zira “Toplumsal eyleme ilişkin temel kavramlar ve toplumsal eylemleri anlamının metodolojisi birbiriyle bağlantılıdır.”³³⁶ Bu karşılaşmadan eleştirel hermeneutik doğar. Eleştirel hermeneutikle, özellikle Gadamer’in felsefi hermeneutiğine yönelir. Bu yöneliş, aydınlanma felsefesinin bilimlere yüklediği

³³⁴Jürgen Habermas, “Gadamer’in *Hakikat ve Yöntem*’inin Eleştirisi”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*’de, s. 200-230, derleme ve çeviri: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002. s.209.

³³⁵Susan Hekman, *a.g.e.*, s. 55.

³³⁶Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, s. 102.

nesnellik ve evrensellik kavramları bağlamında ortaya çıkar. Nesnellik ve evrensellik; önyargı, gelenek, gündelik dilin ve yaşamın doğası gibi kavramları öne çıkarır. Anlamanın evrimsel yapısı, Dilthey’de yöntemsel anlama, Heidegger’de, *Varlık ve Zaman (Sein und Zeit)*’da olduğu şekliyle, insan varoluşunun temel özelliği olarak anlama, Gadamer’de de, *Hakikat ve Yöntem (Wahrheit und Methode)*’de ifade bulduğu üzere, tarihsel yaşamın temel özelliği olarak ontolojik-felsefi karakterli anlama şeklinde ortaya çıkar.

Habermas, sosyal bilimlerin konusuna anlayıcı ve yorumlayıcı bir tarzda yaklaşımları gerektiği konusu üzerinde durur. Bunun nedeni bu dünyanın, toplumsal eylemlerden oluşan pratik ve teknolojik bir dünya olmasıdır. Pratik eylemlerin dünyası, yukarıda da belirtildiği üzere bir anlamlar, anlamalar ve anlaşmalar dünyasıdır. Bu anlam örgüsü, o toplumu paylaşan kişilerin anlayabileceği sembollerden oluşur. Bu nedenle, “Sosyal bilimci, *önceden simgesel olarak kurulmuş nesnelerle* karşılaşır. Bunun nedeni, toplumsal nesnenin kuramsal bir anlam taşımadan önce pratik bir değere sahip olmasıdır.”³³⁷ Bu anlamda, sosyal bilimlerin nesne alanına, “yaşam dünyasının öğeleri” olarak tanımlanan her şey girer:³³⁸ Konuşmada ve eylemde ürettiğimiz nesneler bu öğelerin başında gelir. Nelerdir sözde ve eylemde ürettiğimiz bütün bu nesneler? Sözel eylemler, niyetsel eylemler, metinler, gelenekler, belgeler, sanat eserleri, kuramlar, maddi kültür nesneleri, eşyalar, teknikler, kurumlar, sistemler, kişisel kuruluşlar, toplumsal organizasyonlar; kısaca yaşam dünyasında (*lebenswelt*) yer alan ve bu dünyayı oluşturan her şey.

2. Hermeneutik ve Yöntem Sorunu

Anlama sorunsalı doğa bilimlerinin yanında bir başka alanın bilgisini elde etmeye yönelik bir bilim görüşünü temsil eder, böyle bir görüşü kendi içinde barındırır. Bu aynı zamanda anlama-açıklama

³³⁷Jürgen Habermas, *a.g.e.*, s. 107.

³³⁸Jürgen Habermas, *a.g.e.*, s. 108.

karşıtlığı diyebileceğimiz bir tarzda ortaya çıkar. Temelini Dilthey'in şu sembolik ifadesinde bulur: "Doğayı açıklıyoruz, ama tinsel dünyayı anlıyoruz."³³⁹ Habermas'ta, "toplumsal eylemin anlamını anlama" niteliği kazanan hermeneutik, sosyal bilimlerde, özellikle de yöntem sorunu bağlamında temel bir konum kazanır. Habermas bu durmu şu şekilde dile getirir: "*Verstehen* (anlama) problemi, tin bilimlerinde (*humanities*) ve sosyal bilimlerde öncelikle yöntembilimsel bir öneme sahiptir, bunun nedeni bilim adamının sembolik olarak önceden kurulmuş olan gerçekliğe salt gözlem yoluyla ulaşamaması ve *anlamı anlamanın* (*Sinnverstehen*) yöntemsel açıdan deney sırasındaki gözlemin denetim altında tutulabilmesi gibi denetim altında tutulamamasıdır. Toplum bilimci yaşam dünyasına temel olarak sıradan insanın ulaştığı yoldan başka bir yolla ulaşamaz."³⁴⁰ Yaşam dünyasını oluşturan ilkeleri anlayabilmesi ve betimleyebilmesi için temel olarak onların üretilişine katılabiliyor olması gerekir. İşte bu noktada kişi yaşam dünyasını anlayabilmesi için, onun üretimine bizzat katılması gerekir. Ancak bu durumda, Vico'nun deyişi ile "kendi yaptığı" dünyayı anlayabilir, bilgisine erişebilir. Aksi halde, bu dünyanın da bilgisine ulaşamaz, giderek ona yabancılaşır. O dünyaya dahil olursam onu nedenleri ile kavrayabilirim, özdeşleşim/duygudaşlık (*empati*) gücü kazanırım ve kendimi bir başkasına dönüştürebilirim. Aksi halde, bu dünya, bu üretmediğim dünya benim için anlaşılmaz, anlamı çözülmez bir şifreler yumağı haline gelir.

Nesnelerini yorumlayarak anlamak zorunda olan bilimlerin karşılaştığı temel sorun, nesnellik sorunudur.³⁴¹ Nesnelci yaklaşım; toplum bilimlerinde tarih, kültür, gelenek ve bunların bir birikimi olan önyargıları kendi kavrayışının, kendini bilme biçiminin dışında tutar. Tarihsel etki bağlamı, nesnel kavrayışın alanı dışında kalır. Gadamer'in önyargı, gelenek, anlamanın tarihsel-kültürel yapısı, herme-

³³⁹Wilhelm Dilthey, *Hermeneutics and the Study of History*, ed. Rudolf A. Makkreel, Frithjof Rodi, Princeton University Press, Princeton – New Jersey, 1996, s. 229.

³⁴⁰Jürgen Habermas, *a.g.e.*, s. 108.

³⁴¹Jürgen Habermas, *a.g.e.*, s. 111.

neutik daire, anlamın ve anlamanın ufku gibi kavramlarla getirmek istediği anlayış, nesnelci yaklaşıma karşı öncelikle kesin bir karşı çıkışı ifade eder. Öyle ki “Gadamer için bir metnin etki tarihi ilkesi, metnin kendisinin yorumlanması için yöntemsel temel ilke mertebelerini kazanır.”³⁴² Gadamer’in “ufukların-birleşimi” söylemi, öznel bir şekilde anlamayı, önyargıların anlamaya katılmasını gerekçelendirir. Habermas, yaptığı açıklamalar neticesinde anlamını anlama yönteminin, bilginin alışılmış nesnellik anlayışını tartışmalı hale getirdiğini söyler.³⁴³ Zira yorumcu (anlayan kişi) bizzat eyleme, sosyal eyleme, bu eylemin üretilişine, onun anlam dünyasına katılmak zorundadır. Bu da anlamadaki nesnellikte sorunlara yol açar. Bu anlamda Habermas, öncelikle nesnellik konusunu tartışır, eleştiriye açar. Anlamı anlama yönteminde alışıldık anlamda nesnellik, eleştirel hermeneutikle tartışmalı hale gelir. Yorumcu, kendi eylem ve anlam alanı olmasa da, nesnesine katılmak zorunluluğu içindedir. Bu durumda eylemin rasyonel içyapısı karşısına, onu anlayabilecek rasyonel bir tutulma çıkar. Her görüşbirliği eleştirilebilir geçerlilik iddialarının öznelerarası bir kabul edilmesine dayanır; bu sırada iletişimsel eylemde bulunanların karşılıklı eleştiri yeteneğine sahip oldukları varsayılmaktadır.³⁴⁴ Oybirliği, görüşlerin, bilgilerin geçerli olduğu savlarının öznelerarasında geçerli olduğudur. Bir başka deyişle öznelerarasılık, bir tür görüşbirliği temeline dayanır, öznelerarasında iletişimi olanaklı kılacak ortak anlam ve imgelerin olduğuna inanmak, bunu varsaymaktır. Aksi halde iletişim ve anlaşma, hiçbir zaman gerçekleşmeyecek demektir. Öznelerarasılık, anlamın nesnel ve evrensel olduğu iddialarından vazgeçerek onu öznelerarası bir niteliğe indirgemektedir. Ve bu iletişim bireylerin birbirlerini anlama yeteneğine sahip olduklarından hareket eder. Onlara bu yeteneği kazandıran şey, öznelerarası (müşterek) anlamlar ve sembollerdir.

³⁴²Jürgen Habermas, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınevi, 1998, İstanbul, s. 298.

³⁴³Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, s.116.

³⁴⁴Jürgen Habermas, *a.g.e.*, s. 119.

Habermas, toplumsal eylemin rasyonel yapısını, onun anlaşılabilirliğini ve bir noktada nesnelliğini temin eden bir özellik olarak görür. Eylemin veya anlamın anlaşılabilir olması demek, onun rasyonel (niyetler ve kasıtlar bağlamında) bir karaktere sahip olması demektir. Bu rasyonel karakter, onun başkaları tarafından da okunup anlaşılabilceği, izlenip yorumlanabileceği anlamına gelir. Habermas, yazıdaki rasyonelliği, onun ne demiş olduğuna cevap teşkil edebileceği hususuna dikkat çeker. Bir başka deyişle metnin ne dediği, ne kastettiği, anlamının ne olduğu sorusuna, onun rasyonel yapısı cevap verir. “Yorumcu yazarın ne demek istemiş olabileceğini, ancak onun sözcüklerini *akla uygun* gösteren nedenler bulduğu ölçüde kavrar.”³⁴⁵ Burada yazarı anlamada, ifadedeki rasyonel yapının önemi bir kez daha öne çıkar. Yorumcu yazarı eserdeki rasyonel yapı sayesinde anlar. Rasyonel yapı, eserin anlaşılmasında öyle belirleyicidir ki aynı dönemde, aynı koşullar içinde yaşamasak da, başka zamanlara, başka mekânlara, başka anlam dünyalarına ait ifadeleri anlayabiliriz. İfadenin rasyonel yapısı, eseri bize aşına kılar, anlamayı temin eder. İfadenin veya toplumsal eylemin rasyonel yapısı üzerindeki bu ısrarlı vurgu, Habermas’ı aydınlanma düşüncesi ile aynı çizgiye getirir. Aydınlanmanın aklı da, evrensel ve nesnel niteliği ile bireyler arasındaki anlamının ve anlaşmanın ölçütünü, sağlam zeminini oluşturur. Böylece öznelerarasılık kendi özgül konumuna kavuşur. Öznelerarasılık; ortak anlamlar, simgeler, göndermeler, göstergeler, kısaca özsel ve biçimsel ortaklıklar temelinde ortaya çıkar.³⁴⁶ Bu anlamda, öznelerarasılık yalnız sözdeki anlamda değil, jest ve mimiklerdeki (beden dilindeki) anlamda da ortaya çıkar.³⁴⁷ Rasyonel yapının ortak simgelerin, üzerinde anlaşılabilir anlamların olmasına karşın, öznelerarasılığın alanı tam olarak belirlenmiş, saptanmış, ölçülüp biçilmiş bir nicelikler dünyası değildir. Bu anlamda, anlamı anlama deneyimine, sıradan bir kişi de bir sosyal bilimci kadar sahiptir.³⁴⁸

³⁴⁵Jürgen Habermas, *a.g.e.*, s. 132.

³⁴⁶Jürgen Habermas, *a.g.e.*, s. 136.

³⁴⁷Jürgen Habermas, *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, çev. Celal A. Kanat, Küyerel yayınlar, İstanbul, 1997, s. 207.

³⁴⁸Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 113.

Gadamer'e göre, anlama, insanın doğuştan getirdiği bir yetenektir. Toplumsal yaşamı ortaya çıkarır. Başkaları ile bir arada olmanın, diyalog içinde bulunmanın, anlamamanın ve anlaşmanın zeminini oluşturur. İnsan anlama ile dile ve diyaloga katılır. Burası, hermeneutiğin evrensellik iddiasında bulunabileceği kaynağı da oluşturur. Dil, öznelarasılığın zeminidir.³⁴⁹ Gadamer, yorum bilgisinin değerinin pozitivistçe düşünülmesine karşıdır. Bu, metinlerin anlamının anlaşılmasının deney nesneleriyle eşdeğerde görülmesi anlamına gelecektir. Gadamer, hermeneutiği, başlıca sorunu haline getirdiği *Hakikat ve Yöntem*'de, bu yöntembilimsel tutumu eleştirir. Ona göre hermeneutiğin insan bilimleri için bir yöntem haline getirilmesi hiç de uygun bir tutum değildir: "Hermeneutik sorun, tarihsel kökeninden itibaren modern bilim tarafından getirilen yöntem fikrinin sınırlarının ötesine geçer. Metinlerin anlaşılması ve yorumlanması yalnızca bilimsel bir ilgiyle değil, insanın dünya deneyiminin tümüyle alakalıdır. Hermeneutik olgu, esas olarak, hiç de bir yöntem sorunu değildir. O, metinleri, deney nesneleri gibi karşısına alan bir anlama problemi ile alakalı değildir. Anlama geleneğinde yalnızca metinler anlaşılmaz, içsel bakışlar (*insights*) zenginleşir ve hakikatler tanınır."³⁵⁰ Ne var ki buradaki bakış, anlayış ve hakikat, doğabilimsel yöntemle fiziksel nesneden çıkarılan bilgiden, fiziksel dünyanın bilgisinden ve hakikatinden farklı olacaktır. Dolayısıyla anlamak, ampirik bilimlerin yaptığından daha farklı bir tutumu gerekli kılar. Gadamer bu bağlamda Dilthey'a da karşıdır ve onun nesnellik arayan bilimselci tutumunda örtük bir pozitivizm görür.³⁵¹ Habermas *Bilgi ve İlgi*'de aynı duyarlılığı sergiler ve anlama durumunu, fiziksel bir nesnenin bilinmesinden farklı görür. Zira buradaki anlama bağlamında etkili olan bir tarihsel-geleneksel etki faktörü söz konusudur. Anlarken bir dili anlarız ve anladığımız dili kendi dilimizle, kendi kültürel, tarihsel ve geleneksel birikimimizle, üstelik

³⁴⁹Han-Georg Gadamer, "Metin ve Yorum", çeviri ve derleme: Hüsamettin Arslan, Hermeneutik ve Humaniter Disiplinler'de, s.284-319, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 284.

³⁵⁰Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, tr. William Gelen – Doepel, Great Britain for Sheed & Ward. Ltd., London, 1981, s. Xi.

³⁵¹Jürgen Habermas, *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, s. 220.

kendi kişisel yaşam deneyimlerimizle anlarız. Dolayısıyla, anlaşılan anlam, tarihsel, kültürel ve yaşamsal bir durum olarak artık fiziksel bir nesneden farklıdır, farklı olacaktır.

Hermeneutik anlama, Habermas'a göre de gelenekten yola çıkar ve toplumsal grupların eylemlerini açıklamak ister. Bu anlama biçimi kendi içinde görüş birliğine, anlamaya, anlaşmaya, özneler arasılığına imkân tanır. Anlama ve iletişimsel pratik açısından, gelenek, yaşamsal bir niteliktedir. "İletişim akışı koptuğunda ve anlaşmanın öznelerarasılığı ya donup kaldığında ya da parçalandığında, yaşamda kalmanın temel koşulu olan, zorlamasız uzlaşma ve şiddet içermeyen kabul etme koşulu yok olur."³⁵² Öznelerarasılık, temelini gündelik dilde bulur. "Gündelik dildeki anlaşmanın özneler arasılığı ilkesel olarak sınırsız olduğu gibi kesiklidir de. Sınırsızdır, çünkü istenildiği gibi yayılabilir; ve kesiklidir, çünkü hiçbir zaman eksiksiz bir biçimde oluşturulamaz."³⁵³ Öznelerarasılık gündelik dilde oluşur ve gelişimini sürdürür. "Öznelerin, içinde gündelik dildeki iletişimleri sayesinde birlikte yaşadıkları dünyanın öznelerarasılığı, bireylerin, unsurların sınıflara yerleştirildikleri biçimde yerleştirilebilecekleri bir genellik değildir. Ben, sen (öteki ben) ve biz (ben ve öteki benler) arasındaki ilişki, daha çok, analitik açıdan paradoks bir başarımla kurulmuştur"³⁵⁴ Hermeneutik anlama karşılıklı anlamamanın öznelerarasılığını gündelik dilde ve gündelik yaşamın ortak simgelerinde arar ve anlamamanın ortaya çıktığı bu öznelerarası ortamı muhafaza etmek ister.³⁵⁵ Değişmez anlamlar yoluyla olağan dilde üretilmiş bir karşılıklı –anlama öznelerarasılığı çerçevesi içinde en azından iki özneyi bağlayan bir etkileşimde, yorumlayıcı, yorum yapan kimse olduğu denli bir katılımcıdır da. Gözlemci, *özne* ve *nesne* ilişkisinin yerini, burada, katılımcı *özne* ve *partner* ilişkisi almıştır. Deneyim her iki katılımcının da etkileşimiyle dolayımlanır; anlama iletişimsel deneyimdir. O yüzden nesnelliği her iki yandan da tehdit altındadır."³⁵⁶

³⁵²Jürgen Habermas, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, s. 310.

³⁵³Jürgen Habermas, *a.g.e.*, s. 344.

³⁵⁴Jürgen Habermas, *a.g.e.*, s. 361.

³⁵⁵Jürgen Habermas, *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, s. 217.

³⁵⁶Jürgen Habermas, *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, s. 222.

Değerlendirme

Habermas'ın, hermeneutikle olan öncelikli ilgisi, sosyal bilimlerin metodolojisi bağlamında ortaya çıkar. O, Hermeneutiği sosyal bilimlerin metodolojisi açısından değerlendirir. Bir yöntem arayışı olarak hermeneutikle ilgilenmesi, onu yöntembilimsel hermeneutikçilerle aynı ortak paydada buluşturur. Gadamer ve Heidegger gibi filozflarla aynı nedenlen dolayı farklı kategorilerde yer alır. Habermas'ın hermeneutik'e en önemli katkısı, sosyal bilimler konusunda, özellikle de iletişimsel eylem kuramında "öznelerarasılık" kavramı ile olduğu söylenebilir. Öznelerarasılık, tarihin, geleneğin, dilin ve anlamın simgesel örüntüsü içinde, iletişim eylem kuramı kapsamında ılımlı bir nesnellığe kavuşur.

Eleştirel yorumsama, yaşanan toplumun ekonomik, siyasi ve toplumsal durumundan bağımsız, dolayısıyla tarafsız ve nesnel bir bilgi olamayacağı konusu üzerinde durur. "Denebilir ki eleştirel yorumsamayı diğer yorumsamacı yaklaşımlardan ayırt eden yan burasıdır: Eleştirel yorumsama, önyargıların kaçınılmazlığını kabul etmekle birlikte onların insanın dile ve tarihe gömülü varlığının dolaysız bir sonucu olmayıp maddi ekonomik ve toplumsal koşullar tarafından belirlendiğine ve bu nedenle kader olmadıklarına inanmaktadır."³⁵⁷ Habermas, bilginin doğruluk iddialarının ardında da ekonomik, toplumsal, siyasi ve ideolojik nedenler arar. Bu noktada bilginin, egemen kılıcı değil, özgürleştirici rolü üzerinde durur. Bu tutum, eleştirel kuramın bir boyutunu oluşturur. Bir başka boyutu da, ilkin kiyle bağıntılı bir şekilde bilimlerin kendi kendilerini düşünmeleri- dir. Zira bilimler, bilimsel çalışmalar ve üretimler, özellikle de bilimlerin teknolojik boyutları konusunda eleştirel bir tutuma ihtiyaç vardır. Bu rol, ideolojilerin kitlelere empoze ettiği doğrular ve hakikatler karşısında temkinli ve eleştirel bir tavır almayı da öne çıkarır.

I. Postmodernizm Üzerine

Giriş

Yirminci yüzyıl, sadece olayları, savaşları, buluşları, yenilikleri, yıkımları açısından değil, fikir, düşünce ve sanat hareketliliği açısından da kendinden önceki yüzyıllardan ayrılır. Postmodernizm bu yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkan, felsefeden edebiyata, edebiyattan mimariye, mimariden sinemaya, sinemadan bilime varıncaya değin hemen her alanında etkili olmuş, hala da olmakta olan bir akımdır. Bir zamanlar moda dergilerine, *café*lerde yapılan sohbetlere değin girmesi üzerine varoluşçuluk için söylenen “moda” sözcüğü onun için de söylenebilir: “postmodernizm modası.” Bu algılayış biçimi öylesine yaygınlık kazanmış, gündelik dile öylesine girmiştir ki insanlar savaşları (asimetrik savaşları), şiddet olaylarını (saldırıları), sosyal ve politik pek çok olayı nitelemek için “postmodern” sözcüğünü kullanabilmektedirler.

Habermas’ın söylediğine bakılırsa, “modern” kelimesi Latince “modernus” biçimiyle ilk kez 5. yüzyılda, resmen Hristiyan olan o dönemi, Romalı ve pagan geçmişten ayırmak için kullanılmıştır.³⁵⁸ “Es-

³⁵⁸Jurgen Habermas, “Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje”, çev. Güleğül Naliş. der. Nemci Zeka, *Postmodernizm*’de, s. 31-44. Kıyı Yayınları, İstanbul, 1994, s. 31.

ki zamanlar ve yeni zamanlar”, “antik ve modern” ayrımının da ortaya koyduğu gibi, modern, her zaman yeni olanla, şimdi olanla, çağdaş olanla kendini ifade eder. Bununla birlikte eski ve yeni arasındaki ayırım, yalnızca zamansal bir ayırım olmayıp bir felsefeyi, bir dünya görüşünü, bir tavrı da ifade eder. Öyle ki başka bir felsefe ve dünya görüşü karşısında yadsıyıcı, yargılayıcı ve ötekileştirici bir tavra büründüğü bile söylenebilir. Modern felsefe rönesansın, reformasyonun ve aydınlanmanın birikimi üzerinde ortaya çıkar. Akıl, bilim, laiklik, demokrasi, evrim, ilerleme gibi kavramlar üzerine yaptığı vurgu, modernizmin din, devlet, bilim, toplum ve siyaset anlayışını oluşturur. Bilim anlayışında nesnel ve erenselci yaklaşım, bilimin merkezileştirilmesi, dinsel inançların yerine ikame edilmesi, devlet anlayışında demokrasi ve laiklik kavramlarının öne çıkarılması, dinin gündelik yaşamdaki merkezi konumunun dağıtılması, insancıl (*humanist*) değerlerin öne çıkarılması, tekil ve yerel değerleri, bütünün içinde kaybetmesi, metafizik bilginin yadsınması, aydınlanmanın, dolayısıyla modernizmin öne çıkardığı tutumlardır. Habermas, yazısının devamında, modernizm felsefesini şu şekilde özetler: “Onsekizinci yüzyılda Aydınlanma filozofları tarafından formüle edilen modernlik projesi, nesnel bilimi, evrensel ahlak ve yasayı ve kendi iç mantığı çerçevesinde sanatın özerkliğini geliştirme çabalarından oluşuyordu.”³⁵⁹ Bu çabalar, en açık, en somut ve en ileri ifadesini, Kant’ın eleştiri felsefesinde bulur. *Saf Aklın Eleştirisi* (*Kritik der Reinen Vernunft*) ile metafizik yüklerden arınmış bilmenin imkânını, *Pratik Aklın Eleştirisi* (*Kritik der Praktischen Vernunft*) ile evrensel ahlak yasasını (iyiyi istemenin koşulsuz bir ödev olduğu anlayışını), *Yargı Gücünün Eleştirisi* (*Kritik der Urteilskraft*)’nde iyiden (ahlaksal değer) bağımsız bir estetik değeri (güzel ve yüce) kurmaya ve temellendirmeye çalışmıştır. Bilimde, ahlakta, sanatta ortaya çıkan aydınlanma, ona göre “aklın ergenliği”ni ifade eder.

“Postmodernizmin Felsefi ve Sanatsal Boyutları” Başlığını taşıyan bu makalede, postmodernizm, felsefi ve sanatsal cepheleri ile ele alınacak; felsefi cephede, postmodernizmin ontolojik, episte-

³⁵⁹Jurgen Habermas, a.g.e., s. 37.

molojik, etik, toplumsal ve siyasi temelleri üzerinde durulacaktır. “Postmodern Estetik” başlığı altında ise postmodern estetiğin ne olduğu, hangi özelliklerle belirginlik kazandığı, bu estetik anlayışın mimaride, resimde, edebiyatta, sinemada ve müzikte nasıl cisimleştiği konuları üzerinde durulacaktır.

1. Postmodernizmin Ortaya Çıkışı

Postmodernizmin tarih içindeki köklerine bakacak olursak, ilgi kurabileceğimiz etki merkezlerinin başında Sofistler (Protagoras, Gorgias, Parmenides, Hippias), Nietzsche, Kierkegaard, Heidegger ve Wittgenstein gelir. Sofistler, kuşkucu, izafiyetçi (*relativist*) genel geçer bilgi ve değerler olamayacağı yönündeki görüşleri, birey merkezci tutumları ve giderek insanı (hem de tek insanı) her şeyin ölçüsü haline getiren tutumları, tanımlanamaz, bilinemez bilinse de başkalarına bildirilemez varlık anlayışları ile³⁶⁰ kimi postmodernist temaları 2500 yıl öteden öncelerler. Sokrates’in anlama, açıklama ve tanımlama çabaları karşısında sofistler kuşkucu, bütüncül anlamı ve açıklamaları kabul etmeyen tavırlarıyla postmodern algının tarih içindeki hareket noktasını oluştururlar. Nietzsche, geleneksel kültür ve düşüncenin öne çıkardığı dinsel, ahlaksal, felsefi ve bilimsel değerler karşısındaki yadsıyıcı tutumuyla, postmodern duyarlılığın öncüleri arasında kendisine tartışmasız bir yer edinir. Dostoyevski’nin *Yeraltından Notlar*’da portresini çizdiği bir eylemde bulunmak için neden bulamayan insan tipi de aslında aydınlanma değerleri karşısında belirli bir tepkinin ifadesidir. Buna göre, üretilen bütün değerler “neden” sorusu karşısında çarpılır.³⁶¹ On dokuzuncu yüzyılda aydınlanmanın tüm değerleri en ileri şekilde entelektüeller arasında tartışılırken, bir şey yapmak, bir eylemde bulunmak için neden bulamayan bu tip postmodernist bir refleks gösterir. Kierkegaard, varoluşçu duyarlılığı evrenseli, geneli, nesneli

³⁶⁰Walter Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1984, s. 194.

³⁶¹Fyodor Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, çev. Mehmet Özgül, Adam Yayınları, İstanbul, 1989: 36.

yadsıyıcı; bireyi, özneli, içseli öne çıkaran tutumu, ama belki de bütün bunlardan daha önemlisi, başta Hegel felsefesi ve Hıristiyanlığın mevcut yorumu karşısında gösterdiği ironik, parodik ve karikatürize eden üslubu ile “ciddi olanı”, “tartışmasız olanı”, “yüce ve görkemli olanı”, “koşulsuz olanı” gülünç hale getiren söylem biçimi ile yalnızca postmodernist temaların oluşması açısından değil, aynı zamanda bu akım içinde belirgin bir şekilde ifade bulan, hatta postmodern duyarlılığın yegâne “özü” olarak gösterilebilecek üslubu ve ifade biçimini de derinden etkilemiştir. Aydınlanma düşüncesi karşısında gösterilen, pozitivist felsefenin doğabilimsel yöntemini insani-tarihsel dünyada da kullanmaya çalışan, orada da geçerli olduğunu savunan bilimselci tavır karşısındaki tepkileri ile, hermeneutik geleneği de postmodernist söylemin biçimlenişinde etkili olan kaynaklardan biri olarak görebiliriz. Vico’dan Chladenius’a, Schleiermacher’dan Dilthey’a, Heidegger’dan Gadamer’e uzanan bu gelenek, postmodernist duyarlılığın verimli kaynaklarından birini oluşturur. Özellikle Heidegger’in varoluşçu felsefesi, dil ve anlam merkezli varoluş çözümlemesi (*dasein analitik*), postmodernizmin en önemli esin kaynağı durumundadır. Wittgenstein’in çözümleyici dil felsefesini, *Felsefi Soruşturmalar (Philosophical Investigations)*’da ortaya koyduğu “dil oyunları” ve “resim kuramı” gibi kimi kavramların da postmodernizmin kavramsal yapısının oluşumunda etkili olduğu söylenebilir.³⁶² Bu arada başını Schlegel kardeşlerin çektiği Alman romantizmi de, gerek edebi, gerekse felsefi alanda modernizmin akıllı, evrenselliği, nesnelliği yücelten tavrı karşısında folklorik olanı, içsel yaşantıyı, benliği, öznel ve ironik tutumu öne çıkararak postmodernist duyarlılığın düşünce ve sanat tarihi içindeki köklerinden birini oluşturur.

Postmodernizm üzerine yapılan araştırmalarda, 1870 yılında, Watkins Chapman’ın, “izlenimci resimden daha modern ve avangard olduğu iddia edilen resim türünü”, 1917 yılında da Rudolf Panno-

³⁶²Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kandır, Küyerel Yayınları, İstanbul, 1998. s. 11-57.

witz'in *Avrupa Kültürünün Krizi* (*Die Krisis der europäischen Kultur*) isimli kitabında “çağdaş Avrupa kültüründeki nihilizmi ve değerlerin çöküşünü” belirtmek için ilk defa “postmodern” sözcüğünü kullandığı bilgisine yer verilir. Sözcüğün, bir başka kökeni olarak da Arnold Toynbee'nin 1947 yılında yayınlanan *Bir Tarih Araştırması* (*A Study of History*) adlı eseri gösterilir. Buna göre, Toynbee, “postmodern” sözcüğünü, “modernizmden kopuş” anlamında kullanmıştır.³⁶³ 1950'lerden sonra, bir sanat ve mimari anlayışı olarak varlık kazanmıştır. 1960'larda Leslie Fiedler ve Ihab Hassan gibi, postmodern edebiyatın ne olduğuna ilişkin oldukça farklı görüşleri olan edebiyat eleştirmenleri tarafından” kullanılan postmodernizm “1970'lerde mimari, tiyatro, resim, film ve müziği de kapsayarak şekilde yaygınlık kazanmıştır. Avangard bir akım olan sürrealizmin öncü isimlerinden Marcel Duchamp 1960'larda “postmodernizmin babası” olarak bir kez daha boy göstermiştir. Bu yıllarda daha çok bir edebiyat ve sanat eleştirisi olarak belirginlik kazanan postmodernizm, bir mimari tarz olarak, 1970'lerde modernist işlevci yapıların yıkımı ile kendini hissettirmiş, 70-80'li yıllarda felsefi cephesini de ortaya koymuştur. Bu felsefi cephe içinde ortaya çıkan belli başlı düşünürleri şu şekilde sıralayabiliriz: Foucault, Deleuze, Guattari, Lyotard, Baudrillard, Jameson ve Harvey. Bunun yanında Levinas, Derrida, Rorty, Kristeva gibi bazı düşünürler de postmodernizmin çevresinde yer alan, düşünceleri ve felsefeleri ile postmodernist literatüre doğrudan ve dolaylı katkılar sağlayan isimler arasındadır.

2. Postmodernizmin Felsefi Temelleri

Modernizm, kapsamlı bir eleştirel projedir. Yalnızca bilimsel ilerleme fikrinden oluşmaz. Toplumun, siyasal yapıların, sanayi ve teknik alanın ilerlediği, insan aklının özgürleştiği görüşünü de işler. Bu bakımdan, modernite “dört devrim” üzerine oturur: “Bilimsel, siyasal, kültü-

³⁶³Steven Best - Dougals Kellner, *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 19.

rel, teknik ve endüstriyel devrim.”³⁶⁴ Bilimsel devrimin temelinde evrenin matematik dille yazılmış bir kitap olduğu ve insanın bu kitabı okuyup anlayabileceği anlayışı, siyasal devrimin temelinde, demokrasi, yani iktidarın meşruluğu olarak halk iradesinin öne çıkarılması fikri vardır. Kültürel devrimde ise insan hakları ve hümanist değerlere dayalı bir insan anlayışı, aklın ve bilimin önceliği fikri öne çıkar. Sanayi devrimi, “kendi kendine çalışan makine”, “fabrika” ve yeni yaşam biçimlerine yaptığı göndermeler ile insanlık tarihinde büyük bir dönüşüme neden olmuştur. Modernizm, bütüncül bir tavırla insan, tarih, sanat, evren, bilgi, hukuk, devlet, toplum gibi konularda sistemli ve tutarlı bir anlayış ortaya koymaya çalışır. Postmodernizm, her ne kadar bütünü açıklamayı amaç edinmese de, hatta bunda uzak dursa da, bir akımın, bir etkinliğin felsefi temelinden söz etmek, başlıca o konuyu ontolojik, epistemolojik, etik, estetik gibi felsefenin kendisini gerçekleştirdiği, ortaya çıkardığı alanlarda incelemeyi, bu konu ve alanlar açısından ele almayı gerektirir. Postmodernizmin felsefi temellerinin araştırılmasında da aynı durum söz konusudur. Bu nedenle, “postmodernizmin felsefi temelleri nedir?” sorusuna cevap verebilmek, postmodernizmin ontolojik, epistemolojik, etik, estetik, vb. cephelerinin araştırılmasını gerekli kılar.

2.1. Ontolojik Temel

“Postmodernizm nedir?” diye sorabilirsek de, postmodernizm içinde “nedir”in anlamını sormayız. Zira bu akım içinde “nedir” sorusunun yeri yoktur, olmaması gerekir. Bunun nedeni, nedir’in “özü” soran bir soru olmasıdır. Postmodernizm, kendisini tanımlayacak, “şudur” diye görünüşe çıkaracak bir özden yoksundur. O, bir oluşturma, tanımlanamayan bir akıttır. Bu nedenle bir şeyin ne olduğunu, ne olması gerektiğini değil, nasıl olduğunu ve nasıl olmakta olduğunu sorar. “Varlık nedir”, “zaman nedir”, “insan nedir”, “bilgi nedir”, “sanat nedir” diye sormaz, “varlığa ne oluyor”, “zamana ne oluyor”, “bilgiye ne oluyor”, “insana ne oluyor”, “sanata ne oluyor” diye sorar. Bu ne-

³⁶⁴ Abel Jeanniere, “Modernite Nedir?” çev. Nilgün Tütal, *Modernite Versus Postmodernite*’de, çeviri ve derleme: Mehmet Küçük, s. 95-107, Vadi Yayınları, Ankara, 2000, s. 97.

denle özcü değil, varoluşçu (*existentialist*) bir karakter gösterir. Olmakta olanı kavrama girişimi onu sosyolojik, politik, felsefi ve sanatsal bir tutum haline getirir. “Olmakta olan”ı sorgulaması bu geniş açılımı gerekli kılar. Bu, belirli ölçüde varoluşçuluk için de geçerlidir. Bu nedenle varoluşçuluk ve potmodernizm, felsefi cephelerinin yanında, siyasi, politik, etnik, kültürel pek çok konu içinde kendilerini konumlandırırlar. Olmakta olan, varoluşçuluk gibi, postmodernizmin de cevabını hazırlar. Bu cevapta varlık, bütünlüğü içinde soyut ve metafizik bir kavram olarak değil, daha çok olmakta olanın içinde cereyan ettiği gerçeklik alanı olarak ifade bulur. Biz, postmodern varlığı süjenin kendisi ile ilişki vasıtasıyla kavrayabiliriz. Bu da varlığın bir kavram ve ide olarak değil, bir gerçeklik olarak bize kendisini sunduğunu gösterir. Tek bir öze (eğer varsa) çıkmaz karşımıza, aksine parçalı doğası içinde pek çok öze çıkar. Ama bu genel olarak düşünüldüğünde özsüzlük, bir özden yoksunluk anlamına da gelir.

2.2. Epistemolojik Temel

Modernizm bilginin, bilimsel yöntemin “matematik dille” yazılmış olan evrenin dilini okuyup anlayabileceği görüşüne sahiptir. Bilimlerin 17. yüzyıldan itibaren gösterdikleri muhteşem gelişme, doğayı açıklamada ulaştıkları muazzam başarı, bilimsel yöntemle duyulan güveni geliştirdiği gibi giderek evrenin bütün sırlarının bilinebileceği inancını da güçlendirdi. Kopernik, Kepler ve Newton’un sunduğu dünya tanımlanabilir, anlaşılabilir, nedenlerine dönülerek açıklanabilir bir dünyadır. Aydınlanmacı epistemoloji, sadece doğa bilimlerinde kalmamış, doğa bilimsel yöntemle insani-tarihsel dünyanın yasalarının da tıpkı doğadaki yasalar gibi çıkarılarak bilinebileceği savını ortaya atmıştır.³⁶⁵ Geçmişin felsefi öğretileri üzerine düşünmeyi bir ideal olarak almamış, çağdaş doğa bilimini model ve örnek edinmiştir.³⁶⁶ Nesnel ve evrensel bilim anlayışını öne çıkarırken,

³⁶⁵Aguste Comte, *Pozitivizmin İlmihali*, çev. Peyami Erman, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1986, s. 141.

³⁶⁶Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, trans. Fritz C. A. Koelln – James P. Pettegrove, Princeton University Press. Princeton, New Jersey, 1951, s. 7.

metafizik bilginin olanaksızlığını da ilan etmiştir. Bu felsefede insan aklına karşı aşırı bir güven söz konusudur. Bu akıl, evrensel bir nitelik de taşır. Bir bakıma “yolu bir” olan bir akıldır. Bireydeki akıl, evrensel akılla uyum içinde olduğu sürece, tekil duyguları değil, sağduyuyu, tüm insanlar için geçerli olabilecek etik, estetik ve hukuk yasalarını üretebilecek bir kapasiteye ulaşacaktır. Bu akıl, bilginin de kaynağıdır, ama tek kaynağı değildir. Kant’ın eleştirisi felsefesinde olduğu gibi daha çok fenomenler alanından gelen duyumları bilgiye çevirecek, sentetik a prioriye ortaya çıkaracak bir niteliktedir. Modern insan, aklını kullanmayı başarabilen, buna cesaret edebilen insan tipini temsil eder. Bu yaklaşımın temel savı, insanın içindeki tanrısal ışığı temsil eden aklın, insanın yegâne yol göstericisi, yegâne aydınlatıcısı, yegâne rehberi olduğu inancıdır. Bu tutumla aydınlanmanın “aydın” tipi de ortaya çıkar. Bu aydın tipi, aklını kullanan, aklını kullanmaya cesaret edebilen kişidir. Akla duyulan güven, bilimlere duyulan güvenle birleşir. Akıl, sadece bilimde değil, yaşamın bütün alanlarında (din, bilim, hukuk, etik, eğitim, sanat) egemen kılınır. Bunun sonucunda doğa yasaları gibi geçerliliği olan etik kuralları, estetik algılama biçimleri, hukuk kuralları öne çıkar. Modernizmin etik, estetik ve bilimsel ülküleri, aydınlanmayı “aklın ergenliği” olarak gören Kant’ın eserlerinde en yetkin ifadesine kavuşur. Modernizm, bütünü, sistemi esas alır. Bize bilimin ve aklın gücü tarafından tümüyle kavranabilir, bilinebilir bir evren portresi sunar. Postmodernist dünya ise bir anlam çokluğu içinde kendini sergiler. Onu anlamak demek bir bütünlüğü anlamak demek değildir, pek çok anlamı, pek çok anlam evrenini anlamak demektir. Modernizm bir anlamdan, bütüncül bir anlamdan söz eder. Tezden, karşıt tezden söz eder. Evrensel olarak okunup anlaşılabilir sistemlerden söz eder. Evreni, metafiziğin bir konusu olarak değil, ama bir gerçeklik alanı olarak bir bütünlük içinde açıklama girişiminde bulunur. Postmodernizm ise buna bir tepkidir. O, evrensel değil, öznelerarası tutum ve anlamlar üzerinde durur.

Postmodern durum, bir bakıma “bilginin durumu” üzerine bakış, bilgiyi tanımlayan değerlerin yeniden gözden geçirilmesidir. Lyotard, *Postmodern Durum (La Condition Postmoderne)*’da, “Gi-

riş”in ilk cümlesinde şunu söyler: “Bu çalışmanın konusu, gelişmiş toplumlarda bilginin durumudur. Bu durumu tasvir etmek için ‘postmodern’ kelimesini kullanmaya karar verdim”³⁶⁷ Postmodern epistemoloji, ele aldığı çağdaş dünyada bilginin konumu, bilim ve sermaye ilişkisi, bilimin insan dünyasındaki yeri ve anlamı, teknoloji ile olan ilişkisi gibi temaları çerçevesinde bilim felsefesi olmaktan daha çok bir bilim felsefesidir. Lyotard’ın bilimsel bilgiyi bir “söylem türü” olarak görmesi bunun kanıtıdır. Bilginin imkânı, kaynağı, sınırları gibi geleneksel epistemolojik sorunsal, postmodernizmle bizzat “bilgi üzerine düşünme”ye, bilimin kendisini sorgulamaya dönüşür. Bilimin çağımızdaki temel karakteri ise satılmak, paraya dönüştürülmek üzere üretiliyor olmasıdır. Bu durum, bilim felsefesi için oldukça yeni, çağdaş bir sorun olarak görülebilir. “Bilgi satılmak üzere üretiliyor ve satılmak üzere üretilecek, yeni bir üretimde kıymetlendirilmek üzere tüketiliyor, tüketilecek. Her iki durumda da amaç mübadeledir. Bilgi kendinde bir amaç olmaktan uzaklaşma, ‘kullanım-değeri’ni kaybetmektedir.” Bilgi, giderek “güç için”, “iktidar elde etmek için istenen bir nesne, küresel rekabetin bir parçası konumuna gelmektedir.”³⁶⁸ Modernizmle birlikte bilim, teknoloji ve sermaye üçlüsü arasında sıkı bir ilişkinin kurulması, postmodernizmin bilimsel bilgi hakkındaki söylemlerini güçlendirmektedir. Bu ilişkiyi şaibeli hale getiren, bilimin sermaye ve iktidarla olan ilişkisidir. Bu şaibeli ilişki, bilimi, kendi varlığını gerekçelendirdiği “büyük anlatı”sından uzaklaştırır. “Kanıt üretme amacıyla insan bedeninin işlerliğini optimal kılan araçlar ilave harcamalar gerektirmektedir. Para yoksa kanıt da yoktur; önermeleri doğrulayacak araçlar ve hakikat de. Bilimsel dil oyunları zenginin oyunları olmuştur. Kim ki en zengindir, haklı olmanın en iyi şansına da sahiptir. Böylelikle zenginlik, yeterlilik ve hakikat arasındaki denklem kurulmaktadır.” Bu denklemin en masum karşılığı şudur: “Zenginlik olmaksızın teknoloji yoktur, ancak tekno-

³⁶⁷Jean-Francois Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem. Vadi Yayınları, Vadi Yayınları, 2000, s. 11.

³⁶⁸Jean-Francois Lyotard, a.g.e., s. 17, 20.

loji olmadan da zenginlik var olmaz.” Böylece bilimsel amaç, hakikat ve doğruluk (gerçeğin kendi gerçekliğine uygun bir tarzda tanınması) değil, işlevsellik, getiri ve amaca uygun kanıt üretmedir. Bir şeyin neliği, onun ne olduğu değil, faydasının ne olduğudur. Bu durumda, doğrunun, hakikatin yerini faydalı, yararlı, kullanışlı, kârlı alır. Bu durum, modernizmle postmodernizmin birleştiği bir nokta olarak görülebilir. Bilginin değerini oluşturan artık “doğru/yanlış” değerleri değildir.³⁶⁹ Sermaye ve iktidara sunulacak hizmet bilimsel pratiğin ana eksenini, kuramını oluşturmaktadır.

Bilgi, ahlak, sanat konusunda bu parçalı varlık anlayışıyla karşılaşırız. Öz olarak değil ama bir gerçeklik, bir varlık alanı olarak, bir kimlik, bir renk olarak bu dünyada bulunuyor olmak, bu parçalı dünyada farklı tözlere ilişkin bilgiyi de gündeme getirir. Her bilgi bir durumun resmini çeker. Ama farklı alanlara ilişkin farklı durumların olabileceğini de kabul etmek gerekir. Bu durumda bilgi kendi başına bir değer olmaktan çıkarak durumlara ilişkin tanımlara, anlatılara dönüşür. Sanat ve ahlak da öyledir. Modern dünyanın öznel, genel geçer, rasyonel ve öngörülebilir durumunu anlamak boşunadır. Burada sürprizlere, farklı nosyon ve açıklamalara, farklı anlatı ve öykülere hazır olmak gerekir. İşte böyle bir durumda, kişinin kendine ait bir dünyası olması daha da önem kazanır. Çünkü herkes kendi varlığı, kendi varlık elbisesi içindedir, öyle görünüşe çıkar. Bu da tek bir bireye, tek bir varlığa ilişkin öykünün, varolma hakkının önemini öne çıkarır.

2.3. Etik Temel

Modernizmde Kierkegaard’un formülasyonu ile söylersek “ya / ya da”, postmodernizm de ise “hem / hem de” anlayışı vardır. Bu, “her şey gider” sloganıyla da ifade edilebilir. Bu durum, postmodernist etiğe “çok değerli” bir anlayış getirir. Buna çoğulcu ahlak anlayışı da diyebiliriz. Bu şekilde, toplumun tümüne egemen kılınmak istenen etik değerler, yerini alt kimlik ve gruplara ait değerlere bırakır.

Bunun aşırı örneği, daha önce felsefe tarihinde de görülmüştür: “İnsan, hem de tek insan her şeyin ölçüsüdür.” Postmodernizm, sınırları kaldıran bir tavidir. Modernizmin iyileri ve kötülery, güzelleri ve çirkinleri, değerlileri ve değersizleri, anlamlıları ve anlamsızları vardır. Postmodernizmin yaptığı şey yeni değerler üretmek değil, modernizmin tanımları arasındaki sınırları ortadan kaldırmaktır. Bu durumda “ya iyi, ya kötü” ikilemi ortadan kalkar ve “iyi gibi”, “kötü gibi”, “güzel gibi”, “çirkin gibi”, “doğru gibi”, “yanlış gibi” diye ifade edilebilecek bir değerler belirsizliği ortaya çıkar.

Modernizmin insan, ahlak ve toplum modelinde, kaynağını insan doğasında bulan evrensel ahlak ve hukuk yasaları söz konusudur. Sözgelimi, Kant’ın “ahlak yasası” (*maxim*), Hegel’in toplum ve devlet anlayışı böyle bir anlama sahiptir. Postmodernizm, başkalarına kendi değerlerini empoze etmeye kalkışmaz, onların kendi değerlerinin olabileceğini kabul eder, kendi değerlerini başkalarına empoze etmenin etik ve şiddet içerikli boyutlarına dikkat çeker. Savaşlar, katliamlar, toplama kampları, sürgünler, bütün bunlar şiddetin göstergeleridir. Aslında herkese sunabileceği değerler de ortaya koymaz, sadece mevcut değerlerin, onların değerliliğini, geçerliliğini sorgulamadan ifadesini savunur. Bu şekilde, modernizmin neredeyse üzerinde matematiksel bir kesinlikle konuştuğu kavram ve değerler merkezi konumlarını yitirirler ve giderek “insan her şeyin ölçüsüdür” diyen sofistlik görüş yeniden ağırlık kazanmaya başlar. Bu durumda benim görüşüm benim için geçerlidir, benim değerim benim açımdan anlamlıdır, yaklaşımı ağırlık kazanır. Postmodern tutum bir dayatmaya yer bırakmaz, “benim görüşüm senin de görüşün olmalıdır”, “benim değerlerim senin de değerlerindir”, “bu kesin ve mutlak, tartışılmaz” türünden cümleler kurmaz, bu tür ilkelere yer vermez. Bu tutum, genel geçer bilgi ve değerlerin olamayacağını savunan sofistlerin görüşlerinin yirminci yüzyılın sonlarına doğru yeniden ortaya çıkması demektir. Konu bu şekilde ortaya konulursa, bu durumda, her şeyin bir ölçüsünün, kavramının ve geçerli bilgisinin olması gerektiğini savunan Sokrates’in, modernist bir pencereden bize baktığı görülebilir.

2.4. Toplumsal ve Siyasi Temel

Modernizm, bir bilim ve felsefe anlayışı olduğu kadar bir toplum ve devlet anlayışıdır da. Modern, şimdiye işaret eden bir kavramdır. Zamansal olarak yeniyi ifade eder. Ancak, gündelik kullanımda bile, modern olanın içinde, şimdi ile geçmiş bir zıtlasma içinde ortaya çıkar. Modernin varlık gerekçesi geçmişle zıtlık oluşturmastır. Zamansal olarak şimdide bulunanı değil, zamanın “geçerli” ve “ilerici” değerlerini ifade eder. Bu “ilerici” değerler, geçmişin değerleriyle bir polemik de oluştururlar. Bu anlamda kendi haklılığı ve doğruluğu yönünde kuşku götürmez bir inanca sahiptir. Bu inancı bir görüş ve felsefe olmanın ötesine götürerek bir ideoloji haline getirdiği de olur. Kendi dışındakileri ötekileştirmesinde bu ideolojik tutum öne çıkar. Postmodernizm, geleneğe açıklığı ile modernizmin yadsıdığı geçmişe ve geçmişe ait değerlere yeniden imkân tanır. Farklılıklar, alt kimlik ve değerler yadsınmaz. Her bir tarzın, her bir değerinin postmodern doku içinde yeri vardır. Dinsel duygu için de aynı şey söylenebilir. Modernizm, kilisenin bilim, felsefe, din ve toplum üzerindeki, asırlar boyunca süren denetim ve baskısına tepki göstererek bilimi, hukuku, toplumu, felsefeyi, sanatı ve devlet yönetimini bu erkin güdümünden bağımsızlaştırma girişimleri, kendi mantığı içinde anlaşılabilir bir şeydir. Kimi filozofların, 17. yüzyılda bile korkularından eserlerine kendi adlarını yazamadıkları düşünülürse (sözelimi John Locke, *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup* (*A Letter Concerning Toleration*))’unu ilk baskısında yazar ismi kullanmamıştır) kilise erkinin o dönemde bile insanlar, onların düşünme ve algılama biçimleri üzerinde ne denli etkili olduğu görülebilir. Aydınlanma dinin birey, toplum, devlet üzerindeki konumunun da sorgulandığı bir dönemdir. Bu sorgulama sonunda seküler bir yapı ortaya çıkar. Din toplumun, insanların, devletlerin üzerindeki geleneksel güç ve konumunu yitirir. Belki de en önemlisi, Kant’ın “aklın ergenliği” olarak nitelediği durumdur: “*Aydınlanma*, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir *ergin olmama* durumundan kurtulmasıdır. Bu *ergin olmayış* durumu ise insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu *ergin olmay-*

şa insan kendi suçu ile düşmüştür, bunun nedeni de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aranmalıdır. *Sapere aude!* Aklını kendin kullanmak cesaretini göster!”³⁷⁰ Postmodernizm, modernizmle birlikte toplumdan, aklın işleyişi üzerindeki denetimci konumundan uzaklaştırılan dini duygunun ifadesine imkân tanır. Postmodernizmin bu tutumu dine karşı bir eğilim değil, yalnızca “her şey gider”, “hem o, hem de o” anlayışının bir gereğidir. Bu açıdan bakıldığında postmodernizm, modernizmin yaptığı gibi yeni değerler sunmaz, yaptığı şey kişisel değerlerin ifadesine imkân tanınmasıdır. Bu durumda, eşlerin dini nikâh kıydırma hakkı ile eşcinsellerin birbirleriyle evlenebilme hakkı aynı özgürlük alanı içinde yer alır.

Toplumsal temel içinde ifade edilebilecek bir başka modernist tema da, insan hak ve değerlerinin öne çıkarılmasıdır. Bu hümanist tutumu, insanın Tanrısal bir kaynağa götürülmeden, toplum içindeki yer ve statüsüne, soy ve asaletine bakılmaksızın bizzat insan olduğundan ötürü bir değere sahip olması anlayışı olarak özetleyebiliriz. Bu anlayış, “insanın kendi başına amaç olduğu, hiç bir zaman bir kimse tarafından araç haline getirilemeyeceği” şeklinde Kant’ın *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde ifade bulur.³⁷¹ Ayrıca insan hakları beyannamelerinde de din, dil, ırk farkına bakılmaksızın her bir insanın değerli ve eşit haklara sahip olduğu anlayışına yer verilir.

3. Postmodern Estetik

Modernizm varlık, bilim, ahlak, toplum ve devlet felsefesinde ortaya koyduğu görüşlere paralel olarak sanat alanında da benzer bir tutum geliştirir. Bu anlayışın ilk ifadesi, Kant’ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*’nde görülebilir. Buna göre sanat evrensel bir değer olarak

³⁷⁰Immanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 213.

³⁷¹Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1980, s. 143.

temellendirilmeye çalışılır, “amacı kendi içinde olan” (*auto telos*) bir etkinlik olarak ortaya konulur. Bunun ifadesi olarak, daha ilk çağdan beri süregelen güzel-iyi (*kalokagathia*) anlayışı terk edilerek iyi ahlakın, güzel sanatın değeri olarak temellendirilir.³⁷² Buna göre, güzel etik ya da dinsel bir kavram değil, onlardan bağımsız sanatsal ve estetik bir kategoridir. Sanatın kendi içinde ve kendi başına bir değer haline gelmesi, gelişmelere ve yenilikçi hareketlere neden olur. Bu avangart hareketler dadaist ve sürrealistlerde doruk noktasına ulaşır. Aristoteles’in modern sanata da egemen olan bir görüşü vardır. Bu, bütünlük, ahenk ve ölçü fikridir.³⁷³ Ölçülülük, anlamlılık, algılanabilirlik, bütünlük, nedensellik, bu anlayışın yansımalarından biridir. Postmodernizmde, görselliği, görüntüyü öne çıkaran bir estetik anlayış söz konusudur. Postmodern sanat, özü değil görüntüyü, derinliği değil yüzeyselliği amaçlar. Görüntünün ne anlama geldiği, hangi özü temsil ettiği sorulmaz. Bu nedenle, postmodern estetiğin yazılı sanatlardan çok görsel sanatlarla ilişki içinde olduğu, “görsel bir hassasiyet” arz ettiği,³⁷⁴ kendi estetik anlayışını mimari, resim, sinema gibi görsel sanatlarla ortaya koyduğu söylenebilir. Görsel sanat ifadesi, görüntü ve gerçek arasındaki ilişkiyi, estetik bir sorun olarak gündeme getirir. Dolayısıyla postmodern estetik, hep bir ontoloji sorunuyla birlikte var olur. Bu sorunun esasını görüntünün temsil ettiği varlık alanının belirsiz hale gelmesi oluşturur. Postmodern ontolojide söz ve görüntü, bu şekilde gerçeğin yerini alır, gerçeği olmayan söz, görüntü ve göstergeler giderek gerçeğin önüne çıkar. Gerçekliği sorgulanmayan bir alan oluşur. Bu da, postmodern yapıtta yapay bir varlık alanının oluşmasına neden olur. Bu bir ciddiyet yitimidir aynı zamanda. Modernizm, ciddiyeti öne çıkarırken postmodernist gülünç olmaktan çekinmez, eseri ciddiyetten arındırır, dalga geçebilme becerisi gösterir.

³⁷²Immanuel Kant, *Critique Judgement*, trans. J. Creed Meredith, Oxford University Press, Oxford, 1980, s. 46.

³⁷³Aristoteles, *Poetika*, s. 27-28.

³⁷⁴Recep Şentürk, *Postmodern Kaos & Sinema*, İz Yayınları, İstanbul, s. 117.

Modern sanat öncelikle ussaldır. Aklı ve mantığı ikna eder. Onun neden öyle olduğunu, neden öyle olması gerektiğini anlarız. Postmodern ise neden sunmaz, ikna etmeye çalışmaz. Yapılan çalışmalarda rasyonel olma amacı gütmeyiz, aklı şaşırtmaktan ve hayrete düşürmekten hoşlanır. İnsan şunu söyleyebilir: Olay vardır, hadise yaşanmıştır. Ama olayı neden ve sonuçları ile bir bütün olarak veren mantıksal çerçeve, anlaşılabilir ve algılanabilir bir bütünlük yoktur. Gözümüzün önünde duran şey, bize bir anlam kazandırmaktan ziyade bizden kendisini anlamlandırmamızı ister. Modern dünya tanımlanmış, açıklanmış “belirli” bir dünyadır. Postmodern dünya ise tanımlanmamış, belirlenmemiş, açıklanmamış “sisli” bir dünyadır. Bu sisli dünyanın içinde öznel ve tekil bakışlar, çoğul anlamlar, belirsizlikler dolaşmaktadır. Bu da normaldir. Zira “belirli”yi yok edersek belirsiz, tek anlamlıya karşı çıkarsak çok anlamlı, bütünü kırarsak çok parçalı, aklı yadsırsak saçma olanla yüzleşmemiz kaçınılmaz olur. Modernizmin yüce, asil, güzel, simetrik, rasyonel görkemli değerleri karşısında, postmodernizm popüler, gündelik, tüketilebilir, yüzeysel değerleri öne çıkarır, ticari değerle sanat birbirine yaklaşır. Sanatla hayat iç içe geçer. Sanatsal bakış, estetize edilmiş ticari objelere dönüşür. Modernizmin seçkinci galeri ve sanat anlayışının yerine, sanatsal doku sokaklara, marketlere, kozmetikçilere, eczanelere kadar girer. Bu postmodernist tutum yüce, rasyonel, ölçülü, görkemli, seçkin, avangard, gibi modernist değerleri tahtından eder. Postmodernizmde bütün değil, bütünü oluşturan öğeler öne çıkar. Bütündeki, zaman ve mekândaki kırılma ve parçalanma, postmodern algıya giderek şizofrenik bir karakter kazandırır. Şu ifade postmodernizmin karakterini gösterdiği gibi, postmodern estetiği de aydınlatır: “Baudrillard sanat alanında, olanaklı tüm sanatsal biçimlerin ve işlevlerin tükendiğini iddia eder. Teori de kendisini tüketmiştir. Böylece, postmodern, ‘bundan böyle olanaklı tanımların olmadığı bir evrenin’ karakteristiğidir. ‘Her şey olupbitti. Olanaklılıkların uç noktasına varıldı. Her şey kendi kendisini imha etti. Bütün bir evreni yapıbozumuna uğrattı. O nedenle geriye yalnızca kırıntılar kaldı. Bundan sonra yapılacak

tek şey, kırıntılarla oynamaktan ibaret. Kırıntılarla oynamak –işte bu postmoderndir.”³⁷⁵

Postmodern estetik, yeni bir değer üretmekten çok, üretilen değerleri değersizleştirerek, hafife alarak yeni bir üretimde bulunur. Bu sanatın dünyası gerçeklik alanı değil, üretilen bir dünyadır, yapay bir dünyadır. Böylece, gerçeklikle arasında bir başka varlık alanı bulunur. O, Platoncu deyişle, varlığı değil, varlığın temsili (representation) konu edinir. Dolayısıyla postmodernist estetiğin ontolojik temeli havadadır, hatta bir temeli olduğu bile söylenemez. Bu da olağandır, zira o bir öz ve temel ortaya koyma iddiasında değildir, aksine temel denilen yeri açarak bir özün ve temelin olamayacağını gösterme çabasıdadır. Foucault’nun, Baudrillard’ın, Derrida’nın ortaya koymak istedikleri de budur. Pastiş, kitsch, simülark, kolaj, montaj gibi ifadeler, bu parçalanmış algılama biçiminin estetik ifadeleridir. Pastiş (*pastiche*), farklı ses, şekil, simge, obje ve yazıları bir metin, bir kompozisyon içinde bir araya getirmektir. Bir sanatçıyı (yazar, besteci, ressam) veya bir sanat eserini öykünme, taklit etme, bu şekilde yeni bir yapı, yeni bir kompozisyon oluşturma yaklaşımı olarak da açıklanabilir. Görsel, işitsel ve yazınsal hemen hemen bütün sanat alanlarında kullanılabilen bir tarzdır. Kitş (*kitsch*), “sanatsız edebiyat, değersiz sanat, değersiz eser, iyyinin kötü taklidi” gibi anlamlarıyla postmodern estetik içinde bir tarz, bir üretim biçimi olarak yer bulur. Simülark, simülasyon kavramlarına tam bir sınır çizilemese de, “düzmece, gerçek yerine konan, yapmacık, sahte şey” gibi ifadeler, onların anlam dünyasına yaklaşmamızı sağlayabilir. Ama “simülakrlar gerçeğin yerini de almışlardır.”³⁷⁶ Baudrillard tarafından işlenen bu kavramlar, sanat estetik, medya ve iletişim alanlarında görüntü ve gerçek arasındaki ilişki sorunsalını da gündeme getirir. Pastiş, kitsch, simülark, kolaj, montaj ve metinlerarasılık (*intertextuality*) birbiriyle örtüşen, hatta birbirlerini gerekli kılan kavramlardır.

³⁷⁵Steven Best - Dougals Kellner, a.g.e., 160.

³⁷⁶Jean Baudrillard. *Simülakrlar ve Simülasyon*. çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2005. 13.

Bu nedenle postmodern estetikte, düzen, sıra, silsile olmaması gerekir. O tam da düzenin, sıranın ve silsilenin mantıksal bağını yitirilmesi durumunda ortaya çıkar. Tam da bunun için postmodern'dir. Bir yerde, bir konumda (*topos*) bile değildir. Çünkü ne tezdır, ne antitezdır. Belki de sadece “saçılmış” (*dissemination*) olduğu söylenebilir.³⁷⁷ Bu nedenle yer yurt duygusundan uzaktır. Onu kendi mekânı, kendi konumu içinde algılayamayız. Zira ne metin, ne de metnin oluşturucusu ve alılmayıcısı “belirli” bir konumdur. Değişik durumlar karşısında değişik hallere giren bir “ben-merkezcilik” söz konusudur. Bunun başlıca ifadesi dil ve deneyimin kendi anlam örgüsü içinde ileri çıkmamasıdır. Bu deneyimde dil nesnelliğini yitirerek öznelleşir. Artık anlaşılan anlam, yazarın kastettiği anlam olmayabilir, olması da gerekmez. Yazarın niyeti her zaman belirli bir bulanıklık, öznellik, bireysellik içinde bize ulaşır. Ve bizim anladığımız, yazarın maksadı değil, kendi anlamımızdır. Okurken, izlerken metinden kendi anlamımızı üretiriz. Yazar bizde bir anlam dünyası inşa etmez, olsa olsa bize kendi anlamımızı keşfetme fırsatı verir. Görüleceği gibi postmodern yapıt kuralsızlığı içinde kendi kurallı olmaya doğru giden bir denemedir. Bu nedenle önceden nasıl olacağı, nereye gideceği, nereye varacağı kestirilemez. Bunu anlamak için Derrida'nın dediği gibi, “kalemi ele almak gerekir”, bir anlamı üretmek ya da şerh etmek için değil, yola düşmek, kalemin neler yazacağını gözlemek için. Bilincin özgür hareket ve dalgalanmaları, bu doğaçlama yaratım, kendi yolunu da bulacaktır.

Postmodern estetik açısından söylersek, popüler kültür ortamında, ölçü, ahenk, simetri, gerçeklik, rasyonalite değerlerini yansıtan bir sanat eseri üretmemize gerek yoktur. Zira postmodern kültür, bir magazin ve televizyon kültürüdür, imajların, görüntülerin havada uçuştugu, hızla gelip geçtiği bir kültürdür. Yeni değerler üretmek yerine, üretilenlerin benzerlerinin yapılması, yeniden üretimi söz konusu olur. Ko-

³⁷⁷Jacques Derrida, “Tezin Zamanı”, çev. Melih Başaran, *Felsefelogos*, Yıl: 2000, Sayı: 10, s. 31-42, s. 36.

laj, montaj, pastiş, kitsh, simülakr (benzerinin üretilmesi) postmodernist estetiğin en önemli özelliği gibi görünmektedir. Bir başka konu da daha önce üretilen sanat eserlerine yapılan göndermelerde, yeni bir kompozisyon içinde ortaya çıkan ironik ve parodik tarzıdır, Mona Lisa'ya bıyık takmak, pisuvarı sanat eseri diye sergilemek, meşhur tablolarla atıfta bulunmak gibi. Postmodernist pastişte, modernizmin seçkin tutumu ortadan kalkar. Artık bir uzmanlar grubu değil, herkes sanatla uğraşabilir, sanat eseri üzerinde konuşabilir. Bu durumda galerilerde sergilenen eserlerin ne kadar sanat eseri olduğu da sorgulanabilir. Zira bunlar bir sanat eseri olmaktan ziyade reklâm afişlerini andırmaktadır. Bu da Baudrillard'ın sözünü ettiği, "transestetik"le bağdaşmaktadır. Transestetik, ekonomiden politikaya, estetiğin gündelik hayatın neredeyse her alanına girerek kendi özgün ve özerk konumunu kaybetmesine gönderme yapan bir kavramdır.³⁷⁸ Belirli kişilerin gittiği sanat galerileri, belirli kişilerin okuduğu kitaplar, belirli kişilerin seyrettiği filimler değil, herkesin okuyabileceği, seyredebileceği, izleyebileceği sanat eserleri söz konusudur artık. Böylece postmodern estetik durum, herkesin, sıradan insanların bile kendisine katılabileceği, hakkında konuşabileceği bir etkinlik durumuna gelir. Kuşkusuz bu estetik durum, ekonomik bir değer de taşır, en azından rakamcılar, kozmetikçiler, tekstilciler, hamburgerciler, dönerciler açısından.

3.1. Postmodern Mimari

Harvey, modernistlerin, mekânı toplumsal amaçlar için şekillendirilecek bir yer olarak gördüklerinden söz eder. Gerçekten de, İkinci Dünya savaşıdan yersiz yurtsuz olarak çıkan kişileri iskân etmek için yapılan sosyal konutlar, yeni bir mimari anlayışını doğurmuştur: Çok katlı, dar koridorlu, dar odalı, mümkün olduğu kadar fazla insanı alabilecek bir yapı tarzı, bir "barınma makinesi." 1960'larda, daha çok bir edebiyat ve sanat eleştirisi olarak belirginlik kazanan

³⁷⁸Jean Baudrillard, *Könlüğün Şeffaflığı*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004, s. 22.

postmodernizm, bir mimari tarz olarak, 1970'lerde, temel maddesi beton, demir ve cam olan bu modernist ve işlevci yapıların yıkımı ile kendini hissettirmiştir. "Modern hareketin can çekişmesini tarihe kaydederek popülerleştirenlerden en tanınmış ve postmodern bir mimarının sözcülerinden olan Charles Jenks, modern mimarının sembolik ölüm anını 15 Temmuz 1972'de öğleden sonra 3:32 olarak tespit ediyor. Bu tarih ve dakikada St. Luis'in Pritt-İgoe Binasının (Misoru Yamaski tarafından 1950'lerde inşa edilmişti) kalın di-
limler şeklindeki birkaç bloğu dinamitlendi ve binanın çöküşü akşam haberlerinde dramatik bir tarzda gösterildi. Le Corbusier'in 1920'lerin tipik teknolojik zindeliği içinde modern hayat makinesi yaşanmaz hale gelmişti, modernist tecrübe eskimiş görünüyordu."³⁷⁹ Camın, betonun, süssüz ve işlevsel bileşkesinden oluşan modern mimari, yerel tarzları, kültürel farkları yansıtmaz. Toplu konut, toplu yaşam alanları, sosyal konutlar, gökdelenler, modernizmin simetrik, statik, işlevci, verimlilik esasına dayalı mimari anlayışını yansıtır. Postmodern mimari ise geleneksel mimari form, bölgesel ve kültürel mimari biçimlere açıktır, çevresel doku ile uyum içinde olmaya özen gösterir. Charles Jencks tarafından ortaya atılan "çift kodlama" (*double coding*) modern tekniklerle geleneksel mimari tarzın sentezini ifade eder. Modernizmle terk edilen bezemele-
re, tekniklere yeniden dönülür, tarihsel figür ve biçimler kullanılır. Sözelimi Robert Venturi, mermerin, sütunların, Roma mimarisinden alınan süs, motif ve şekillerin kullanıldığı bazı binalara imza atar. Yeni form denemeleri, simgesel biçim arayışları da postmodern mimarının özellikleri arasındadır.

Jenks, "Postmodern Mimari ve Zaman Füzyonu" adlı makalesinde, postmodern mimariyi dört dönemde inceler.³⁸⁰ 1960-1970 arası dö-

³⁷⁹Andreas Huyssen, "Postmodernin Haritasını Yapmak", *Modernite Versus Postmodernite*'de, s. 207-235. çeviri ve derleme: Mehmet Küçük, Vadi Yayınları, Ankara, 2000, s. 213.

³⁸⁰Charles Jencks, "Post-modern Architecture and Time Fusion", in *International Post-modernism Theory and Practice*, ed. Hans Bertens, Douwe Fokkema, pp.123-128. John Benjamins Publishing Company. Amsterdam – Philadelphia, 1997: 123-126.

nemde, tarihsel şehrin yok edilmesine bir tepki söz konusudur. Bu dönemde Jane Jacobs, yayınladığı *Büyük Amerikan Kentlerinin Ölümü ve Yaşamı* (*The Death and Life of Great American Cities*) adlı kitabında modernist kent anlayışına karşı bir eleştiri ortaya koyar. Buna göre kent, yalnız “yalınlığın” ya da “düzene sokulmamış karmaşıklık” istatistiği sorunu olmayıp daha çok “organize bir karmaşıklık” sorunudur. Bu aşamanın ikinci adımını Robert Venturi’nin *Mimaride Karmaşıklık ve Çelişki* (*Complexity and Contradiction in Architecture*) adlı eseri oluşturur. Venturi, bu eserinde, tarihsel bilincin mimariye sağlayabileceği katkıları araştırır. Bu katkı çeşitli mimari sorunların çözülmesinde ortaya çıkar. Postmodern mimarinin gelişim aşamalarından ikincisi, 1972-1978 arasında ortaya çıkan pluralist dönemdir. “Dil oyunları”nın denendiği bu dönemde, postmodernizmin ilk önemli eserleri ortaya çıkar. Üsluplar birleşik bir bütünlük değil, diğerleriyle bir karşıtlık ve gerilim oluştururlar. 1978-1985 arasındaki üçüncü dönemde ise postmodern mimarinin kamusal, umumi, mesleki binaları (otel, sinema, müze gibi) ortaya çıkar. Dördüncü aşama ise 1985’ten günümüze kadar gelen aşamadır. Bu aşamada önceki devasa beton bloklara bir tepki olarak küçük yapı ve mimari biçimleri denenir. Harvey, yukarıda alıntılarladığımız yazısının devamında, postmodern mekân algısını, Kant’ın “amacı kendi içinde olma” (*auto telos*) diye özetleyebileceğimiz estetik tavrını çağrıştıracak tarzda, “güzelliğin kendi içinde bir amaç olarak elde edilmesi dışında hiçbir çıkar gözetmeyen”, “toplumsal amaçlarla zorunlu hiçbir bağı olmayan estetik ilke ve hedeflere göre belirlenen”, sonuçta “bağımsız ve özerk” bir şey olarak belirler.³⁸¹ Bu da modernist işlevciliğin karşısında yer alan bir tutumdur.

3.2. Postmodern Resim

Edward Munch’un *Çılgılık* adlı tablosu, modernizm ve postmodernizm arasındaki sınır olarak görülebilir. *Çılgılık*’ta ortaya çıkan,

³⁸¹David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Blackwell Publishing, Cambridge – Oxford, 2000, s. 66.

modernizme verilen tepkidir. Onda, *modernizmin* ilerleme, rasyonalite, gelişim, evrim, bilimsellik, insanın saygınlığı fikrinin gerçek olmadığı, aksine insanın bir gerilim, dehşet ve korku çukuruna yuvarlandığı duygusu öne çıkar. Görülen, hümanist değerler değil, apaçık bir cinnet halidir. Sınırın postmodern tarafında, bu cinnetten sonra akıl, mantık ve gerçeklik değerini kaybeder, ortaya çıkan absürdite etrafında bir reklâm ve pazar kültürü oluşur. Estetik değerdeki belirsizlik, değer yitişi aynı zamanda hakikat anlayışıyla paraleldir. Bu hakikat kuramıyla ortak anlamın yitirildiği, sınırların sikleştiği ortadadır.

Postmodern resim alanında öne çıkmış isimlerden söz edebiliriz: Paul Klee, Andy Warhol ve Robert Rauschenberg. Warhol'un eserleri neredeyse tümüyle gündelik tüketim maddelerine, (sanki) onların afişlenmesi çalışmalarına, popüler figür ve yüzlere ayrılmıştır. Rauschenberg'de de tanınmış figürlere, çalışmalara, konulara, olaylara ve simalara göndermeler vardır. Klasik eserlerden devşirilen figür ve fragmanlar, yeni bir kompozisyon içinde bir araya getirilerek yeniden üretilir. Tablodaki gerçeklik, düzenli ve sahici bir bütünlük sunmaz. Yapay, kurmaca ve tuhaf bir görünüm söz konusudur. Bu tutum, giderek sanatsal tavırdan uzaklaşarak, üretilmiş değerleri, öne çıkmış yapıtları, tüketim nesnelerini, popüler simaları (sinemadan, müzik ve siyaset alanından olabilir) ironik ve parodik bir tarzda, pastiş, montaj ve kolaj tekniğini de kullanarak yeniden üretmeyi hedefler. Bu bir "ciddiyetten arındırma", "gülünç hâle getirme", "saygınlığını kırma" girişimidir aynı zamanda. Örnek olarak Warhol'un *Elmas Tozlu Ayakkabılar* adlı çalışmasını gösterebiliriz. Bu çalışma muhtemelen Van Gogh'un bir köylü kadının ayakkabılarını konu edindiği *Ayakkabılı Natürmort* isimli çalışmasına atıfta bulunan parodik, ironik bir pastiş, bir simülakrdır. Warhol'un ayakkabılarında, varoluş ortaya çıkmaz. Ortada bir yaşamamışlık, bir yaşanmamışlık vardır. Bu bir boşluk ve anlamsızlık duygusu yaratır alımlayıcıda. Van Gogh'un tablosunda, ayakkabılardaki (Heidegger'in de dikkat çektiği) varoluşsal anlam, eskiyen ve yıpranan yüzeyde kendini sergileyen varoluşsal tecrübe, bir köylü

kadınının tüm yaşamını baştan sona özetler gibidir. Van Gogh'un konu ettiği ayakkabılardaki anlam Warhol'un çalışmasında tüm anlamını yitirir. Postmodernizm tarafından ortaya konulan modern sanatın eleştirisinde modern sanatın ciddiyetinin sarsılarak zayıflatılması söz konusudur. Bu, Marcel Duchamp'ın bıyıklı ve sakallı Monna Lisa tablosunda da görülebilir. *Ayakkabılı Natürmort*'ta görülen köylü kadının ayakkabılarındaki varoluşsal doku, *Elmas Tozlu Ayakkabılar*'da neredeyse çağdaş dünyanın ticari değer taşıyan bir reklâm afişine dönüşür. Jameson, iki ayakkabı arasında şöyle bir ayrım yapar: Andy Warhol'ün *Elmas Tozlu Papuçlar*'ının Van Gogh'un ayakkabılarının dolaysızlığıyla bize seslendiği açık: hatta bana öyle geliyor ki aslında bize hiç seslenmiyorlar."³⁸² Bir ütünün, makasın, herhangi bir sıradan objenin sanat eseri olarak algılanması, hele hele reklâmların ısrarlı vurgusu dadaist ve sürrealist sanatçılara iyi bir malzeme oluşturmuştur. Warhol'ün, *Çorba Konserve-si* adlı eserinde sıradan ticari nesneleri sanat eseri gibi sergileyen tavrı, modern sanatın "yüce", "soylu", "güzel", "simetrik" gibi değerlerine karşı bir eleştiri olarak görülebilir. Sanat eserinin ticari bir reklâm afişi tarzında şekillendiği, sergilendiği bu postmodernist tutumda sanatsal güzelliğe yönelik üretici bir duyarlılıktan çok satışa, sürüme, pazarlamaya dönük bir bakış öne çıkar. Öyle ki kimi durumda, modası geçmiş, sezonunu tamamlamış ürünleri ucuz fiyata elinden çıkarmaya çalışan bir işportacı tezgâhının karşısındaymış gibi hissederiz kendimizi. Bu bir market ve ticaret kültürüdür. Hiçbir şeyin hatırı ve hatırası yoktur. İçimizde şu duygu vardır: "Bu da bir modadır, bu da eskiyecektir, sonuçta bu da geçecektir." Sanatsal değer geri plandadır. Sanatsal değer de sanatla birlikte metadır. Jameson'un dediği gibi, "Warhol'ün çalışmaları tümüyle metalaştırma üzerinde odaklanmış" gibi görünür.³⁸³

³⁸²Fredric Jameson, "Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı", çev. Deniz Erksan, *Postmodernizm*'de, derleyen: Nemci Zeka, s. 59-116, Kıyı Yayınları, İstanbul, 1994, s. 67.

³⁸³Fredric Jameson, *a.g.e.*, s. 69.

3.3. Postmodern Edebiyat

Modern edebiyatın rasyonel, simetrik, açıklık, anlaşılabilirlik yönü bilinçaltını unutturmuştur. Postmodern estetik, sürrealizmin başlattığı bilinçaltı yolculuğunu sürdürür. Bu da düşsel renklerin, seslerin, tutkuların, korkuların, arzuların, rüyaların, iç içe geçtiği bir sanatsal form ortaya koyar. Dolayısıyla postmodern sanata “bu neden böyle” diye sormayız, zira onda bu soruya verecek bir cevap yoktur. Ama aynı soruyu modern sanata sorabiliriz. Çünkü modern estetikte bu sorunun cevabı vardır. Bir fotoğraf titizliği içinde net, anlamlı ve anlaşılabilir bir dünya tasarımı sunan modern sanat, eserin (metnin, tablonun, kompozisyonun, filmin, müzik eserinin) içinde her nesnenin bir yeri vardır. Fakat postmodern estetikte böyle değildir. Orada parçayı tanımlayacak ve anlamlandıracak bütünlük duygusu yoktur, ya da zayıftır. Neden-sonuç ilişkisi ikincil plandadır. Fragmanlar, iç içe geçer, üst üste yığılır. Alımlayıcı açısından eseri anlamlı kılan daha çok kendisindeki ruh halidir. Böylece okuyucu da tıpkı yazar gibi eserin dünyasına katılır. Zira yazar okuyucuya alanı, tanımı ve sınırı belirli olan bir durumdan, “belirli” bir anlamdan söz etmez. Olay örgüsü, nedensellik bağı içinde bir silsile ve mantıksal örgü izlemez. Yapıt, anlam sınırları belirlenmiş bir evren sunmaz. Her zaman kendi anlam ufku muza, kendi yorum ve kurgu muza ulaşabileceğimiz yolu gösterir. Bunun bir nedeni de postmodernist yapıtın niteliğidir. Postmodern edebiyat ürünü, pek çok metne ve türe göndermede bulunarak, onlarla ilişki içinde ortaya çıkar. Metinlerarasılık kavramı, farklı metinlerin ve türlerin bir araya gelerek yeni bir metin oluşturmaya imkân tanır. Pastij, kolaj ve montaj tekniği, edebiyatta metinlerarasılık kavramıyla meşrulaşır. Buna göre bir metin, farklı metinlerin bileşkesidir. Metinlerin birbirlerinden bağımsız olmaları mümkün değildir. Metinlerarasılık, metinler arasındaki ilişki ve etkileşimi ifade eder, ama aynı zamanda metnin oluşumunda okuyucunun aktif katkısına da ifade eder. Böylece, (nere-deyse) yazar ölür ve yerine okuyucu geçer. Artık sanat eseri okuyucunun kendi anlamını türetebilmesinin bir bahanesi, bir vesilesidir. Asıl olan kişinin ona kendisini ekleyebilmesi, yansıtabilmesi ve katabilmesidir. Anlam okuyucunun, izleyicinin (alımlayıcının) algıladığı, kendisini metne kattığı gibidir. Zira metin onun zihninde hala

diğer metinlerle iç içe geçmeye ve yeni metinler oluşturmaya devam eder. Postmodernizmin edebiyattaki örnekleri, hatta postmodern düşünceyi esinleyenler arasında Borges gösterilir.³⁸⁴ Marquez, Umberto Eco, Italo Calvino, Salman Rüşdi, Oğuz Atay, Orhan Pamuk bu tarz ürünler veren yazarlar arasındadır. Türk edebiyatında postmodernist algının, özellikle seksenli yıllardan sonra ortaya çıkmaya başladığı söylenebilir. Bu algı, yeni kuşak edebiyatçılarında baskın bir karakter gösterir.

Edebiyat alanında postmodern algının cisimleştiği türlerden ikisi absürt tiyatro ve yeni romandır. Bunlar, yaşanan şiddet, terör ve küresel savaşlar karşısındaki yılgınlığın ifadesi olarak görülebilir. Sanki “yok gibi” var olan insanlar, modern yaşamın ortaya çıkardığı bilim, rasyonalite, seçkincilik, insanın saygınlığı gibi etik, estetik ve bilimsel değerler karşısındaki hiçleşmişliğin bilinci olarak dışa yansır. Yaşam ve ölüm, varlık ve hiçlik arasındaki çizgilerin silikleştiği bu varlık alanında, insanı, gerçekten var olduğuna, önemli ve vazgeçilmez olduğuna, dahası (Kant’ın ifadesiyle söylersek) “kendi içinde bir amaç olduğuna” ne ikna edebilecektir? İnsanlığın gelişmesi ve ilerlemesi projesi, aklın oluşturduğu aydınlık yok olunca, iki savaş ile kararınca, insan, yalnız modernizmin söylemlerine karşı değil, kendine ve Tanrı’ya karşı duymuş olduğu güveni de yitirmiştir. Yeni roman ve absürt tiyatro bu bulanık duyguların esinini bol bol taşır. Beckett, Ionesco, Genet’in belli başlı temalarında, yaşamın saçmalığı, akıl dışılığı, nedensizliği, anlamsızlığı duygusu yoğun bir şekilde ortaya çıkar. Bilinemeyen, açıklanamayan, yalnızlık ve iletişimsizlik, yüce ve soylu duygulardan uzaklaşma, küçülme, değersizleşme de böyledir.

3.4. Postmodernizm ve Sinema

Sinema, postmodernist sanat ve kültür anlayışının somutlaştığı alanların başında gelir. Bunun nedeni, ontolojik olarak görüntüye gereksinim duymasıdır. Postmodernizm bir öz ortaya koyma iddiasında olmadığı için kendisini daha çok görüntü vasıtasıyla ortaya koyar. Re-

³⁸⁴Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, s.13.

sim, mimari, sinema, gerçekliğin ne olduğunu sorgulamayan bu görüntüsel olguyu yansıtır. Yalnız sinema filmlerinin değil, televizyon dizilerinin de çoğalması, bunların istendiğinde elektronik ortamda üretilip seyredilebilmesi, postmodernist etik, estetik değerlerin yaygınlaşmasını sağladığı kadar, bu kültürün görsel alandaki ifadesine de imkân tanır. Lynch'in *Mavi Kadife*, Coppola'nın *Siyam Balığı* gibi filmleri, postmodernist algıyı yansıtan örneklerdir. Fatih Akın'ın, tatminsizlik, anlamsızlık, hatırlayış, yalnızlık, etnisite, kültürel farklılaşma, erotizm gibi temaları öne çıkaran *Duvara Karşı* filmi de yerli örnekler arasında görülebilir. Kartal Tibet'in *Dünyayı Kurtaran Adamın Oğlu*, yapay ve fantastik yapısı, geçmişteki bir örneğe (*Dünyayı Kurtaran Adam*) yaptığı gönderme ile postmodernist öğeler taşır. "Geçmiş duyulan tutucu özlem, geçmiş ve şimdi arasındaki sınırların silinmesiyle oluşan birleşme, gerçek ve onun yeniden sunumlarıyla ilgilenme, açık bir pornografi, cinsellik ve arzunun metalaşması, tüketim kültürü, yabancılaşmayla, öfkeyle ve başkalarından kopuşla biçimlenen yoğun coşkusal yaşantılar" yalnızca edebiyatta değil, sinemada da ortaya çıkan postmodernist algının nitelikleri arasındadır.³⁸⁵ Postmodernist sinema, ileri modernizme karşı popülist bir tepki ortaya koyar. Belgesel tarzla sunumun/temsilin yapıbozumu (*deconstruction*), anlatı tarzıyla da bir kültür aktarımı söz konusu olur.³⁸⁶

3.5. Postmodern Müzik

Benzer deneyimler, müzik alanında da yaşanmıştır. Postmodern müziğin öncülerinden John Cage'in deneyimi bunun örneğidir. Cage, müzik aletlerinin kullanımındaki ölçü tanımaz tutumuyla müzikteki değişimin öncülüğünü yapar. Elektronik müzik aletlerinin yanında, farklı objelerden çıkan sesleri de müziğe katar, "abartılmış çirkin sessizliklere değer verir."³⁸⁷ Çalışmalarında "sesleri bir araya

³⁸⁵S. Büyükdüvenci, – R. Öztürk. *Postmodernizm ve Sinema*, Ark Yayınları, Ankara, 1997, s. 22.

³⁸⁶J. Peterson, "Postmodernism and Cinema", in *International Postmodernism Theory and Practice*, ed. Hans Bertenso, Douwe Fokkema, pp. 141-149, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam – Philadelphia, 1997, s. 141-148.

³⁸⁷Steven Best - Dougals Kellner, a.g.e., 191.

getirmenin yeni biçimlerini bulmaya çalıştığını” söyler. Bunlar arasında gerilim, akortsuzluk, müzik aletlerinin gıcırtiları, sez düzensizlikleri yanında “müzikal sayılmayan aletlerle müzik yapmak” da vardır. Sözelimi, “Konserve kutusundan radyolara, otomobil frenlerinden mutfak kapılarına her şeyden orkestralar oluşturur.” Kendi müziğini tanımlayabilecek kavramsal yapıyı şu şekilde özetler: “Metot, yapı, disiplin, notasyon, belirsizlik, özünü anlama, adanma, koşullar.”³⁸⁸ Bu kavramsal yapı bir grup profesyonel müzisyene verdiği dersler sayesinde ortaya çıkmıştır.

Değerlendirme

Yazının sonuna gelirken başta sormamız gereken şu soruyu (gecikmeli olarak) sorabiliriz: Postmodernizm nedir? Öncelikle şunu söylemek gerekir: Postmodern ruh hali, parçalı bir ruh halidir, tekliliği ve bütünlüğü olan bir ruh hali değil. Yamalı bohça gibi pek çok rengi, görüşü ve esini kendi içinde taşır. Bu onun eklektik bir yapıda olmasının gereğidir. Sistematik, tutarlı bir postmodern öğretilerden söz etmek, postmodernizmi yok etmek olacaktır. Dolayısıyla postmodernizm, “postmodernizm nedir” sorusunu cevaplamak için gerekli olan sistematik özden yoksundur. Bunun böyle olması da gerekir. Zira kendi içinde sistematik, tutarlı bir bütünlük gösterecek bir postmodernist öğreti, modernizmle değil, daha çok kendisiyle çelişecektir. Bu akım içinde görüşler, felsefeler, üsluplar, tarzlar iç içe geçmiştir. Postyapısalcılık, yapıbozum, metinlerarasılık, sürrealizm, dadaizm, pop-art, postmodernizmde harmanlanır. Mimari, sinema, edebiyat, resim gibi sanat dallarıyla bizzat bilginin algılanış biçiminde farklı tarz ve yaklaşımlar ortaya çıkar. Biri nerede biter, diğeri nerede başlar, bu soruların kesin cevapları yoktur. Asıl olan sanatsal ve düşünsel gerçeğin önümüze bir zenginlik, renk ve anlam cümbüşü içinde çıkmasıdır. Kendisini tanımlayacak bir özden yoksun olması, post-

³⁸⁸ John Cage, “John Cage İle Söyleşi”, söyleşiyi yapan: W. Duckworth, çev. Evren Çelik, *Toplumbilim Müzik Özel sayısı*, Yıl: 1999, sayı: 9, s. 103-114, s. 124.

modernizmi tanımlayabilecek en güçlü kavram olarak modernizmi öne çıkarır. Bu da onun bir tez değil antitez, bir felsefe olmaktan çok bir felsefenin radikal eleştirisi olduğunu gösterir. Bu açıdan bakıldığında tüm üretiminin merkezini, temel çıkış noktasını, modernizmin eleştirisi ve analizi oluşturur. Bu durum karşısında şu söylenebilir: Postmodernizm, modernizmden tümüyle bir kopuş değildir. Aksine, modernizmin kavram ve değerlerini, eleştirel anlamında da olsa. güçlü bir şekilde kullanır ve modernizmin kavramsal yapısı üzerinde gezinir. Öyle ki bu ikisi arasındaki devamlılık noktalarının kesintilerden daha fazla olduğu bile söylenebilir. Onlar çoğu kez iç içe geçmiş halde bulunurlar. Bu nedenle bir sanat eserinde saf modernist, bir başkasında saf postmodernist tarzı gözlemlemek mümkün değildir. Bu iç içelik zamansal açıdan da söz konusudur. Çünkü modern tarz bitip postmodern tarz başlamamıştır. Bir yanda postmodernizm, öbür yanda modernizm gelişimini sürdürmektedir. “Postmodernizm sözcüğü, tam olarak modern dir, “modernizmin bir parçası”dır.³⁸⁹ Paz da, “Post-modern adlandırması, modernizmi onaylayanın ve çok modern olduğumuzu beyan etmenin bir yoludur” der.³⁹⁰

Burada, “postmodernizm nedir?” sorusu yerine, postmodernizmin doğasına uygun düşecek bir başka soruyu sorabiliriz: *Postmodernizmle ne olmaktadır?* Bu soruyu Batı felsefe tarihinde yapacağımız bir yolculukla cevaplayabiliriz: Bu cevapta M.Ö. 550’li yıllarda mitolojiden kopuş, varlığı rasyonel, gerçekçi, ikna edici bir tarzda yine varlıkla, var olanla açıklamaya çalışan Batı felsefesi ve bu felsefe içinden türeyen Batı uygarlığının kendi kendini türetiş biçimi vardır. Bu türetiş biçimi en açık şekliyle Platon’un diyaloglarında görülebilir: Diyalog, bir savla başlar, sonra bu savı çürütmeye çalışan karşıt savlar ortaya çıkar. Bir sav, başka bir savla güçlenir, bir konum kazanır, bir çevreye kavuşur. Bu durum onu zenginleştirir, yalın bir figür olmaktan çıkararak bir bağlam içine yer-

³⁸⁹A. Jacklén, “Science and Religion: Getting Ready for Future.” *Zygon*, Year: 2003. Vol. 38. Nö: 2, s. 220.

³⁹⁰Octavio Paz, “Şiir ve Modernite”, çev. Nilgün Tütal. ed. Mehmet Küçük, *Modernite Versus Postmodernite*’de, s. 184-203, Vadi Yayınları, Ankara. 2000, s. 201.

leştirir. Savdan, karşı savdan, sentezden geçerek ilerleyen düşünce, sorunu ortadan kaldırmaz, son sözü yine de söylemez. Bu da, yeni denemelere kapının hep açık olduğu anlamına gelir. Buna göre tez, kendini mutlaklaştırmaz, erişilmez ve dokunulmaz kılma çabası göstermez, bunu aklından bile geçirmez. Aksine daha ortaya çıkarırken, kendine yönelebilecek tüm eleştirileri, kendi karşısına çıkacak tüm savları öngörür, bunu normal karşılar ve hoşgörülü davranır. Karşı savı, hiçbir zaman kendisine karşı yöneltilmiş bir hakaret, aşağılama, varlığını ortadan kaldırma girişimi olarak görmez. Eleştirilmemeyi, kendi varlığından kendi karşıtını türetememeyi, kendi karşısında çok sayıda karşıt savın çıkmamasını, kendi verimsizliğine ve zayıflığına yorar. Güçlü bir savla ortaya çıkan bir felsefe, kendi özünden verimli bir düşünce geleneği üretir. Bir felsefenin gücünü ve derinliğini ölçebilecek en önemli ölçüt, etki halkasının genişliği ve zenginliğidir. Batı uygarlığının dışındaki kimi uygarlıklarda, fikir hareketlerini kutsallaştırma eğilimi de görülür. Bir sav ortaya çıktığında, eğer etki gücü fazlaysa, etrafında kendisini dokunulmaz, eleştirilmez kılacak bir tutum ortaya çıkar. Bu da düşünceyi, eleştiriye kapalı bir inanç bilgisi haline getirir. Kendisine inanılan bir bilgi, hiçbir şekilde eleştirilmez, dokunulmaz, el sürülmez bir nitelik kazanır. Bu, damladığı yerde donan su tanecikleri gibidir. Damlalar bir araya gelerek küçük akıntılar oluşturmaz, küçük damarlardan ırmaklara, ırmaklardan nehirlerle dönüşmez. Batı uygarlığında bir düşünce, kendi içinden kendi karşıtını çıkarırken, farklı medeniyetlerde bu bir “tabi olma”ya, tez ve antitez arasında bir “taraf tutma”ya dönüşür. Eleştirmek, geliştirmek değil, yalnızca tabi olmak ve itaat etmek söz konusudur. Oysa felsefi bir düşünce hiçbir zaman kendisine inanılmasını, tabi olunmasını istemez. Bunu kendi varlığı açısından kaçınılması gereken bir tehlike olarak görür. Batı felsefesinin evrimine baktığımızda bu eleştirel tavrın apaçık bir şekilde zaman içinde ortaya çıktığını görürüz. Bu anlamda Batı felsefesi tarihi, yapılan felsefeleri olduğu gibi kabul etme, onlara inançla bağlanma olmayıp onlarla eleştirel bir diyaloga girme sürecidir. Bu eleştirel tavır aynı zamanda felsefenin kendi kendini üretme biçimini de aydınlatır.

Antony Giddens, *Modernitenin Sonuçları* (*The Consequences of Modernity*) isimli kitabında, modernizmin, Batılı bir proje olduğundan söz eder.³⁹¹ Habermas'a göre bu proje henüz tamamlanmamıştır.³⁹² Gerçekte postmodernizm, Batı uygarlığının, kendi kendini üretme biçiminin çok sayıdaki evrelerinden yalnızca biridir, ama hiçbir zaman nihai evresi, son durağı değildir. Bu evrelerle Batı uygarlığı kendi üzerine düşünme, konuşma, kendi kendisini eleştirme, bu şekilde kendi kendisini üretme fırsatı bulur. Bu homojen, düz ve ahenkli bir tarzda olmaz. Hep kendi karşıtını kendi içinden çıkararak, tezden antiteze, antitezden senteze ulaşarak ve bunu kendi dinamiği içinde sürekli yineleyerek geçmişten geleceğe doğru uzanıp gider. Bu açıdan onun bir eleştiri uygarlığı olduğu da söylenebilir. Onca karşıtlığa, çelişkiye ve farklılaşmaya karşın, kendi mantığı içinde tutarlı bir süreçtir. Zira bu karşıt evrelerden geçerek bir bütünlük içinde sürüp gitmek, onun doğasında vardır. Bu açıdan bakıldığında postmodernizmi, Batı düşünce-sinin bir "kopuş"u olarak değil, çok sayıdaki evrelerinden yalnızca biri olarak görmek gerekir. Bu üretim biçiminin sayısız kontürleri vardır, daha da olacaktır. Hep bir yol üzerinde, hep bir yolda olan Batı uygarlığı, modernizmle bir durağa, postmodernizmle bir başka durağa gelmiştir. Ama yol bitmemiştir. Bu nedenle, bu evrimin tanıkları olan bizler, onlara bağlanılacak, taraf tutulacak durumlar olarak bakarsak, postmodernizm adlandırmasının özünü kaçıırız. Onları benimsemek yerine kendi cevabımızı üretebilmenin vesilesi kılabilirsek, felsefenin ve düşüncenin özüne uygun hareket etmiş oluruz. Önemli olan adlandırmadır ve bu, bilincin zaman üzerindeki egemenliğidir.

2. Hermeneutik ve Postmodernizm

Giriş

Postmodernizm ve hermeneutik konusunu işleyen bir makale ister istemez bir karşılaştırma, bir kıyaslama, aralarındaki ilişkiyi bu-

³⁹¹ Antony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge, 1990, s. 174.

³⁹² Jürgen Habermas, *a.g.e.*, s. 31.

lup ortaya çıkarma çabası güdecektir. Bu bağlamda sorulması gereken soruları şu şekilde sıralayabiliriz: Postmodernizmle hermeneutik arasındaki ilişkinin doğası nedir? Hangi konularda çakışır ve çelişirler? Postmodernizmin “anlama” ve “yorum” konusuna yaklaşımı nedir? Hermeneutiğin postmodernizmle ortak temaları var mıdır? Postmodernizmin metin ve anlam kavramına bakışı nedir? Metin karşısında öznenin durumu nasıldır? Öznenin ürettiği öznel anlamın geçerliliği sorgulanabilir mi? Öznelerarasılık, nasıl bir anlamayı gerekli kılar, nesnel anlamayı mı yoksa öznel anlamayı mı? Hermeneutiğin postmodernist temalara yaklaşımı nasıldır? Sözgelimi modernizmin bilimselciliği karşısındaki tutumu nedir? Aydınlanmanın evrensellik, nesnellik ideali karşısındaki tutumu nasıldır?

Bu sorulara geçmeden postmodernizm ve hermeneutiğin doğasına yönelik bazı sorular sormak gerekir: Bunların her ikisi de bir düşünce ve felsefe akımı mıdır, yoksa bir yöntem midir? Öncelikle şunu söyleyebiliriz: Hermeneutiğin çağdaş düşüncede bir akım gibi algılandığı ve ortaya çıktığı noktalar olsa da, aslında bir akım olmanın ötesine geçen özelliklere sahiptir. Zira o, antik Yunan mitolojisi ve felsefesinden bu yana bir geleneğe, bir anlama ve işleve sahiptir. Anlama ve yorumlama sanatı olarak “anlamı anlaşılır hale getirme”nin kurallarını ifade eder. Öncelikle, metni anlaşılır hale getirmenin kurallarını araştıran bir sanat, bir disiplin; daha sonra yöntembilimsel bir içerikle ortaya çıkar ve Vico’nun yolunu açtığı insanî-tarihsel dünyayı anlamanın metodolojisi haline gelir. Daha sonra çağdaş eğilimlerle metodoloji olma özelliğini yitirerek bir düşünce akımı olma hüviyetini kazanır. Bu da Heidegger, Gadamer, Bultmann, Ricoeur ve Derrida gibi düşünürlerle olur daha çok. Hermeneutik, günümüze doğru geldikçe, Dilthey ve Emilio Betti’nin yöntembilimsel hermeneutiğinden uzaklaşır, giderek bir düşünce ve felsefe akımı olma niteliğini kazanır.

Postmodernizmin gerek yöntembilimsel hermeneutik, gerekse felsefi hermeneutikle kader birliği ettiği noktalar, üzerinde birleştiği ortak temalar vardır. Bu ortak alanın filozofları Heidegger, Gadamer, Derrida ve Ricoeur gibi filozoflar, hem hermeneutiğin, hem de post-

modern algının taşıyıcılığını yaparlar. Hermeneutikle Postmodernizmin çağdaş düşüncedeki yükseliş trendi her ne kadar eş zamanlı olsa da, hermeneutiğin, postmodernizmin temalarını geliştirdiği, bu temaların oluşumuna kaynaklık ettiği de söylenebilir. Dilthey, Husserl, Heidegger, Gadamer, Habermas çizgisinde gelişen hermeneutik sürecin ve birikimin, postmodernizmin doğuşuna zemin hazırladığı, bu doğuşa doğrudan katkı sağladığı bir gerçektir. Zira postmodernizm içinde öne çıkan filozoflardan birçoğu ya sözü geçen hermeneutik gelenekten geldiği ya da onunla ilişki içinde oldu görülür. Postmodernist filozofların hermeneutikle olan kan bağı yalnız hermeneutik gelenekten beslenmiş olmalarında değildir, hermeneutiğin kendisi de bizzat yer yer, özellikle de modern bilim ve akıl eleştirisi bağlamında postmodernist algıyı önceleyerek postmodernizme zemin hazırlar. Bu açıdan bakıldığında her hermeneutikçi filozofun kısmen de olsa postmodernist, her postmodernist düşünürün de aynı şekilde hermeneutik bir algıya sahip olduğu söylenebilir.

Çağdaş düşüncedeki yükseliş trendleri arasında paralellik olsa da, postmodernizmle hermeneutik zamansal açıdan tam olarak örtüşen akımlar, anlayışlar değildir. Hermeneutik, mitolojiye değin uzanan bir geçmişe sahiptir, postmodernizm ise özellikle yirminci yüzyılın son çeyreğine doğru ivme kazanmış, önemli eserlerini bu dönemde vermiştir. Postmodernizmin hermeneutikle olan kader birliği, zamansal açıdan böyle bir durum gösterir. Tematik açıdan da benzerlikleri vardır. Örneğin bilim sorunu, metodoloji sorunu, anlam sorunu, anlama sorunu, nesnellik ve öznellik sorunu gibi: bu sorunlar bu iki yaklaşımın arasındaki kesişme noktasıdır.

1. Bilim ve Akıl Eleştirisi

Hermeneutik ve postmodernizm, bir bilim eleştirisini, gerek yöntembilimsel, gerekse bilginin değerleri ve kullanılış biçimi açısından içlerinde taşırlar. Çağdaş hermeneutik varlığını önemli ölçüde bu bilim eleştirisine borçludur. Bu eleştirinin kökeni Dilthey'a, hatta Vico'ya kadar geri gider, özellikle yöntembilimsel bağlamda

ortaya çıkar ve modern bilime karşı bir itirazı dile getirir. Bu itiraz noktası çağdaş hermeneutiğin ve postmodernizmin kökeninde birleştikleri, bağlı oldukları bir noktaya işaret eder. Foucault, Lyotard ve Derrida gibi filozoflar da bilginin anlamını yeniden sorgularlar. Foucault, insan bilimlerinin özsel istikrarsızlığına dikkat çekmekte, bu istikrarsızlığı bir sorun olarak ele almaktadır.³⁹³ Lyotard, ünlü eseri *Postmodern Durum*'un konumunu "gelişmiş toplumlarda bilginin durumu" olarak tespit eder ve "postmodern bilim" kavramını kullanır.³⁹⁴ Bilgiyi ve bilimi tanımlayan ölçütlerin, postmodern olarak nitelendirilen toplum ve koşullarda uğradığı dönüşüm, kazandığı yeni anlam ve nitelikleri söz konusu edilir. Bu anlamda, bilim ve bilimsellik de, kendi başına bir "büyük anlatı" niteliğine bürünerek giderek kendi anlamını aşan içerimler kazanır. Gerçekten de, modern bilim, yalnız bir bilim olmakla kalmamış, bir yaşama biçimini, bir dünya görüşünü, giderek bir "ideolojiyi" ifade eder hale gelmiştir. Bu anlatı içinde, "nesnenin bilgisi"nden, "doğanın bilgisi"nden daha fazlası vaat edilmiştir. Doğrudan deneyin ve gözlemin, matematiksel hesap ve istatistiğin içine girmeyen, sözel geleneği, ahlaksal değerler ve inançlar konularında da kendi çerçevesinde bir görüşün, bir anlayışın oluşmasına katkı sağlamıştır. Bilimin tüm boyutları içinde sorunsallaştırılması postmodern felsefenin temel özelliklerinden birini oluşturur. Öte yandan, sosyal bilimlerdeki, ilkçağdan bu yana süregelen varlık, yöntem ve nitelik problemi, özellikle son yüzyılda verimli bir tartışma alanı oluşturmuştur. Postmodernist düşünürlerin de eserlerine bu tartışmanın esinlerini taşıdıkları görülür.

1.1. Yöntem Sorunu

Francis Bacon'ın çığır açıcı çalışmasından sonra, Kepler, Galilei ve Newton örneğinde olduğu gibi, doğa bilimlerinde görülen

³⁹³Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. M. Ali Kılçbay, İmge Yayınevi, Ankara, 1994, s. 450.

³⁹⁴J.F. Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, Ankara, 2000, s. 11, 117.

büyük sıçrama, evrenin gizlerinin çözölebileceğine ve insanın doğayı anlayabileceğine yönelik inancı gittikçe pekiştirmişti. Bu gelişmeler, bilimselci yönetime karşı olan güveni artırmış ve doğa bilimsel metodolojinin yüceltilmesine neden olmuştu. Doğanın gizlerinin bir bir çözölmeye başlaması, onu ideal bir bilim modeli haline getirdiği gibi, belki de tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar, insanın kendi aklına güven duymasını da sağlamıştı. Bu pozitivist yaklaşım, bilimsel gelişmelerin motive ettiği bir güvenle, doğadaki gizlerin çözölebileceğine inanmaya başladı. Giderek, doğa bilimsel yöntemin, topluma uyarlanması halinde, doğa bilimsel alanda verdiği olumlu sonuçları insan dünyasında da vereceği yönünde bir anlayış belirmeye başladı. Bu anlayışın temsilcilerinden en önemlisi, önceki bölümlerde sözü edildiği üzere, Aguste Comte'tur. Comte, sosyolojiyi, pozitif bilimler kapsamında, fizik, kimya, biyoloji gibi bilimlerle aynı sistem içinde gösterdi. Bunu, "evrensel akıl" görüşünden, tarihte ve toplumda bulunduğunu varsaydığı "yasa" fikrinde hareketle yaptı. Eğer "evrensel akıl" diye insanî bir nitelikten söz edilecekse, o zaman tıpkı doğadaki yasaların doğanın her yerinde geçerli oluşu gibi, evrensel aklın yasaları ve işleyiş biçimi de insanın olduğu her yerde, insanın bütün işlerinde, eylemlerinde, eserlerinde ve tabii ki tarihte ortaya çıkacaktır. Bu akılsal yasalar çerçevesinde, tarihi ve toplumu, tıpkı doğanın yasalarını bildiğimiz gibi bilmek mümkün olacaktır. Doğa yasalarını anladığımızda, bu yasalar nasıl ki doğanın bütününde geçerliyse, tarihin ve toplumun yasaları bulunduğu da bu yasalar bütün toplumlarda, din, dil, kültür, tarih, gelenek farkı gözetilmeksizin geçerli olacaktır. Bu alanda elde edilen bir yasa, tüm toplumlar için geçerli olacak, dolayısıyla, bir toplumu incelemek, sonuçları genel geçer olduğu için, bütün toplumları incelemek anlamına gelecektir. Bir toplumu inceleyen ulaşılan sonuçlar diğerleri için de geçerli olacaktır. Comte şöyle der: "İnsan soyunun gelişiminde, bir taşın düşmesinde olduğu kadar, belirli yasaların olduğunu fiilen göstereceğim." İşte pozitivizmin bilimsel yöntemi ile tarihi ve toplumu inceleyecek olan sosyoloji, tarihte ve toplumda, yer çekimi yasası gibi mevcut olan

toplumsal ve tarihsel yasaları bulacak, böylece tarihi ve toplumu bilimsel olarak anlamının yolu da açılmış olacaktır.³⁹⁵

Doğa ve kültür bilimleri ayırımı, on dokuzuncu yüzyılın son yarısında ve yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde tartışılan en önemli felsefe sorunları arasında yer aldı. O günden bugüne değin de türevleri olan merkezi bir sorun olma niteliğini hep korudu. Burada sorun, bilimlerin doğa ve insan (tarih, kültür, toplum) olarak ikiye ayrılması değil, doğabilimsel yöntemin insanî alana da uygulanmak istenmesidir. Dilthey’i, insani alanı incelemek üzere doğabilimsel yöntemden farklı bir yöntem arayışına sevk eden tutum, kısmen sözü edilen bu pozitivist yaklaşım, kısmen de yüz yıllardan beri çözümlenemeyen insani-tarihsel dünyanın bilgisinin, bilimsel değer taşıyacak şekilde üretilmesi olmuştur. Dilthey, insanî alanı doğa bilimsel yöntemle incelemek isteyen bu pozitivist yaklaşımın karşısında olmuş, kendisinden önce, özellikle Vico ve Schleiermacher’in çalışmalarından da yararlanarak hermeneutiği insan bilimlerinin yöntemi olarak temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre, insanın kendi yaşantısında temelini bulan ve her çeşit doğa bilimsel açıklamadan “özü gereği ayrı olan” bir anlama vardır.³⁹⁶

Bacon’la birlikte başlayan doğa bilimsel yöntemin egemenliğine karşı, temelini Vico’da bulan, Schleiermacher ve Dilthey’da bilimsel ve felsefi bir içeriğe kavuşan bir tepki söz konusudur. Bu ilginin temel dayanağı şudur: Bilmek nedenleri bilmektir. İnsan bilgisi, iki kaynaktan türer: Tanrının yarattığı doğal varlık alanı ve insanın yaptığı, ürettiği tarihsel toplumsal dünya. İnsan kendi ürünü olan tarihsel toplumsal dünyanın bilgisini, Tanrı’nın yaratmış olduğu doğal dünyadan daha iyi bilebilir, çünkü onu kendisi üretmiştir.³⁹⁷ İnsanın tarihi ve kültürü anlaması, kendisini anlamasıdır, kendi varoluşunu

³⁹⁵Comte, A. *Pozitivizmin İlmihali*, çev. Peyami Erman, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1986, s. 140.

³⁹⁶Kamran Birand, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1960, s. 4.

³⁹⁷Giambattista Vico, *Yeni Bilim*, çev. Sema Önal, Doğubatı Yayınları, Ankara, 2007, s. 132. Ayrıca bkz. Karl Löwith. “Vico”, Doğan Özlem. *Tarih Felsefesi*’nde, s. 177-189, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1984, s. 181.

anlamasıdır. Bu ise doğayı anlamaktan daha kolay bir durumdur. Tin bilimlerinin bağımsız bir bilim olması gerektiği anlayışı, doğa ve insan sferinin özce birbirinden farklı olduğu gerçeğinden hareket eder. İnsan dünyası, “yaratıların”, “icatların”, “özgürlüklerin”, “kararların” ve “sorumlulukların” alanıdır. İnsan bu dünyada, kuralları, dili, yasaları paylaşarak yaşar. Bu dünya tasarıların, ümitlerin, beklentilerin, korkuların ve heyecanların dünyasıdır; inançların, hüznlerin, acıların ve yitimlerin dünyasıdır. Bu dünyayı anlamak hiçbir zaman doğayı anlamak gibi salt akılsal, mantıksal ve gözlemsel olmayacaktır. Düz bir mantıkla kavranması güç bir dünyadır söz konusu olan. Doğada gerçekleşen bir olayı nedenlerine inerek açıklayabiliriz. Ancak tinsel alanda, bu nedensellik zincirini kurmak o kadar kolay değildir. Bu dünyayı nedenlerine dayalı bir biçimde geri giderek açıklamamız söz konusu olamaz, onu daha çok amaçlarıyla, geleceğe yönelik beklentileriyle açıklayabiliriz.

Uzun yıllar özellikle kutsal metinlerin, ilave olarak da felsefe ve edebiyat metnlerinin yorumlanması için kullanılan hermeneutik, Schleiermacher’ın çabalarıyla birlikte, yazılı metinlerin anlaşılması ve yorumu yönünde genel bir yaklaşım haline gelme yoluna girmiştir. Schleiermacher’ın bu yaklaşımı çağdaş hermeneutiğin ilk işaretlerinden birini oluşturur. Çalışmalarına Schleiermacher’ın görüşlerinden hareketle başlayan Dilthey, hermeneutiği “kutsal metinlerin yorum sanatı” olmaktan çıkararak, insan bilimleri (*Geisteswissenschaften*) için, doğa bilimlerinin açıklamacı anlayışına alternatif bir yöntem olarak temellendirmeye çalışmıştır. Onu böyle bir yöntem arayışına yönelten şey, insan yaşamının karmaşık yapısının ve çok yönlülüğünün, doğa bilimsel yöntemlerle kavranamayacağını düşünmüş olmasıdır. Bu arayışı besleyen temel düşünce, insanın doğa gibi zorunlu yasalara bağlı olmadığı, özgürlüğü, istemi, duygu ve düşünce dünyası ile doğal dünyadan farklı özelliklere sahip olduğu gerçeğidir. O, aynı zamanda, tarihsel bir varlıktır, yapıp etmelerini belirleyen geleneklere sahiptir. Bu tarihsel ve kültürel bağdan kopuk değildir.

Dilthey’i meşgul eden temel sorun, insan yaşamının doğal olgulardan farklılık gösteren yapısını araştırarak insan bilimleri yönte-

minin ne olması gerektiği sorusuydu. Bu yöntem, doğa bilimlerindeki açıklamaya dayalı yöntem olamazdı. Açıklama, nedensellik bağı çerçevesinde, bu bağı izleyerek genel kurallar altında tikelleri açıklamaktaydı. İnsan bilimlerinin nesnesi, tümüyle tekil olgulardan oluşmaktaydı. Aristoteles, *Poetika*'sında, tarihsel yapının bu tekil yazgısına işaret etmişti. Tarih, genel olanı değil, tekil olanı anlatır.³⁹⁸ Bu nedenle gerçek bilme teorik bilmedir, historik bilme değil. Doğa bilimsel yöntem ise tekil ve biricik olanla değil, yinelenibilme özelliği ile sürekli kendini baştan, yeni baştan ortaya koyan genel olaylarla ilgilenir. Dilthey, bu nesneyi araştırarak bilimin, açıklayıcı değil, anlayıcı olması gerektiğine karar vermiştir. Böylece, Schleiermacher'le birlikte, yazılı metinlerin anlaşılmasında evrensel bir çaba haline gelmeye başlayan hermeneutik, Dilthey'da, insan bilimlerinin yöntemine dönüşmüştür. Ona göre anlama, insan bilimlerinin mantığını oluşturur.

Bununla birlikte Dilthey'in, tin bilimlerini temellendirmeye çalışırken, kendi çağına egemen olan doğa bilimleri yönteminden tümüyle kopmadığı, ondan oldukça etkilendiği, tin bilimlerini anlama kavramı üzerinde temellendirme çabasında doğa bilimsel yöntemi bir model olarak aldığı ileri sürülebilir. Doğa bilimleri, onun için hep bir model oluşturmuştur. Bunu, insan bilimlerini temellendirirken, doğa bilimlerini öykünmesinden anlayabiliriz. Anlamayı, doğabilimsel "açıklama" kavramının yerine koyarken, onun da, tıpkı açıklamada olduğu gibi, nesnellik ve evrensellik özellikleriyle donatır. Dilthey'in insan bilimleri bağlamında hermeneutiğe görev yüklemesi, kısa sürede büyük bir ilgi görmüş, metodolojik, felsefi ve eleştirel bir yaklaşım olarak etkisini günümüze değin artırarak sürdürmüştür. Dilthey'dan sonra, Misch, Riedel, Bollnow, Betti gibi düşünürler, onun epistemolojik bağlamdaki hermeneutik mirasını devam ettirmişlerdir. Heidegger ve Gadamer'le birlikte, hermeneutik anlama, artık bir yöntem ve epistemoloji sorunu olmaktan çıkarak varlığın anlamını ve Dünya-

³⁹⁸Aristoteles, *Poetika*. çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 30.

içinde-varlık olan Dasein'in içinde yer aldığı evrenle ve bizzat kendi kendisiyle (kendi varoluş potansiyeli ile) kurduğu ilginin yorumunu amaçlayan bir felsefeye dönüşmüştür. Habermas ve Apel gibi toplumcu düşünürler ise, anlamamanın yalnızca dilsel bir etkinlik olmadığını, onun açıklanabilmesi için iktidar ve ideoloji gibi toplumsal ilgilerinden koparılamayacağı hususu üzerinde de durarak anlamaya eleştirel bir işlev yüklemişler, bu yönde gelişimini sağlamışlardır.³⁹⁹

Hermeneutik, özellikle seksenli yılların ortalarından itibaren, yalnız felsefenin ve bilimin değil, aynı zamanda tüm Avrupa kültürünün ortak dili ve konusu haline gelmeye başlamıştır. Dilthey'dan Heidegger'e, Habermas'tan Derrida'ya kadar uzanan geniş yelpazeyi aynı çatı altında toplayan özellik bir öğreti değildir, onlar ortak bir görüş etrafında da birleşmezler. Onlardan her biri farklı bir duyarlılığı dile getirirler. Wittgenstein'in "aile benzerliği" eğretilmesi, bu aileye mensup her bir bireyin kendi özerk yazgısını da açığa vurur.⁴⁰⁰ Bu farklı yönelimlere karşın, onları özellikle bazı sorun ve kavramlar çevresinde yoğunlaştıklarını gözlemek de zor değildir. Bu yoğunlaşmanın merkezini "anlama" kavramı oluşturur. "Yöntem", "anlam", "nesnellik", "evrensellik", "genel geçerlik", "iletişim", "yeniden-deneyim", "yeniden-kurma", "yeniden-biçimlendirme", "yaşam ifadeleri", "metin" gibi pek çok kavram, anlama bağlamında ve anlamaya ilişkin ortaya çıkan sorun öbeklerini, hermeneutik anlamamanın sorunsalını oluştururlar.

1.2. Önyargı ve Gelenek

Hermeneutiğin postmodernizmle ilk temasının modernizm bağlamında, özellikle de modernist-aydınlanmacı metodoloji bağlamında gerçekleşir. Bu dönemde her ne kadar postmodernizm adlandırması yapılmış olmasa da, Dilthey'in tinbilimleri bağlamında göster-

³⁹⁹Josef Bleicher, *Contemporary of Hermeneutics*, Routledge Press, London-New York, 1990, s. 3-4.

⁴⁰⁰Giovanni Vattimo, *Beyond Interpretation*, trans. David Webb, Polity Press. Cambridge, 1977, s. 1.

diği tepki postmodernist bir niteliğe de sahiptir. Dilthey, Heidegger, Gadamer, Habermas gibi filozoflar, aydınlanmanın ve modernizmin değerleri ile hesaplaşırken, yer yer postmodern bir tutum da sergilerler. Bu açıdan bakıldığında, postmodernist temalardan bazıları hermeneutiğin içinde şekillenir, bir sorunsal olma niteliğini kazanır. Habermas'ı dışarıda tutarak söylersek, Hermeneutiğin çağdaş serüveni, modernizme karşı yönelttiği sosyal bilimler metodolojisi ve bu sorunun türevlerinin eleştirisinin izlerini taşır. Bu eleştiri çağdaş hermeneutiğin ivme kazandığı noktadır. Bu eleştirinin kökenini Dilthey'in Kant'a karşı, onun akılcı tutumuna karşı gösterdiği insanî-tarihsel alanın değerlerini öne çıkaran tepkisinde buluruz. Buna göre, Kant'ın bilen öznesi bir yaşam dünyasında, tarihsel ve geleneksel bir dünyada değil de her şeyin evrensel *maxim*lere göre düzenlendiği bir dünyada yaşıyor gibidir. Bu açıdan sanki damarlarında kan yerine aklın özsuğu dolaşıyordur.⁴⁰¹ Bu tepkide Kant'ın öne çıkardığı “evrensel akıl” temasına eleştiri söz konusudur ve bu aklın içinde düşünme yetisini kazandığı tarihsel, toplumsal ve geleneksel çevreye, ortama, Kant'ın görmezden geldiği yaşam dünyasına gönderme vardır. Kant'ın, dolayısıyla aydınlanmanın, “insanın doğası” olarak tanımladığı akıl insanî-tarihsel dünyanın işleyişinin temelinde olduğu için, bu dünyanın evrensellik, nesnellik gibi doğabilimsel değerlerle bilinmesini mümkün kılacaktır. “Evrensellik”, “nesnellik”, “tarafsızlık”, “önyargısızlık” gibi değerler, bilimin ve felsefenin öncelikli değerleri arasına girmiş; gelenek, yerellik, öznellik ve önyargı da bilimselliğin önündeki engeller olarak görülmüştür. Kültürel önyargı, geleneksel anlayış ve uygulamalar yadsınmıştır. Böylece, kabul ettiği tek bilimsel anlayış olan doğabilimsel yöntemi insan sferine de uygulayarak tarihteki, toplumdaki ve insan eylemlerindeki düzenliliği ve yasalılığı, neden sonuç bağı içinde, doğabilimsel yöneme göre çıkarmaya çalışmıştır.

⁴⁰¹ Wilhelm Dilthey, *Hermeneutics and the Study of History*, ed. Rudolf A. Makkreel, Frithjof Rodi, Princeton University Press, Princeton – New Jersey, 1996, s. 50.

Dilthey, Kant'ın "saf akıl eleştirisi" yerine "tarihsel akıl eleştirisi"ni öne çıkarır, bunu amaçlar. Böylece hermeneutiğin evrimi içinde aydınlanmanın akılcı tutumuna karşı bir eleştiri oluşur. Bu akıl eleştirisi, giderek tarihsel toplumsal tinsel dünyanın anlaşılmasında gelenek önyargı gibi aydınlanma karşıtı kavram ve tutumlara da kaynaklık eder. Bu nedenle, Dilthey'ın tasarlayıp da gerçekleştiremediği, ama düşünce ve öngörülerini kısmen de olsa farklı eserlerine serpiştirdiği *Tarihsel Akıl Eleştirisi*, kökenini Vico'da bulan insanın tarihsel varoluş koşullarını ve bu koşulların onun bilme, anlama ve düşünme yetisi üzerindeki etkilerini öne çıkaran bir tutumu yansıtır. Bu temalar az ya da çok her hermeneutik yaklaşımda tekrarlanır, bazen konunun tam merkezinde, bazen de çok yakınında.

Aydınlanma felsefesi, bilimi nesnellik ve evrensellik kavramları ile nitelendirir. Bu tanımlama, önyargıdan kaçır. Önyargıya akıllı, sağduyuyu ve bilimin nesnelliğini ortadan kaldıran zihinsel bir tutum olarak bakar. Önyargıyı oluşturan öğeler nelerdir? Tarihsel, kültürel ve geleneksel koşullar. Aydınlanma felsefesi, gelenek kavramıyla da hesaplaşır. Önyargıya karşı olduğu gibi, geleneği de dışarıda bırakır. Zira bilimde, felsefede ve sanatta gelenek ve geleneğin yerel tonları değil, evrensel özellikler egemen olmalıdır. Postmodernizmin, geleneği yeniden ihya edişi ile Gadamer'ci hermeneutiğin önyargı, hermeneutik daire, tarihsel ve geleneksel bağlam gibi kavramları ihya edişi, onları anlamamanın koşulları içine alışı aynı tutumu ifade eder. Gelenek, tarih insanın içinde bulunduğu anlama ufku oluşturur ve insan sürekli olarak bu ufuk içinde anlar. Geleneksel, tarihsel ve kültürel dokunun yeniden ortaya çıkması, üstelik dünyayı anlamamanın, metni okumanın ve yorumlamanın bir koşulu olarak ortaya çıkması, hermeneutikle postmodernist duyarlılığın kesiştiği noktalardan birini oluşturur. İnsan dünyasını anlamamanın yolunu arar. Gadamer'le öne çıkan hermeneutik daire, öznenin anlama koşulları, kültüre ve geleneğe atıfta bulunan önyargı kavramı, aydınlanmanın nesnellik objektiflik idealinin bu şekilde sarsılması, bu da hermeneutiğin ve postmodernizmin bir araya geldiği konular arasındadır.

2. Nesnel Anlamdan Öznel Anlama

Hermeneutiğin günümüze doğru evriminde en dikkat çekici olan konu, nesnedeki anlamdan öznedeki anlama doğru geçiştir. Sözelimi, Schleiermacher'ın genel hermeneutiğine baktığımızda, gramatik ve psikolojik (teknik) anlama iki koldan metni anlamaya yönelir. "Gramatik boyut konuşmacıyı (metni yazan ve söylemi ortaya koyan kişi) arka plana iter ve onu sadece dilin bir organı olarak görür; buna karşılık dili, gerçek anlamda söylevi oluşturan taraf olarak görür. Teknik taraf ise konuşmacıyı söylevin gerçek zemini, dili de sınırlı bir prensip olarak görür."⁴⁰² Her iki tutum da, sonuçta "metindeki, anlam"a yönelir. Gramatik anlama bunu dil üzerinden, psikolojik anlama da yazara duyulan empatik bir tutumla gerçekleştirmeye çalışır. Schleiermacher, bu iki tutumun kapsayıcı bir anlamayı ortaya çıkaracağını düşünür. Öyle ki yazarı kendisinden daha iyi anlamak bile mümkün olur. Bu yaklaşım şunu varsayar: Metnin içinde "belirli" bir anlam vardır ve biz gramatik ve psikolojik anlama yöntemleri ile bu "belirli" anlamı anlayabiliriz. Burada özne neredeyse yok gibidir. Anlama, tümüyle nesnedeki anlamın anlaşılmasına yönelmiştir. Özne psikolojik bir tutum takınır, ancak bu kendi dışındaki, nesnedeki anlamı anlamak içindir.

Dilthey'a gelindiğinde öznenin kendisindeki değerler, tecrübe, deneyim, yaşantı gibi bir birine yakın kavramlar; bu yaşantıyı besleyen öznel değer ve tutumlar; tarihsel aklın, gelenek ve yaşam biçimlerinin kişinin algı düzeyinde oluşturduğu etkiler de anlamaya bir etken olarak katılmaya başlarlar. Bunlara bireyin kendisinde bulunan anlama kategorileri diyebiliriz. Bu kategorilerle, bireyin içinde bulunduğu tarihsel ve toplumsal ufuk, kısmen de olsa anlama ediminde etkin olmaya başlar. Bu durumda şöyle bir cümle çıkar ortaya: Kişi kendi deneyimleri ile kendi dışındaki, metindeki anlamı anlar. Ama bu anlamasına kendisini de katar, kendi yaşam de-

⁴⁰²Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings* (Trans. And Ed. Andrew Bowie), Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s. 230.

neyimlerini, tarihsel ve toplumsal ufkunu da katar. Öznenin anlamaya katılışına rağmen, Dilthey’da anlamamanın nesnelliği söz konusudur. Dışarıdan gelen anlamlı ifadelerle (sesler, jestler, eylemler, vb.) ötekinin ulaşma yoluna giren özne, bu ifadeleri kendi içinde yeniden kurarak, kendi varoluşuna aktarmak suretiyle yeniden üreterek ötekinin içsel gerçekliğine ulaşmaya çalışır. Özne burada, ötekinin ait yaşam ifadelerini anlamada kendi yaşam deneyimlerinden hareket eder. Dilthey, bunun bir zorunluluk olduğunu söyler. Öyleyse ötekinin varmakta kişi “kendi yaşam durumlarından hareketle (transpozisyon yoluyla) ötekiye ilişkin yaşantıyı ve anlamlı formu yeniden kurmak zorundadır. “Demek ki başkasının bilgisine yönelme sürecinde her şey, benim kendi yaşamımdan transfer edilmek suretiyle, bir yeniden kurma aracılığıyla yapılmak zorundadır. Ne var ki tekil olarak şekillenmiş bir bilinç, böyle bir yeniden kurma ile yabancı ve tamamen başka bir yapıda olan bir tekilliğin objektif bilgisini nasıl elde edebilir ve buna hangi yöntemle ulaşabilir?”⁴⁰³ Tekil olanın objektif olarak kavranması ve bu kavrayışının genel geçerliğinin sağlanması, Dilthey’in yöntemblimsel hermeneutiğinin önündeki en büyük sorunlardır.

Heidegger anlamamanın niteliğini belirleyen bir kavram ortaya koyar: “Ufuk” kavramı. Artık anlama bu kavram çerçevesinde ortaya çıkar. Ufuk, kişinin içinde bulunduğu tüm tarihsel, toplumsal koşullara göndermede bulunur. Dolayısıyla, anlamayı belirleyen, bireysel varoluştaki bu ufuktur. Kişi bu ufkun dışına çıkarak anlayamaz. Bu durumda nesnedeki anlamın öznenin kendi ufkundan anlaması söz konusu olur. Artık burada anlama, nesnedeki anlama ulaşmanın yöntembilimsel anlamını aşarak, insanın temel varoluş biçimine, varoluş deneyimine, varoluşunu tanımlayan temel ruh haline dönüşür. Anlama böylece yöntem olma özelliğini yitirerek, insan varlığının yeryüzünde bulunuş biçimine dönüşür. “Dasein,

⁴⁰³Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 86.

kendisine teslim edilmiş bir olanaklı-Varlık'tır. Baştan sona *atılmış olanak* (*geworfene Möglichkeit*)'tır." Böylece anlama insanın, kendi varlığındaki potansiyeli keşfetmesi, kendi olanaklarını kendi varoluşunu kuracak şekilde tasarlaması, böylece varoluş olanaklarını anlaması yönünde varoluşun temel ruh haline dönüşür: "Anlama, Dasein'in kendi potansiyel-Varlığının varoluşsal Varlığıdır, öyle ki bu Varlık kendisinde kendi Varlığının kapasitesini ifşa eder."⁴⁰⁴

Gadamer de Heidegger'in varoluşsal anlama biçimini sürdürür. Ufuk kavramını etkin bir şekilde kullanır. "Tarihsel ufuklardan izole edilmiş hiçbir şimdi/yaşanan zaman ufku yoktur. Anlama daha çok var olmayı kendileri sayesinde tasarımıladığımız bu ufukların sürekli kaynaşması (*fusion*)'dır. Bu kaynaşma süreci bir gelenek içinde sürekli devam eder; çünkü eski ve yeni, burada, biri diğerinden açıkça ayrılmaksızın yaşamın değerine ilişkin bir şey oluşturmak için sürekli bir araya gelir."⁴⁰⁵ Ufukların birleşimi, kaynaşması ifadesiyle anlamayı karşılıklı bir konuşma (*dialog*) karşılıklı anlama, anlaşma niteliği kazandırır. Böylece Habermas'ta belirgin bir şekilde ortaya çıkan öznelerarasılığın temelini de oluşturur. Buna göre kişi kendi ufkundan bir başka ufka ulaşmaya çalışır anlama ediminde. Ama bunu yaparken şekilsiz bir kare, silik bir fotoğraf gibi değildir. Önyargısız olmak, tarafsız olmak, nötr olmak aslında anlamayı engelleyen durumlardır. Biz anlarken hep kendi ufkumuzdan anlarız, bu ufuktan seyrederek anlamlandırırız dünyayı; bu, bazı değerlendirmeler yapmamızı olanaklı kılar. Dolayısıyla anlamamanın temelinde ufuk kavramı vardır. "Benim ufkum" dediğim zaman kendi değerlerime, kendi geleneğime, kendi tarihsel ve kültürel birikimime, kendi önyargılarıma göndermede bulunurum. İşte bu noktada, aydınlanmanın ve modernizmin değerleriyle hermeneutik içinde ortaya çıkmaya başlayan algılama biçimleri zıtlasmaya başlar. Özne

⁴⁰⁴Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. J. Macquarrie - E. Robinson, Blackwell Publishing, Oxford - Cambridge. 1995, 182-184.

⁴⁰⁵Hans-Georg Gadamer. "The Historicity of Understanding", In Muueller-Vollmer (ed.) *The Hermeneutics Reader*, Oxford, Blackwell Publishing, pp. 256-292, 1981, s. 272.

ve nesne arasında Dilthey'da dengede duran terazinin kefeleri, Heidegger ve Gadamer'de öznenin lehine, nesnenin aleyhine bozulmaya başlar. Artık özne ve öznenin ufku, anlamaya ve anlaşılan anlama aktif olarak katılmaya başlar. Gadamer, önyargıların insan yaşamı üzerindeki temel belirleyici rolünü, "Yargılarımız, önyargılarımız kadar varlığımızı oluşturmaz" diyerek dile getirir.⁴⁰⁶ Bununla önyargıların insan varlığı üzerindeki belirleyici, yapılandırıcı ve oluşturuvcu etkisinden söz eder ve önyargı hakkındaki önyargılara karşı çıkar. Aydınlanma felsefesi, önyargıyı bilimsel hakikatin karşısındaki engellerden biri, evrensel, genel geçer ve nesnel bilginin olabilmesinin önündeki tehlikelerden biri olarak görmüştür. "Burada aydınlanmanın bir önyargısı vardır ki esası şudur: aydınlanmanın temel önyargısı önyargının kendisine karşı bir önyargıdır."⁴⁰⁷

Nesnenin, nesnedeki (metindeki) anlamın iyice belirsizleştiği, bir başka deyişle yazarın öldüğü, metnin giderek okuyucunun kendisini ilave edeceği beyaz bir levha haline geldiği, bu şekilde anlamın ve anlamının nesnenin aleyhine olacak şekilde bozulduğu hermeneutik ve tabii ki postmodernist anlama biçimlerinden en önemlisi Derrida'nın felsefesidir. Derrida bu tutumuyla, hermeneutiğin ve postmodernizmin ufuktaki birleşme noktası gibidir. Bu felsefe içinde anlam kendini tüketir, akıl ve söz tahtından iner. Nesnedeki anlam tükenir ve tümüyle öznedeki anlam etkin ve belirleyici olmaya başlar. Açıkça söylemek gerekirse, Derrida felsefesinde ortaya çıkan anlamın yitirilmesi durumu, hermeneutik evrimin ulaştığı ileri noktalardan birini simgeler. Anlamın yitirilişi ve yazarın ölümü; bütünlüğünü kaybetmiş, özne sayısınca kırılmaya ve farklılaşmaya uğramış bir dünyanın tanıklığını yapar. Burada, hermeneutiğin evrim süreci içinde ortaya çıkan en ileri sıçramayı görebiliriz. Metin anlamsal bütünlüğünü kaybetmiş, dağılmış, parçalanmıştır. Ne tez

⁴⁰⁶Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*. Ed. David E. Linge, University of California Press, Los Angeles – London, 1977, s. 9.

⁴⁰⁷Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Trans. William Gelen – Doepel, Great Britain for Sheed & Ward. Ltd., London, 1981, s. 239.

vardır ortada, ne antitez, ne de sentez. Bütün bunların dışında bir tarz, tutum ve yöntem olarak öne çıkan yapıbozum vardır. O da, tezdeki, antitezdeki ve sentezdeki anlamın dışında bir noktada, anlamın yazılamadığı, okunamadığı bir noktadadır. Bu durumda yazmanın, konuşmanın ve söylemenin de bir anlamı yoktur. Nedir bu? Bütün bir Batı felsefesinin baştan sona radikal eleştirisidir. Batı felsefesi, kendisini, başından beri bu diyalektik tutumla geliştirmiş, felsefenin evrimi, bu diyalektik süreç içinde tezdten antitezden ve sentezden geçerek kendini açmıştır. Dolayısıyla bir şey söylemek, bir fikir öne sürmek; bir anlam, bir tez, antitez veya sentez ortaya koymak olacaktır. Yapıbozum bu diyalektiğin dışında bir noktaya işaret eder: tezin, anlamın, kitabın olmadığı bir noktaya. Bu, tüm batı felsefesiyle ironik ve parodik tarzda iletişim kurmak isteyen bir tutumdur. Bunu da, karikatürize ederek, taklidini yaparak, gülünç hale getirerek yapar. Burada bir saçılma vardır. Saçılma mantıksal, tutarlı, sistematik, sistemci bir yaklaşım değildir. Batı felsefesini tanımlayan ruhun içinden çıkmak ve batılı formlarla düşünmeye alışmış olan zihnimizin kavramada başarılı olamayacağı bir anlamsızlık zemininde olmaktır. Derrida'nın bu tutumu, postmodernizmin modernizmi eleştiren, onun kurduğu anlam evrenini yıkmak isteyen tutumuyla kısmen bağdaşır. Hermeneutik açısından bakıldığında ise, hermeneutiğin kendini tükettiği noktaya işaret eder bir bakıma. Derrida'da ortaya çıkan anlam ve anlamın anlaşılması sorunu böyle bir izlenim uyandırır. Ama bir başka izlenim daha uyanır: Sanki bu tükeniş, farklı bir biçimde, bir metamorfoza uğrayarak yeniden ortaya çıkmak içindir.

Anlamın ve değerin tükenişi, postmodernist filozoflarda gözlemlenen bir konudur. Sanattaki anlamın, bilimdeki anlamın tükenişi. Anlam tükenmişse, yüce, soylu, mantıklı, akla uygun, sitemli gibi değer yargıları da kalmaz. Anlam tükenmişse, bu iyi, bu kötü diyebileceğimiz değerlendirme merkezleri de kalmaz. Bu güzel bu çirkin, bu doğru, bu yanlış diyebileceğimiz bir durum da kalmaz. "Asıl" aranmaz artık, ortada kopyalar vardır. Postmodernizmin "her şey uyar" ifadesinde geleneksel felsefenin, geleneksel sanatın,

geleneksel bilme yöntemlerinin, bütün bunların yüce değerlerinden, matematiksel ve mantıksal kurgusundan eser kalmaz. Eciş bü-cüş bir dünya algısı sunulur. Sanki atom bombasının etkisi ile eri-miş demir kütlelerini andıran bir görüntüdür bu. Anlam yerinden edilince dünya merkezini de kaybeder. Her şeyin sahtesi, her şeyin ucuz, kötü taklitleri ortalığı kaplar. Bu apaçık bir değersizleşmedir. Postmodernizm bu eleştiriyi anlar; cevabı da şu olur: İyi ama neden soylu, neden görkemli, neden erdemli, neden iyi, neden güzel, ne-den doğru olsun ki? Hem nedir bir şeyin doğruluğunu bize garanti eden, iyinin iyiliğini, güzelin güzelliğini, doğrunun doğruluğunu temin eden? Böylece modernizmin ussallığı, akılcı yapısı derin bir yara alır. Salt bize estetik haz versin diye zanaattan ayrılarak kendi başına değerli ve anlamlı kılınan sanatla ve onun yüce erserleriyle kötü taklitlerinin üretilmesi, değerinin düşürülmesi, alay edilmesi suretiyle dalga geçilmeye başlanır. Aynı tepki edebiyatta, sinema-da ve diğer sanatlarda da söz konusu olur.

3. Anlamanın Tükenişi: Jaques Derrida Örneği

1930 yılında Cezayir'in El-Biar şehrinde doğan Jacques Derri-da 2004 yılında Paris'te öldü. Edmund Husserl'in *Geometrinin Kö-keni* adlı kitabı üzerine çalıştı. Sorbon Üniversitesinde felsefe eği-timi aldı. Hem bir düşünür, hem de çağının siyasi ve toplumsal olaylarına duyarlı bir aydın olarak çağdaş düşüncenin önde gelen isimlerinden biri haline geldi. İsmi en çok kendi anlayışını yansıtan yapıbozumla (*déconstruction*) anılır. Yapıbozum; postmodernizm ve hermeneutik temalardan, yaklaşımlardan izler taşır. Gerçekte sa-dece postmodernizm ve hermeneutik değildir yapıbozuma esin kaynağı oluşturan; yirminci yüzyılı tanımlayan düşünce akımları-nın kesişme noktası gibidir. Onun ethosunda marksizmden yapısal-cılığa, fenomenolojiden varoluşçuluğa, hermeneutikten postmoder-nizme varıncaya değin çok geniş bir yelpazeden renkler görmek mümkündür. Postmodernizm ve hermeneutik ilişkisi bağlamında söylenecek olursa, yapıbozum, hermeneutik ve postmodernist te-

maları kendi içinde taşır. Bu haliyle, hermeneutik ve postmodernizm arasındaki kesişme noktası gibidir. *Grammatoloji* (*De la Grammatologie*), *Saçılma* (*La Dissemination*), *Karpostal* (*La Car-tepostale*), *Yazı ve Ayrım* (*L'écriture et la Différence*) önemli eserleri arasındadır.

Derrida'nın düşünce gelişiminde, konularının ve ilgi alanlarının ortaya çıkmasında fenomenolojinin önemli katkısı vardır. Fenomenolojiyi "karşılaştırma kabul etmez sağlamlıkta bir disiplin olarak" görür. Fenomenoloji ile olan ilgisini *Geometrinin Kökeni* ile sürdürür. Bu çalışmalar, düşünce gelişiminde etkili olur. "Yazı" gibi, "iz" gibi, "gösterge" gibi kendi düşünce evreninin önemli kavramlarına fenomenoloji konusundaki araştırmaları sayesinde ulaşır. Bu konuda şunları söyler: "Doğallıkla *Geometrinin Kökeni*'nde işlenmiş bütün sorunlar, daha sonra felsefi, edebi, hatta söylemsel olmayan, özellikle de grafik veya resimsel bütünlükler çevresinde giriştiğim araştırmalara bir yön vermekten geri durmadı."⁴⁰⁸ Fenomenolojiden esinini alan bu araştırmalar, baştan sona Derrida'nın düşünce yaşamını oluşturan konu ve kavramlardır.

3.1. Yazmak veya başka şekilde söylemek

Yazı bir "kayıt"tır. Sözü yok olmaktan alıkoyar ve fenomenolojik bakışın nesnesi haline getirir.⁴⁰⁹ Yazı, Batı felsefesinde, Sokrates'ten yapısalcılığa, söz (*logos*) karşısında her zaman alçaltılmış, ikincil görülmüştür. Bunun nedeni, Derrida'nın "mevcudiyet metafiziği" olarak adlandırdığı metafizik anlayıştır. Yazı aleyhine gelişen Batı geleneği, Sokrates'e kadar geri gider.⁴¹⁰ Sokrates, yazıyı, canlı konuşmanın bir imgesi olarak görmüş, konuşmanın yazıya oranla daha tercihe şayan

⁴⁰⁸Jacques Derrida, "Tezin Zamanı", çev. Melih Başaran, *Felsefelogos*, yıl: 2000, sayı: 10, s. 31-42, s. s.35.

⁴⁰⁹Jacques Derrida, *a.g.e.*, s. 34.

⁴¹⁰Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak, The Johns Hopkins University Press, Baltimore – London, 1976, s. 6.

olduğunu söylemiştir. Ona göre yazı hafızayı zayıflattığı gibi, yazarın elinden kaçıp giderek yanlış anlaşılmaya ve yorumlanmaya da uygun hale gelir.⁴¹¹ Derrida, yazının kökeni konusunda eski mısır uygarlığına geri gider. Burada her şey kayıtlıdır. Antik Yunan kültürü söze dayalı bir kültür olduğu için kayıt altına alma geleneği zayıftır. Bu nedenle bir çocuksuluk vardır orada. Zira yazılı gelenek yoksa hafıza bir çocuğun hafızası gibi zayıf ve birikimsizdir. Öyle ki bir kıyametten sonra her şeyi yeniden icat etmek zorunda kalabilirler. “Arşiv”den yoksun olmak, çocuksu söylencelere başvurmak demektir.⁴¹²

“Mevcudiyet” (*presence*), Derrida’nın merkezi kavramlarından biridir. Bu kavramın içeriği, söz merkezli olarak nitelediği Batı metafiziğine yönelttiği eleştirilerden oluşur. Sokrates’le başlayan bir söz merkezcilik (*logocentrism*) söz konusudur. Söz merkezcilik, sözün dışında, sözden bağımsız bir alanın varlığını kabul eder. Bu durumda her gösterilen aynı zamanda bir gösterge, her gösterge de bir gösterilen olacak, böylece sürekli geriye doğru giden, sonunda idea, Tanrı, madde (*arkhe* olarak madde) gibi aşkın bir varlıkta kaynağını bulacaktır. Derrida’nın savı, “işaretlerden bağımsız bir işaret edilenler alanının olamayacağı ve tam anlamıyla yazının dili kapsayacağı” yönündedir.⁴¹³ Söz ve gerçeklik arasındaki uygunluk, hakikatin en eski ve en çok kabul gören tanımıdır. Sözün gerçekliği bir ayna gibi yansıtacağı düşünülür. Böylece sözün dışında, sözden bağımsız bir mevcudiyet alanı oluşur. Derrida, metnin dışında bir varlık alanının olamayacağını söylerken, tüm anlamı “gösterge” içinde, tek noktada toplar. Konuşma mevcudiyettir, yazı ise mevcudiyetin inkârı. Ses dolaysız bir biçimde dünyaya çıkar ve söylenildikten sonra hemen ortadan kalkarken, yazı bir ara biçimdir, kendini kökeninden ayırır ve bu köken ortadan kaybolduğunda bile kendini korur. Yazıda gösterge ile gösterilen arasına zamansal mesafe

⁴¹¹Platon, *Dialogues of Plato*, trans. B. Fowett, Vol. 1, Oxford University Press, London, 1892, s. 485-486.

⁴¹²Jacques Derrida, *Khora*, çev. Didem Eryar, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2008, s.58.

⁴¹³Jacques Derrida, *Of Grammatology*, s. 7.

girer. Metnin işaret ettiği, yazının göndermede bulunduğu gerçeklik alanı zaman içinde değişir, anlam kaymalarına uğrar, tahrif olur, ortadan kalkar; tüm bu değişimlere karşın metin kendisini muhafaza eder. Bu durumda, metin tek gerçeklik olarak çıkar ortaya, sadece metin kalır geride, üzerine konuşulabilecek olan. Dilin tarihselliği; sözcüklerin işaret eden olarak değişmese de anlamın işaret edilen olarak değişime uğramasıdır.⁴¹⁴

Derrida, metni merkezileştirir. Öyle ki giderek metin dışında hiçbir şey kalmaz. Burada sözü edilen metin, bir hakikatin taşıyıcısı, bir savın temellendiricisi değildir, olsa olsa hakikat ve tez iddiasında olmayan, yalnızca “saçılma” (*dissemination*) sözcüğü ile karşılanabilecek metnin ikizi durumundaki “önsöz”dür. Önsöz ne tezdır ne antitez, ne anlamdır ne anlamsızlık. Kierkegaard’un dediği gibi, kitabın, yani tezin ve anlamın kendisi değildir.⁴¹⁵ Kitap ise

⁴¹⁴Jacques Derrida, *Of Grammatology*, s. 11-14.

⁴¹⁵Søren Kierkegaard, Önsözler’de, önsöz konusunda şunları söyler: “Önsöz, bir ruh hali [*Stemning*]’dir. Önsöz yazmak bir tırpanı bilemek gibidir, bir gitarı akortlamak gibidir, bir çocukla konuşmak gibidir, pencereden tükürmek gibidir. İnsan onun nasıl olup bittiğini anlamaz, arzu gelip çatar, üretkenliğin ruh hali içinde titremeye duyulan olağanüstü bir arzu, bir önsöz yazma arzusu, *leves sub noctem susurri* [gece bastırıldığında sessiz fısıltılara duyulan] arzu. Bir önsöz yazmak, tıpkı bir adamın kapısını onunla dalga geçmek için çalmaya benzer, genç bir kızın penceresinin önünden gelip geçmeye ve bunu yaparken kaldırım taşlarına bakmaya benzer, rüzgârı değnekle sopalamaya benzer, hiç kimseyi selamlamadan şapkaıyla selam vermeye benzer. Bir önsöz yazmak, dikkate alınmayı hak eden bir iş yapmış olmak gibidir, kişinin kendisini sır vermesi için ayartan bir vicdan azabı duyması gibidir, dans sırasında reverans yaptıktan sonra harekete geçmemek gibidir, sol ayağını basarak dizgini sağa doğru çekmesi ve beygirin hızlı hızlı solumasını duyarak tüm dünya için bir incir çekirdeğini dolduracak kaygı duymaması gibidir. Önsöz, birleşmenin verdiği rahatsızlığı duymadan birleşmek gibidir, Valby tepesinde oturup yaban kazlarının ardından bakmak gibidir. Bir önsöz yazmak, karanlığın çökmesini bekleyerek, zuhur edecek olanı hissederek, semadan açılan kapıyı görerek, önünde gittikçe uzayan anayolu gözleyerek, ormanın beklenen gizemine ve patikaların ayartıcı kayboluşuna bir an gözü iliyerek, posta atlarının ve Yankı’nın [*Echo*] davet eden sesini iştirerek, arabacının güçlü kamçı şakırtılarını, ormanın şaşırtan yinelenişini ve yolcuların neşeli sohbetlerini dinleyerek posta arabasıyla ilk konaklama yerine ulaşmaya benzer. Önsöz yazmak menzile ulaşmak, oturma odasında dikilmek, hasretle arzulan kişiye selamlamak, bir koltuğa kurulup pipoyu doldurup yakmak ve ardı arkası kesilmeyen bir sohbe dalmak gibidir. Önsöz yazmak, canında tatlı heyecanı hissederek âşık olduğunu fark etmek

tezdir, anlamdır. Önsöz, böylece üçlü diyalektik sürecin dışına çıkarak, dördüncü bir öge haline gelir. Bu bir hakikat arayışı değildir, zira her hakikat iddiası, diyalektik sürecin bir ögesi haline gelmek zorundadır. Kitabın ortadan kayboluşu ve ortada sadece önsözün kalışı tam da postmodernist bir söylemdir ve anlamın tükenişine delalet eder. Zira özsöz ne tezdir, ne anti tez, ne de sentez. Kierkegaard'da olduğu gibi Derrida'nın "önsöz" kavramında da Hegel felsefesine karşı bir eleştiri, parodi, ironi söz konusudur.⁴¹⁶

Derrida'nın temel ilgisi felsefeden önce metne, edebiyat denilen yazıya doğru yönelmiştir. Nedir edebiyat veya yazı? Bundan "başka tür bir söyleyiş"i anlar. Yazmak, onun için "başka türlü söylemek"le eş değerdedir. Yazı serüvenini, "beni ilgilendiren bu başka söyleyiş-

gibidir. Bilmece sorulunca, her hadise çözümünü vaat eder. Önsöz yazmak yasemin kuluhenin dalını bir yanadoğru çekip onu gizlendiği yerde otururken görmek gibidir: aşkım benim! Böyledir ya, böyledir özsöz yazmak. Ve nasıl birisidir bunları yazan? Kışın insanlar arasına girip çıkan bir soytarı, yazın bir aptal, aynı kişideki selam ve veda, daima mutlu ve kaygısız, kendinden hoşnut, hiçbir işe yaramaz, hatta ahlaksız; zira para yağmak için borsaya girmez, yalnızca şöyle uğrayıp çıkar. Yıllık genel toplantılarda konuşma yapmaz, çünkü havası çok ağırdır, hiçbir toplulukta şerefe kadeh kaldırmaz, çünkü bunun için birkaç gün önceden ilan vermek gerekir; sistem için iş takibi yapmaz, devlet borcu ödemez, hatta onu ciddiye bile almaz. Hayat yolunu, ayak-kabıllarını kullanmak için bekleyip duran birileri olsa da sokaktan ıslık çalarak geçen kunduracı çırağı gibi yürür; müşteri, kayılacak buzlu bir yol, görülmeye değer en ufak bir şey olduğu müddetçe beklemek zorundadır. Böyledir, evet böyledir özsöz yazan." (Søren Kierkegaard, *Önsözler*, çev. Vefa Taşdelen – Ralph Lebro, *Beyaz Gemi*, Yıl: 2007, sayı: 3, s. 22. vd.)

⁴¹⁶Kierkegaard, *Önsözler*'de, önsözlerin hiçbir iddiada bulunmayan yapısına dikkat çeker. Bu "kitapsız kitap", sadece önsözlerden oluşur. Bundaki amacı, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde özsöz konusunda ortaya koyduğu ifadeleriyle ironik bir tarzda diyalog kurmaktır. Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nde şunları söyler: "Bir esere, yazarın amacını, kitabı niçin yazdığını ve o kitabın aynı konuda daha önce ve içinde yaşanan çağda yazılmış olanlarla ilgisini beyan eden bir önsözle başlamak adettir. Ne var ki felsefi bir eser için böyle bir açıklama yalnız gereksiz olmakla kalmaz, uygunsuz da düşer ve yanlış anlamalara da sebebiyet verir. Bir önsözde felsefe hakkında söylenebilecek ne varsa, ... onlardan hiçbiri felsefi hakikati ifşa etme biçimi olarak görülemez." (G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller, Oxford University Press, Oxford, 1977, s. 1). Kierkegaard, *Önsözler*'de, Hegel'in bu sözleri karşısında şu ironik ifadeyi kullanır: "Çağdaş bilimde önsöz ölümcül bir yara almıştır. Buradan bakıldığında, daha önceki yazar kolaylıkla, insanın gülsün mü ağlasın mı bilemediği acıklı bir

ti” diye ifade eder.⁴¹⁷ Tüm sanat ve düşünce yaşamı, alışılmış olanı aşan, sıradan olanın ötesine geçen bu “başka tür söyleyiş”in peşinde olmuştur. Başka tür söyleme isteği, onu anlaşılması zor bir kişilik haline getirir. Bu zorluk karşısında Megill şunları söyler: “Derrida’yı kavramak öylesine güçtür ki ancak anlaşılması biraz daha kolay bir şeyle analogi yaparak onu bir yere oturtmaya çalışabiliriz.”⁴¹⁸ Tabii ki bu başka tür söyleyiş, yalnızca ifade biçimi olarak değerlendirilmemeli, aynı zamanda bir düşünsel tutum olarak da görülmeli. Bu anlamda, onun başka tür söyleyiş biçimi, başka tür söylenmesi gereken bir düşünce damarından beslenmiştir sürekli olarak. Yalnızca söyleyiş biçimi farklı değildir, söylenen de farklıdır. Onun “başka tür söyleyiş” olarak ifade ettiği bu yazış biçimi, “felsefe ve edebiyat, bilim ve edebiyat, siyaset ve edebiyat, ilahiyat ve edebiyat, psikanaliz ve edebiyat arasında” gelişmiş, gidip gelmiştir.⁴¹⁹

Derrida, 1967’de yayınladığı *Grammatolojiye Dair*’le bir sistem oluşturma amacı gütmeyen, sisteme kapalı, tanımlanamaz, biçimlendirilemez bir okuma, yorumlama ve yazı kuralları bütünü oluşturmaya denediğini söyler. Bu yazı biçiminin bazı zorluklara karşın gerçekleştiğini ifade eder. Sözelimi o, “kültürün, ansiklopedinin veya varlık biliminin sınırları kolayca çizilebilir *topos*’unda” yer almış değildir.⁴²⁰ Bu ifadelerde yazısının üzerinde boy attığı toprak kolayca tespit edilebilir bir özellik göstermez. Her filozof, belirli bir tema bağlamında felsefesini kurar, her yazar belirli bir duyarlılığın peşinden gider. Derrida ise kendi yazı biçimini tanımlayabilecek bu tür

duruma düşer; çünkü beceriksizliği onu gülünç hale getirir ve saflığı [*naïveté*], sanki hakkında kaygılanan birileri varmış gibi bizi duygulandırır. Böyle bir durum bu günlerde tekrarlanmaz, çünkü insan kitaba konu, sisteme hiçlik ile başlarsa (Hegel. *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*’nin *Mantık Bilimi*’ne bir önsöz yazmadan doğrudan “konunun kendisi ile” [*Sache selbst*] başlar. Bu durumda mantık. Hiçlik (*Nothingness*) ile bir olan Salt Varlık (*Pure Being*)’la başlamış olur) o zaman artık önsözde söylenecek bir sözün kalmadığı düşünülebilir.” (Søren Kierkegaard, *Önsözler*, s. 21).

⁴¹⁷Jacques Derrida, “Tezin Zamanı”, 33.

⁴¹⁸Allan Megill. *Aşırılığın Peygamberleri*. çev. Tuncay Birkan, Bilim Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s. 381.

⁴¹⁹Jacques Derrida, “Tezin Zamanı”, s. 33-34.

⁴²⁰Jacques Derrida. *a.g.e.*, s. 35.

bir *topos*'tan yoksun olduğunu ifade eder. Onun yazı biçimi ne geleneksel olanla, ne tezle, ne tema ile, ne tezin yadsınması ile, ne de sentezle açıklanabilir. Yazar orada bir şey söylemez, bir anlam ortaya koymaz. Yalnızca önsöz yazar ve önsöz hiçbir zaman kitabın kendisi değildir. Kitabın kendisi yoksa, sözün kendisi yoksa, anlamın kendisi yoksa, o zaman sadece özsöz olacaktır. Salt önsözde, istediğini söyleyebilir kişi; bir anlam ortaya koymak, bir tez öne sürmek, bir fikir beyan etmek zorunda değildir. Önsözde bir sistem, tutarlı bir yapı, varlığı bir bütünlük içinde açıklayabilecek spekülatif bir yapı (Hegel örneğinde olduğu gibi) ortaya koymak zorunda değildir. Önsözde, büyük anlatılar sona erer, büyük tezler, evrensel bildiriler, kurtarıcı söylemler, bütünlük ve anlamlılık düşüncesi tükenir, sistem fikri ortadan kalkar, vazo parçalanır ve her parça bütünden hareketle değil kendi içinde açıklanmaya çalışılır. Bu tutum, büyük sistemler, büyük anlatılar döneminin bittiğinin de ilandır. Artık söz konusu olan küçük denemeler, küçük öykülerdir. Önsöz; logos merkezli metafizik anlayışlara karşı tepkidir. Salt önsöz, yön duygusunun kaybedildiği bir noktadır. Derrida, logos merkezli yaklaşımın yapısını çözmeye/bozmaya çalışır. Bu geleneksel bağ içinde konumlanmak istemez. Bu konuda şu söylenebilir: O, bir düşüncenin ve yazının biçimlenişine etki eden bütün bu öğelerin karşısında ve dışındadır. Bu da “başka tür yazı”nın temel özelliklerindendir.

3.2. Diyalektiğin yapıbozumu

Derrida'nın özgün tutumlarından biri de *tez* karşısında ortaya çıkar. Tez, Avrupa kültürü ve felsefesi içinde, önemli bir yere sahiptir. Derrida bunun, üniversitede kendi tezlerini hazırlarken farkına varır ve ondan sonra, tez olgusu karşısında gittikçe gelişen özgün bir tutum sergilemeye başlar. “Araştırmalarım, klasik tez kalıplarına boyun eğmeyecekleri açıktır. Bu araştırmalar yalnızca farklı türden bir yazıyı talep etmekle kalmıyor, özellikle ‘tez’ adı verilen metinde egemen olan özel bir tutum, söylemsel farklılıklar da gerektiriyordu.”⁴²¹ Derrida'nın “farklı tür bir söyleyiş” peşinde olduğunu

⁴²¹Jacques Derrida, *a.g.e.*, s. 36.

belirtmiştik. Bu farklı yazı biçimi, salt özgün olma isteğinden kaynaklanmaz, tez karşısındaki bir tutumdan da kaynaklanır. Kendi sivilinin tez kapsamında değerlendirilemeyecek denli tezin dışında bir *öteki* olduğunu ısrarla göstermeye çalışır. Ötekilik, onun *antitez* olmasından da kaynaklanmaz. Zira antitez de, tezin bir açılımıdır. Bunun böyle olduğunu Hegel felsefesi göstermiştir. O, ne tez, ne anti-tez (tezin yadsınması), ne de sentez olma iddiasındadır. Ortaya yeni bir tez koymanın, bir hakikat iddiasında bulunmanın, bir “kitap” yazmanın, bir anlam bütünlüğü inşa etmenin, Hegel diyalektiği ile bağdaşmaya çalışmaktan başka bir anlamı yoktur. Hegel diyalektiğine yaklaşımı, ona bir antitez getirme biçiminde algılanmamalıdır, daha çok bir eleştiri, bir parodidir. Bir tez ya da antitezle ortaya çıkacak olsaydı yine Hegel diyalektiği içinde bir yere oturacaktı. Zira “İnsan bir anlam dile getirmek için ağzını açar açmaz her zaman haklı olan Hegel gibi bir şey söyler.”⁴²² O bu üçlü diyalektiğin içinde değil, bir şekilde, anlamsızlık, hakikatsizlik, tezsizlik içinde bile olsa onun dışında kalmayı, bu üçgenin dördüncü köşesi olmayı istemektedir. “Öyle görünüyor ki diyalektiğe yönelik bir karşı-hakikat tesis etmeye çalışan her girişimi benzer bir kader beklemektedir, çünkü her karşı hakikat diyalektiğin doymak bilmez ağzı tarafından yutuluvordacaktır.”⁴²³

Böyle bir durumda, Derrida için “kitap” sözcüğü uygun görünmemektedir. Zira kitap üçlü diyalektiğin ayaklarından birini oluşturacak, ya tez, ya antitezi ya sentez aşamasına işaret edecektir. İçinde bir hakikat iddiasının, bir tezin, bir alternatifin bulunmadığı bir kitap yazmak gerçekten güç olacaktır. Bu nedenle, yaptığı çalışmaların, bir kitaptan çok, bir önsöz, bir epigraf olduğunu belirtir, kitaplarını, yazmadığı kitapların önsözü olarak görür. “Önsöz yazmayan bir Derrida hayal etmek, bambaşka bir yazar hayal etmek demektir. Derrida’nın huşu uyandıran üretkenliğinin sırrı kısmen buradadır, çünkü Derrida’ya göre yazının görevi bir şey söylemek -bir sav ileri sürüp

⁴²²Bkz. Allan Megill, *a.g.e.*, s. 399.

⁴²³Allan Megill, *a.g.e.*, s. 399.

işi bitirmek- değildir. Tam tersine yazının gerekçesi kendisidir. Bunun sonucunda ortaya bir söz ishali, dile getirilemez bir merkez etrafında muazzam bir söz ifrazatı çıkar. Derrida'yı okurken, sık sık olduğu gibi, akla yine Wittgenstein geliyor, ama nihai olarak suskunluğu yurt edinen *Tractatus*'un değil, *Felsefi Soruşturmalar*'ın Wittgenstein'ı. Yolculuk imgesi bu yapıt için tayin edici önemdedir."⁴²⁴ Buradaki anlamıyla, *yolda olmak*, bir yere ulaşmak için değil, yalnız yolda olmak içindir. Bir başka deyişle önsöz, kitaba ulaşmak için değil, kitaptan uzaklaşmak ve önsöz olarak kalmak içindir. Bu, bütün metinlerin kitabın kendisi olmaktan çok, bir önsöz olması durumuyla bağdaşır. Kitabın kendisi yoktur, bütün yazılar bir önsözdür, yazmak için yazmak; bir başka deyişle, yolda olmak için yolda olmak, bir yere varmak, bir yere ulaşmak için değil. Bu durum, Megill'in deyişi ile "Daha çok, belli bir alan üzerinde inatla ve amaçsızca gidip gelmedir. Bir yerden başka bir yere giden gezginin değil, bir haritacının ya da kadastrocunun yolculuğudur."⁴²⁵ Derrida'nın yolda olmasını şöyle yorumlayabiliriz: Düşüncelerinin nereye varacağını tam olarak bilmeden yola çıkıyor, ya da bu çalışmaların nereye varacağını çok iyi biliyor ama oraya varmaktan kaçınıyor.⁴²⁶ Kaçındığı yer, Hegel diyalektiğidir. Ama bir amaç belirleyip yürüdüğü takdirde oraya varması da kaçınılmazdır. Yolda olmak, diyalektikten kaçınmanın serüveni şeklinde ortaya çıkar.

Tez, Hegel diyalektiğinde, antitez ve sentez gibi kendisinden sonraki gelişimi oluşturan iki aşamaya daha sahiptir. Bu süreç, aynı zamanda tarihi oluşturan bir işleyiştir. Derrida baştan beri tez kavramının sistemleştirici, biçimlendirici, akademik yapısının dışında durmuştur. Tez bir sunma, vazetme olayı, bir savlama olayıdır, dolayısıyla hep bir konumsal (*positionel*) ve karşıtlıklar koyan (*oppositional*) bir mantık ve uslamlama yapısına sahiptir. Derrida'nın yapıbozuma uğratmak istediği bu yapıdır. Bunu başarabil-

⁴²⁴Allan Megill, *a.g.e.*, s. 399.

⁴²⁵Allan Megill, *a.g.e.*, s. 400.

⁴²⁶Jacques Derrida, *a.g.e.*, s. 33.

mek için *saçılma* (*disseminiation*) kavramından yararlanır.⁴²⁷ *Saçılma* başlığı altında, “konumsal ve konumsal olmayan biçimler altında, tezin diğerinin, konumsal mantığın [tezsel mantığın], onun tarihinin ve meşruiyetinin, yetkesinin ve haklarının sınırlarını inceleme serüvenine girmiştım” der.⁴²⁸ Saçılma temel olarak temayı ve tezi (bir konumda bulunmayı, bir konum olmayı, bir noktada yoğunlaşmayı) yadsır; o bir tezin değil, motiflerin taşıyıcısıdır, hiçbir rengi yoktur, ancak gökkuşağı gibi tüm renkleri barındırır, tek renkli değil, çok renklidir. Derrida, “Saçılmanın işaretleri hiçbir noktada raptedilemez” der.⁴²⁹ Derrida onun raptedilemezliğini vurgularken, teze karşı bir süreç olduğunu da ifade etmiş olur. O bir noktada konumlansaydı, tez olma yoluna girmiş olurdu, bir konum kazanırdı. Oysa bu raptedilemez yapısıyla, tam da teze aykırı bir özellik göstermiş olur. Saçılmanın bu yapısı, özde Hegel diyalektiğine, bu diyalektik kapsamındaki teze, antiteze, senteze, tez olma durumundaki her türlü hakikat ve anlam iddiasına karşı bir eylemdir. Saçılmayla aranan şey, bir anlam, bir hakikat, bir tez değil, yalnızca yolda olmanın, hiçbir şey söylemeksizin, bir anlam ve tez ile sürmeksizin söylemenin anlamıdır. Böylece yapıbozum, Hegel diyalektiğine karşı bir *parodi* hareketi olarak eylemi çıkar.

Derrida, yapıbozumu temel hedeflerinden biri haline getirdiği bu Hegelci ciddiyeti, parodi üslubuyla bozmaya ve gülünç hale getir-

⁴²⁷O, tez yerine saçılmayı, tohumun saçılmasını (*disseminiation*) önerir. Derrida *yapıçözüm* (*deconstruction*), *saçılma*, *önsöz* ve *parodi* ile tezin, Hegel diyalektiğindeki yazısına ve Batı düşünce tarihindeki önemli konumuna da karşı çıkar. “Önsöz”, tez içeren bir yazı değildir. “Saçılma” ise, diyalektik yapının dışına çıkmanın yollarından biridir. Yapıtın kendisi durumunda olan önsöz, bir saçılma biçiminde ortaya çıkar ve böylece diyalektiğin üç kavramını aşan bir yapıya kavuşur. “Derrida, diyalektiğe yem olmaktan: ‘ortaya bir hakikat koymayı’, ‘sadede gelmeyi’ başaramaması -bitimsiz önsözler yazdığı kitabı yazmayı başaramaması- sayesinde kurtulur. Derrida’daki kilit terimlerden biri, ‘saçılma-saçma’dır. Bazan ‘tohum saçma’ (*dissemination*) şeklinde de yazdığı bu terim diyalektiğin sonsuz yeni anlam üretiminin karşısındadır. Kısacası saçılma, diyalektikteki üçün hakimiyetine, Hegelci felsefenin ‘üçlü ritmi’ne karşı çıkan bir tür karşı-diyalektiktir.” (Megill, s. 401).

⁴²⁸Jacques Derrida, *a.g.e.*, s. 36.

⁴²⁹Bkz. Allan Megill, *a.g.e.*, s. 402.

meye çalışır. Bu da onun ironik üslubunun temelini oluşturur. Kendisi ciddi bir şey ortaya koymanın peşinde değildir. Zira ciddiyet de bir anlamdır, bir “konum”dur. Anlamsızlık, tümüyle bir kayma, konumunu ve merkezini kaybetme durumudur. Burada işe yarayabilecek tek yöntem, tıpkı postmodernist sanat ve düşünce yapıtlarında olduğu gibi, daha önceki bir metne ironik göndermelerde bulunmak, onun ciddiyetini sarsmak, saygınlığını zedelemektir. İroni, parodi, pastiş, kitsh bu işin yöntemleri arasındadır. Derrida; konumdan, anlamdan ve logostan bu uzaklığıyla diyalektiğin bir unsuru haline gelmekten uzaklaşır; ancak onun dışında ve onu bozan dördüncü bir öge haline gelmeyi ister. Bu dördüncü kenar olma isteği, bir dörtgenin değil de üçgenin dördüncü köşesi olma isteğidir. “Dört köşe’nin Dört’ü değildir bu, açılıp dördüncü bir kenar oluşturmuş bir üçgenin ‘dört’üdür... Diyalektiğin dördüncü bir uğrağı olması olasılığı bütün diyalektik mekanizmayı yıkar... Zira diyalektiği paramparça eden uğrak, dördüncü uğraktır. Diyalektiğin dördüncü uğrağı yapıbozum uğrağıdır: Tez, olumsuzlama [*negasyon*], olumsuzlamanın olumsuzlanması [*negasyonun negasyonu*], yapıbozum.”⁴³⁰

Böyle bir istek, Derrida’yı, *tema*’dan uzaklaştırır. Ne de olsa tema, bir konumda bulunmayı, bir tez üzerinde çalışmayı ifade eder. Tema yolda olmaktan çok, bir amaca doğru yürümeyi ifade eder. Derrida, temadan uzaktır. Temadan uzak olması, onun yapıtlarını bir *motif*ler örüntüsü haline getirir. Kişi onlara istediği yerden girebilir ve istediği yerden çıkabilir. Çünkü başlangıç ve sonuç duygusundan yoksundurlar. Tezin sahip olduğu tüm biçimsel ve mantıksal yapıdan da yoksundurlar. Bu haliyle onları bir bütünün ögesi olmayan, kendi başlarına bütünlük ve sistem fikrinden uzak motifler olarak değerlendirmek gerekir. “Motif”in “saçılma” ile yakın bir ilgisi vardır ve Derrida’nın dünyasında birbirine omuz veren kavramlardır. Onlar, temayı, tezi ve bütünlük duygusunu, sistemi yok eden kavramlardır. Saçılma ve motif kavramları, düşünceyi, diyalektik

⁴³⁰ Allan Megill, *a.g.e.*, s. 402.

denklemden kurtarır. Kitap yerine önsözü, tema yerine motifi, tez yerine saçılmayı⁴³¹ diyalektik üçlü yerine diyalektik dörtlüyü getirmek, işte bunlar Derrida'nın dünyasını bütünleyen yaklaşımlardır.

Tez'in Derrida'nın düşünce dünyasında sahip olduğu önem, temel bir karaktere sahiptir. Tez, sahip olduğu akademik, mantıksal formatla, yazış ve sunuş biçimi ile aynı zamanda tarihsel bir olgudur. Derrida bu biçimsel ve mantıksal formlardan, tezin sahip olduğu kurumsal ve resmi bağlardan uzak durmaya çalışmıştır. Onun yazıları, her haliyle tezden kaçışın ifadesidir. Tezin Avrupa kültür ve düşünce tarihindeki meşruiyeti, bir takım unvanların, statülerin meşru dağılımına da günlük yaşamda zemin hazırlamıştır; böylece “yetkili” kişiler ortaya çıkmıştır. Derrida bu yapıyı incelerken *Universitas* kavramına değin geri gider. Üniversiteler, tüm tarihi boyunca tez bağlamında varlık kazanmış, teze aracılık etmiş ve ona meşruluk kazandırmıştır. Üniversite, çoğu kez, kendi özüne aykırı bir biçimde ‘siyasi üniversite’ olmuştur. Heidegger'in rektörlüğü esnasında karşılaştığı durum da, bunun çağdaş örnekleri arasındadır. Derrida tezle üniversitelerin işleyişi, meşruiyeti, örgütlenişi, akademik yapısı arasındaki derin bağı kavradığında, kendi konumu ile üniversitenin bu durumu arasındaki bağdaşmazlığı da kavramıştır. Nasıl ki üniversite teze meşruluk kazandırırsa, tez de üniversiteye meşruluk kazandırmalı, onun durumunu pekiştirmeli, hiçbir biçimde ona zarar vermemeli ve üniversite kurumunun yetkili kişileri tarafından kabul edilir olmalıdır. Üniversitede üretilen tezler kurumsal yapı ile uyum içinde olmalı, dahası bu kurumsal yapının üretilmesine ve sürdürülmesine omuz vermelidirler; varlık nedenleri budur.⁴³²

Derrida, “yazılarının, sözcüğün düz anlamıyla anlamsız olduğunu ileri sürer. En azından bunu ileri sürüyormuş gibi görünür. 1967'deki bir söyleşide “bir şey söylemeyi istememe riskine giriyorum” der.⁴³³ Kuşkusuz, anlam sorunu, hermeneutik açısından önem

⁴³¹Tez konum ve sunum olarak bir yerde toplanmayı, bir konum kazanmayı, bir nokta üzerinde yoğunlaşmayı ifade eder; *saçılma* ise, uzaklaşmayı ve dağılmayı çağırıştırır.

⁴³²Jacques Derrida, *a.g.e.*, s. 37-38.

⁴³³Allan Megill, *a.g.e.*, s. 381.

taşır. Zira anlam, anlamanın kendisine “ilişkin” olduğu şeydir. Her anlama, bir anlam varsayar ve bu anlama ilişkin olarak ortaya çıkar. “Bir şey söylemeyi istememe riski”ne ve “anlamsızlık”a karşın, Derrida’nın düşünce evreninden sıradan anlamıyla bir “anlamsızlığın” çıkacağını da beklememek gerekir. Onun “anlamsızlık” ve “bir şey söylemeyi istememe” gibi ifadeleri, daha çok “tez” ve “bir şey söylemeyi isteme” anlayışının egemen ve meşru zemininde düşünülmelidir. Anlamsızlık, tez karşısındaki direnişi ifade eder, bir şey söylemeyi istememe ise logos merkezli bir dünya karşısındaki tepkiyi ifade eder. “Yazılarının çoğunda bir tez, bir konum sunuyormuş gibidir, ama bir daha baktığınızda ortada ne bir tez, ne bir konum görürsünüz... Derridacı bir tez dile getirmeye çalışmak Derrida’nın girişiminin sahip olduğu karakteri yanlış anlamak demektir.”⁴³⁴

3.3. Yapıbozum veya Yapısızlaştırma

Derrida, bütün bir felsefe ve kültür tarihini yıkmaya çalışır. Bu felsefe tarihi içinde alışık olduğumuz bir tutumdur, zira her filozof, az ya da çok bir “yıkıcı”dır. Ancak Derrida alışık olduğumuz türden bir yıkıcı değildir: o yıkmasına yıkar, ancak yeniden kurmak için yapmaz bunu. Bu özelliği ile de diğerlerinden ayrılır. O halde, yapıbozum, bir “söküp-yapma” olayı değil, daha çok, bir “yapısızlaştırma” olayı olarak ortaya çıkar, çünkü o bir “yeniden kurma” olayı değildir. Onun bir yapısızlaştırma işi olması, bozuma uğrattığı tezlerin karşısına bir antitezle çıkıyor olmayışıdır. Şayet bir tezle, bir öneri ile çıksaydı, yaptığı şey, bir yapısızlaştırma olayı değil, “söküp-yapma” olayı olurdu. Yazılarının bir teze sahip olmamasında bu yapısızlaştırma hareketinin amacını görebiliriz. Bir tezle ortaya çıkması, yine temel bir olaya işaret edecekti. O da, söktüğü yapının bir parçası haline gelerek bir anda bütün özgünlüğünü ve kendine özgülüğü yitirecekti. Tez, ne de olsa, bir “kurma” olayıdır, bu da geleneksel kültür, düşünce ve siyaset tarihinin bir öğesidir. Yapıbozumla tahtından edi-

⁴³⁴ Allan Megill, *a.g.e.*, s. 382.

len şey, yüzlerce yıl üzerinde ciddiyetle ve büyük bir titizlikle kafa yorulan ve kurulmaya çalışılan bir anlamlar, hakikatler sistemi ve düzenidir. Derrida, yapısökülme, kendisinde tez olan, alternatif sunan bir kişi konumunda değildir. Onda ne tez, ne de alternatif vardır. O, anlamlar sistemine ve düzenine karşı harekete geçer, tezleri tahtından eder. Aklı ve kelamı (*logos*) bağlarından çözer.

Değerlendirme

Hem hermeneutiğin hem de postmodernizmin bir değil, birçok cephesi vardır. Onları belirli ve sınırlı bir bağlam içinde değerlendirmek yanıltıcı olabilir. Tek boyutlu ve tek anlamlı bir hermeneutik olmadığı gibi ek boyutlu ve tek anlamlı bir postmodernizm de yoktur. Bu nedenle hermeneutikten değil hermeneutiklerden, postmodernizmden değil postmodernizmlerden söz etmek gerekir. Şu ana kadar gördüğümüz gibi anlam, metin, yazar anlama, yorumlama gibi kavramlar hermeneutik kavramlardır. Şunu da söylemek gerekir ki hermeneutik temalarla postmodernist temalar, farklılaşmadan çok benzeşme eğilimi gösterirler. Heidegger, Derrida, Foucault, Ricoeur gibi düşünürlerde, hermeneutiğin ve postmodernizmin konularının ilgi ve benzerlik içinde olduğu görülür. Dolayısıyla Hermeneutikle postmodernizmin çağdaş görünümü arasında bir paralellik vardır. Bu iki akım birbirini geliştirmiş ve beslemiştir. Anlamdaki belirsizleşme, yazar karşısında giderek okurun daha merkezi bir konum kazanması, nesnenin yerine öznenin öne çıkması, anlamada geleneksel değerleri, etnik özelliklerin vurgulanması ortak ruh halini yansıtır. Tarihe, geleneğe yönelme, evrensel ve nesnel değerler karşısında özneye, öznenin değer ve yargılarına atıfta bulunma her iki akımın özellikleri arasındadır.

Liyotard'ın şu sözü, gerçekten de postmodernizmin sloganı haline getirilebilir: "Gelin bütünlüğe karşı bir savaş başlatalım..." Bütünlüğe karşı savaş başlatmak; spekülative, kurgusal düşünce planında kalarak kavramsal sistemler kurmaya, tüm varlığı baştan sonra bu sistem içinde açıklamaya, işte bu girişime karşı çıkmak demektir. Peki, hermeneutik bu savaşın neresindedir? İçinde midir,

yoksa dışında mı? Destekçisi mi, yoksa muhalifi mi? Bu sloganik cümle bize bölünmeden, bir kırılmadan ve parçalanmadan söz etmektedir. Artık bütünlüğe, tümlüğe erişmek değildir amaç. Her parça kendi içinde anlamlı ya da anlamsızdır. Anlam bütünlükten, tümlenmişlikten gelmez. Bu kırılan ve parçalanmış dünyada, anlamlar ve değerler sorgu konusudur. Anlam da anlamlıdır, anlamsızlık da. Bütünün parçalanışı, aslında bütünün kendi kendini parçalaması, sistemin kendi kendini dağıtmasıdır. Bir geri çekilmedir söz konusu olan; sistemin, spekülasyonun, felsefenin, aklın, anlamın, tezin kendi kendini tüketmesidir. Yıkılan, karşı çıkılan sade ve modernizmin inşa ettiği binalar, işlevsel konutlar ve barınma makineleri değildir; bunlarla birlikte bir anlama, felsefeye ve yaşama biçimine karşı bir tepki vardır. Yüz binlerce kişinin ölmesine, yaralanmasına, sakat kalmasına, kirletilmesine, sürülmesine zemin hazırlayan, en azından buna karşı çıkmayan bilime, felsefeye, akılcılığa, insancılığa, gelişme ve ilerleme anlayışına, sanat ve estetik anlayışına, bu “büyük anlatılara” karşı bir eleştiri, başkaldırı ve güvensizliktir söz konusu olan. İlk anda, postmodernizm bir irkilmeyi ve refleksi ifade eder. Bu bir reflekstir. Refleks hiçbir zaman kendi başına bir felsefe olamaz. Ama postmodernizm, kendi filozoflarını ve sanatçıları da üretmiştir. Seksenli yıllardan itibaren, kendini olgunlaştıracak literatüre, kuramsal temele de kavuşmuştur.

Derrida’da anlamın tükenişi, Batı aklına karşı bir tepkiyi ve eleştiriye ifade eder daha çok, böyle bir tepkinin ifadesi olarak ortaya çıkar. Tezin ve kitabın yerini saçılmaya ve önsöze bırakması, bu anlamın tükenmesi durumu; hermeneutiğin kendi evrimi içinde ulaştığı en ileri noktayı gösterir. Anlamın yitirilişi, yazarın ölümü, bütünlüğünü kaybetmiş, özne sayısınca kırılmaya ve farklılaşmaya uğramış bir dünya algısının tanıklığını yapar. Sadece metin vardır ortada, ama metin bir önsözdür: ne tezdır, ne antitez, ne de sentez. Bir anlamı dile getirme iddiasında da değildir. Böylece bir zamanlar matematik dille yazılmış bir kitabın netliğini gösteren dünya, yapıbozumla yazıları silinmiş bir mektuba dönüşür. Ama sanırım aldırmamak gerekir; zira o yeniden başlamak, yeniden anlamlandırmak için bir hamle, başlangıçtır.

İnsanı diğer varlıklardan ayıran özelliklerden biri, hiç kuşkusuz kendi varlığı ve kendi eylemleri üzerine de düşünüyor, düşünebiliyor olmasıdır. O, dış dünyayı çok farklı boyutlarıyla incelemekte ve bu incelemelerine fizik, biyoloji, kimya, coğrafya gibi isimler vermektedir. Ayrıca, kendisini de, kendi refleksiyonunun nesnesi kılabilmektedir. İnsan, Hegel'in deyişi ile bedeni ile doğanın bir parçası, tinsel yönü ile de tarihin içindedir.⁴³⁵ Bedeni ile pozitif bilimlerin nesnesi durumundadır. Ancak tarihsel süreç içinde ortaya çıkardığı tinselliğini ve bu tinsellikte kaynağını bulan kültür ve uygarlık ürünlerini de, kendi özelliklerine uygun bir tarzda ele alacak ve anlayacak disiplinler olmalıdır. Bu disiplinlerin neler olacağı, bu disiplinlerin nasıl bir yöntemle çalışacağı, dahası insan ifadelerini anlamamanın ne olduğu, ne anlama geldiği gibi sorular hermeneutiğin gelişim sürecinde ortaya çıkan önemli tartışma alanlarını oluşturur.

İnsanın kim olduğu, ne olduğu sorularını cevaplamak; birazda onun yeryüzünde neler yaptığını, nasıl yaşadığını, neler ürettiğini, neler düşündüğünü, neler hissettiğini cevaplamakla olacaktır. Uzun insanlık tarihi içinde ortaya çıkan muazzam kültür ve uygarlık birikimi, "insan nedir?" sorusunun cevaplanmasında katkı sağlayabilir.

⁴³⁵G. W. F. Hegel, *Estetik*, çev. Nejat Bozkurt, Say Yayınları, İstanbul, 1982, s. 42-43.

İnsanın ne olduğunu, kim olduğunu anlamanın en sağlam yollarından biri, onun yeryüzüne kattığı anlamı anlamak olacaktır. “İnsan şudur” demek, biraz da “insan şunu yapmıştır” demektir, “insan şunu yapmıştır” demek, biraz da “insan şudur” demektir. Ne var ki onun eylem ve ürünlerini anlamak, başlı başına bir sorun oluşturur. Bir karar ürünü olan ve bir amaca yönelik ortaya çıkan insan eylem ve ürünlerini doğadaki olayları açıklar gibi açıklayamayız. İnsanın kendini içinde bulduğu tarihsel, kültürel ve geleneksel bağlam, onun yaşama, düşünme ve üretme biçimi üzerinde doğrudan etkili olur. Bu çok yönlü ve karmaşık yaşam dokusunu anlamanın yöntemi ne olacaktır? Bu soru iki şekilde karşılık bulur: İlki, doğal sferde, nesnel, evrensel ve genel geçer, yinelenebilir, denetlenabilir bilgiler veren ve doğanın tabi olduğu yasaları ortaya çıkaran doğa bilimsel yöntemi tinsel alana da uygulayıp bu sfere ilişkin yasalara ulaşmak, diğeri de bu alanın özelliklerine uygun bir yöntem geliştirmektir. Hermeneutik yaklaşım, Gadamer’in de belirttiği gibi, her haliyle, doğa bilimselci yöntemin tinsel alandaki tahakkümüne karşı bir tepkiyi ifade eder.”⁴³⁶ Bir başka sorun da, anlamamanın nasıl ortaya çıktığı sorunudur: Nasıl anlarız, anlamalarımız niçin farklılık gösterir? Anlamada anlayanın öznelliğinin payı nedir? Anlayan ile anlaşılan arasındaki diyalog nasıl ortaya çıkar?

İnsan, yeryüzündeki varoluşunu, varlıkla ilgi halinde gerçekleştirir. Bu ilginin belirgin biçimi, varlığı bilme ve anlamadır. Bilme, bu yabancı evrenin gizlerini aralar ve yeryüzünü giderek tanıdık hale getirir. Hegel, insanın varlıkla olan bu ilgisini, “yabancılığını yenip yeryüzünü evi haline getirme” etkinliği olarak niteler ve bunu varlıkla kurulan ilk ve en temel ilgi olduğu kadar “egemenlik oluşturan bir ilgi” olduğu hususuna da dikkat çeker. Egemenlik, daha, dış dünyayı dilde yeniden kurma süreci ile birlikte ortaya çıkar: “Âdem, hayvanlar üzerindeki ilk egemenliğini onlara bir isim vererek kurdu” der Hegel ve insanı tininin tarih içindeki geliminden söz

⁴³⁶Hans-Georg Gadamer, “Hermeneutik”, s. 12.

eder.⁴³⁷ İşte hermeneutiğin esas konusu, insan ruhunun tarih içindeki bu seyridir.

Heidegger, insanın ilgisini ikiye ayırır: İnsanın kendi kendisiyle kurduğu ilgi, insanın kendi dışındaki varlıklarla kurduğu ilgi. “Dünya-içinde-varlık” olan Dasein’in varlıkla kurduğu ilgi, sıradan varlıkların ilgisi gibi değildir; anlam oluşturmaya, anlam vermeye ve verilen anlamlar içinde yaşamaya yönelik bir ilgidir. Dahası, varolanlarla ilgi içinde kendi varoluş potansiyelini etkin hale getirmek isteyen bir ilgidir. Dasein, öncelikle, tarihsel, kültürel ve geleneksel bir “ufuk” içinde bulunur. Varoluşunun imkânlarını bu ufuk içinden türetir. Kendisiyle ve kendi dışındaki varlıkla kurduğu ilgi, bilmek, anlamak ve kavramak isteyen bir tutum sergiler. Varlıkla kurduğu ilginin temelinde, bilme ve anlama isteği vardır. “Orada Varlık’ın oradalığını oluşturan şey, kendi varoluşsal-özünü oluşturan *anlama*’dır.”⁴³⁸ Bu anlam ve anlamı anlama olgusu, Dasein’in kaçınılmaz bir biçimde hermeneutik işleyiş içinde olan bir varlık olduğunu gösterir. O, potansiyel bir varlık olan kendi varlığının bütün anlamını bu işleyiş içinde olmakta bulur. İnsanın varlıkla kurduğu bu özel ve ayrıcalıklı ilgi, tarihi ve kültürü oluşturur. Bu, gittikçe büyüyen ve gelişen bir birikimdir. Bugün, bilim tarihi, uygarlık tarihi, felsefe tarihi, sanat tarihi, ekonomi tarihi, siyaset tarihi gibi tarihsel çalışmalar, bu geriye dönük bakışlar, bu birikimin tanıklığını yaparlar. Ve biz kaçınılmaz bir biçimde, bu birikimlerin içinde ve onların, “tarihsel etki”leri altında yaşarız.⁴³⁹

İnsan içinde yaşadığı evrene değer ve anlam katar, bu değer ve anlamları dile getirir. Dış dünya, dilde yeniden kurulur ve böylece salt nesnel bir evren olmaktan çıkarak yaşam dünyasına katılmaya başlar. Resimlerde, şiirlerde ve ağıtlarda, dağ “yücelmeye”, vadi “enginleşmeye”, ufuk “güzelleşmeye” başlar. İnsan doğada yaşar, ancak doğa da insanda yaşar. İnsan, doğaya doğada olmayan bir

⁴³⁷G. W. F. Hegel, a.g.e., s. 43, 96.

⁴³⁸Martin Heidegger, *Being and Time*, s. 182.

⁴³⁹Hans-Georg Gadamer, *Truth and Methode*, s. 276.

şey ekler. Yararlı ve zararlı, doğru ve yanlış, iyi ve kötü, güzel ve çirkin, haklı ve haksız ancak tinsel dünyanın ayırımlarıdır. İnsan, Rilke'nin *Duino Ağrıları*'nda söylediği gibi, yüreğinde duyduğu hüznü, kemanın tellerinde ezgiye, sözcüklerde şiire, mermerin soğukluğunda etkileyici bir bakışa dönüştürür. Şehirler ve köprüler kurar, sütunlar diker, mabetler yükseltir; böylece doğaya doğada olmayan bir şey ekler. Ağacı aşılar, hayvanı evcilleştirir. Kendini düşünür, yaşamı ve ölümü düşünür, varlığı ve yokluğu düşünür. Anlamaya, anlamlandırmaya çalışır, bilmeye ve görmeye çalışır, kavramaya çalışır. Bütün bunlar insanın doğaya kattığı değerlerdir. Bu dokunuşla, bu dile getirişle, insanın içinde yaşadığı doğal varlık alanı, tinsel varlık alanına dönüşmeye ve katılmaya başlar.

İşte, Hölderlin'in *Empedokles'in Ölümü*'nde söylediği gibi, yeryüzüne ölümlü bir bağla bağlanan insanın, "yaşamın hiçbir gizini küçümsememesi" sonucu ortaya çıkardığı bu muazzam birikimi, yeryüzündeki tarihselliği ve tinselliği, Heidegger'in deyişiyle "Varlıktaki anlamı" anlamak ve yorumlamak üzere ortaya çıkan çabayı hermeneutik olarak adlandırabiliriz. Amaç, insanı ve onun tarihsel gelişimini, ortaya koyduğu ürünlere, metinlere, "sürekli sabitleşmiş yaşam ifadelerine" bakarak anlamaktır. İnsanın elinden ve bilincinden çıkan ürünler temel özellikleri gereği, doğal nesnelerden ayrılırlar; onlar insan tasarımının ürünleridir, bu yönüyle anlaşılabilirlik özelliği taşırlar, bir amaca yönelik ve bir niyet çerçevesinde insanın özgür eylemleriyle oluşurlar. Hermeneutik, kendi içindeki farklılaşmaya karşın, bir yöntem, bir felsefe ve eleştiri biçimi olarak bu tinsel dünyayı anlama ortak noktasında bir bütünlük gösterir. İşte, bu çalışmada, bu anlama kuramlarından kesitler sunulmuş, bu şekilde varlıktaki anlamı anlama çabalarına, konuştuğumuz dilde, küçük bir katkı amaçlanmıştır.

- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1985.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1988.
- Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1983.
- Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995.
- Aristoteles, *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür, İmge Yayınları, Ankara, 1996.
- Bacon, F. *Novum Organum*, çev. Sema Önal Akkaş, Doruk Yayınları, Ankara, 1999.
- Baudrillard, J. *Kötülüğün Şeffaflığı*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004.
- Baudrillard, J. *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2005.
- Best S., Kellner, D. *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.
- Betti, E. "Hermeneutics as the General Methodology of the *Geisteswissenschaften*", In J. Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, pp. 51-94, Routledge, London - New York, 1980.
- Bilen, O. *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2002.
- Bilhan, S. *Eğitim Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, Ankara, 1991.
- Birand, K. *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1960.
- Bleicher, J. *Contemporary Hermeneutics*, Routledge Publishing, London and New York, 1980.
- Bollnow, O. F. "İfade ve Anlama", *Hermeneutik Üzerine Yazılar*'da, ed. Doğan Özlem, s. 83-121, Ark Yayınları, Ankara.

- Bozkurt, N. *Sanat ve estetik Kuramları*, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1995.
- Bozkurt, N., *Eleştiri ve Aydınlanma*, Say Yayınları, İstanbul, 1994.
- Bowie, A., "Introduction", in Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, pp.vii-xxxi, Cabridge University Press, 1998.
- Bruns, G. *Antik Hermenötik*, çev. İhsan Durdu, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul, 2001.
- Büyükdüvenci, S. - Öztürk, R. *Postmodernizm ve Sinema*. Ankara: Ark Yayınları, Ankara, 1997.
- Cage, J. "John Cage İle Söyleşi", söyleşiyi yapan: W. Duckworth, çev. Evren Çelik, *Toplumbilim Müzik Özel sayısı*, yıl: 1999, sayı: 9, s. 103-114.
- Cassirer, E. *The Philosophy of the Enlightenment*, trans. Fritz C. A. Koelln – James P. Pettegrove, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1951.
- Chladenius, J. M., "Introduction to the Correct Interpretation of Reasonable Discourses and Writings", in *The Hermeneutics Reader*, ed. K. Muueller – Vollmer, pp. 55-71, Blackwell, 1986.
- Comte, A. *Pozitivizmin İlmihali*, çev. Peyami Erman, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, İstanbul, 1986.
- Çüçen, A. K. *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Asa Yayınları, Bursa, 1997.
- Danner, H. "Eğitimsel Söylemde Hermeneutik: Temeller", (çev. Vefa Taşdelen). *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2000, Cilt: 33, Sayı: 1-2.
- Derrida, J. "Tezin Zamanı" (çev. Melih Başaran). *Felsefelogos*, yıl: 2000, sayı: 10.
- Derrida, J. *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak, The Johns Hopkins University Press, Baltimore – London, 1976, s. 6.
- Derrida, J. *Khora*, çev. Didem Eryar, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2008, s.58.
- Descartes, R. *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul, 1983.
- Dilthey, W. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Verlag und Druck von B. G. Teubner, Leipzig - Berlin: 1933.
- Dilthey, D. *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- Dilthey, W. *Hermeneutics and the Study of History*, ed. Rudolf A. Makkreel, Frithjof Rodi, Princeton University Press, Princeton – New Jersey, 1996.
- Dilthey, W. *Alman Ruh Tarihine Dair Tetkikler*, çev. Hasan Cemil, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul, 2004.
- Dilthey, W. "The Understanding of Other Person and Their Life-Expression" in ed. Muueller-Vollmer, *The Hermeneutics Reader*, s. 152-164, Oxford, Basil Blackwell Publishing, 1986.
- Dostoyevski, F. *Yeraltından Notlar*, çev. Mehmet Özgül, Adam Yayınları, İstanbul, 1989.

- Erhat, A. *Mitoloji Sözlüğü*. Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999.
- Foucault, M. *Kelimeler ve Şeyler*. çev. M. Ali Kılçbay, İmge Yayınevi, Ankara, 1994.
- Gadamer, H.-G. *Truth and Method*, trans. William Gelen – Doepel, Great Britain for Sheed & Ward. Ltd., London, 1981.
- Gadamer, H.-G. *Philosophical Hermeneutics*, ed. David E. Linge, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1977.
- Gadamer, H.-G. “Hermeneutik”, çev. Doğan Özlem, *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*’da, s. 11-28, Ark Yayınları, Ankara, 1995.
- Gadamer, H.-G. “Tarih Bilinci Sorunu” der. P. Rabinow – W. Sullivan, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*’da, çev. Taha Parla, s. 79-105, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1990.
- Gadamer, H.-G. “Metin ve Yorum”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*’de, derleme ve çeviri: Hüsamettin Arslan, s. 284 – 319, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
- Gadamer, H.-G. “The Historicity of Understanding”, in Muueller–Vollmer (ed.) *The Hermeneutics Reader*, Oxford, Blackwell Publishing, pp. 256-292, 1981.
- Gadamer, H.-G. “The Universality of the Hermeneutical Problem”, In *The Hermeneutic Tradition*, ed. Gayle L. Ormiston - Alan D. Schrift, pp. 147-158, State University of New York Press, New York, 1981.
- Giddens, A. *The Consequences of Modernity*, Polity Press, 1990.
- Göka, E., Topçu, A., Aktay, Y. *Önce Söz Vardı*, Vadi Yayınları, Ankara, 1999.
- Grondin, J., *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale University Press, New Haven, 1994.
- Habermas, J. *Sosyal Bilimlerin Mantiğı Üzerine*, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1998.
- Habermas, J. *The Theory of Communicative Action*, trans. Thomas McCarty, Beacon Press, Boston, 1984.
- Habermas, J. *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, çev. Celal A. Kanat, Küyerel yayınlar, İstanbul, 1997.
- Habermas, J. Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje”, çev. Gülelgül Naliş, *Postmodernizm*’de, derleyen: Nemci Zeka, s. 31-44, Kıyı Yayınları. İstanbul, 1994.
- Habermas, J. “Hermeneutiğin Evrensellik Talebi”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*’de, s. 231-258, derleme ve çeviri: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002. (“The Hermeneutics Claim to Universality”, in *Contemporary of Hermeneutics*, Josef Bleicher, s.181-211.
- Habermas, J. “Gadamer’in Hakikat ve Yöntem’inin Eleştirisi”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*’de, s. 200-230, derleme ve çeviri: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
- Harvey, D. *The Condition of Postmodernity*. Blackwell Publishing, Cambridge – Oxford, 2000.
- Hegel, G. W. F. *Estetik*, çev. Nejat Bozkurt, Say Yayınları, İstanbul, 1982.

- Hegel, G. W. F. *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, Kabalcı Yayınevi, 1995.
- Hegel, G.W.F. *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller, Oxford University Press, Oxford, 1977.
- Heidegger, M. *Being and Time*, trans. J. Macquarrie – E. Robinson, Blackwell Publishing, Oxford – Cambridge, 1995.
- Hekman, S. *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, çev. H. Aslan, B. Balkız. Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- Huyssen, A. "Postmodernin Haritasını Yapmak", *Modernite Versus Postmodernite*'de, çeviri ve derleme: Mehmet Küçük, s. 207-235, Vadi Yayınları, Ankara, 2000.
- Jacklén, A. "Science and Religion: Getting Ready for Future." *Zygon*, Year: 2003, Vol. 38, No: 2.
- Jameson, F. "Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantiğı", çev. Deniz Erksan, *Postmodernizm*'de, derleyen: Nemci Zeka, s. 59-116, Kıyı Yayınları, İstanbul, 1994.
- Jeanniere, A. "Modernite Nedir?", çev. Nilgün Tatal, *Modernite Versus Postmodernite*'de derleyen: Mehmet Küçük, s. 95-107, Vadi Yayınları, Ankara, 2000.
- Jencks, C. "Post-modern Architecture and Time Fusion", in *International Postmodernism Theory and Practice*, ed. Hans Bertens, Douwe Fokkema, pp.123-128, Amsterdam – John Benjamins Publishing Company, Philadelphia, 1997.
- Kanad, F. *Pedagoji Tarihi II*. Milli Eğitim Basımevi. Ankara, 1948.
- Kant, I. *Prolagomena*, çev. İ. Kuçuradi – Y. Örnek, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983.
- Kant, I. *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1980.
- Kant, I. *Critique Judgement*, trans. J. Creed Meredith, Oxford University Press, Oxford, 1980.
- Kant, I. *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.
- Kierkegaard, S. *Önsözler*, çev. V. Taşdelen - R. Lebro, *Beyaz Gemi*, Yıl: 2007, sayı: 3.
- Kissack, M. "Hermeneutik ve Eğitim: İnsan Bilimleri Öğretmenleri İçin Düşünceler", çev. Vefa Taşdelen). *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, yıl: 2003, cilt: 35 – sayı: 1 – 2.
- Kranz, W. *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1984.
- Megill, A. *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan, Bilim Sanat Yayınları, Ankara, 1998.
- Mueller-Vollmer, K. "Language, Mind, and Artifact: An Outline Hermeneutic Theory Since the Enlightenment", Kurt Mueller-Vollmer, ed. In *The Hermeneutics Reader*, Blackwell Publishing, Oxford, Basil, 1986.
- Liotard, J. F. *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, Ankara, 2000.

- Löwith, K. "Vico", Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*'nde, s. 177-189, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1984.
- Metz, R. "Wilhelm Dilthey'in Felsefesinin Canlı ve Ölü Cepheleeri", W. Dilthey, *Alman Ruh Tarihine Dair Tetkikler*'de, s.7 – 13, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul, 2004.
- Misgeld, D. "Gadamer'in Hermeneutiği Üzerine", *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*'de derleme ve çeviri. Hüsamettin Arslan, s. 73-98, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
- Mueller-Volmer, K. "Language, Mind, and Artifact: An Outline of Hermeneutic Theory Since the Enlightenment. Chladenius, in *The Hermeneutics Reader*, ed. K. Mueller – Vollmer, Basil Blackwell Publishing, Oxford, 1986.
- Mulhall, S. *Heidegger ve 'Varlık ve Zaman'*, çev. Kaan Öktem, İstanbul, 1998.
- Munslow, A. *Routledge Companion to Historical Studies*, Routledge Press, Florence, 1999.
- Nietzsche, F. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, Ara Yayınları, İstanbul, 1990.
- Önal, S. "Bacon ve Vico'da İlahi ve İnsani Bilgi", *Felsefe Dünyası*, Yıl: 2004, Sayı: 39.
- Önal, S. "Önsöz", *Yeni Bilim*'de, çev. Sema Önal, s.17-20. Doğubatı Yayınları, Ankara, 2007.
- Özcan, Z. *Teolojik Hermenötik*. İstanbul: Alfa Yayınları. 1998.
- Özlem, D. *Metinlerle Hermeneutik I-II*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1996.
- Özlem, D. *Bilim, Tarih ve Yorum*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1997.
- Özlem, D. *Tarih Felsefesi*, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1984.
- Palmer, E. R., *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener, Anka Yayınları, İstanbul, 2002.
- Pascal, B. *Düşünceler*, Oluş Yayınları, İstanbul, 1966.
- Paz, O. "Şiir ve Modernite", çev. Nilgün Tural, *Modernite Versus Postmodernite*'de, çeviri ve derleme, Mehmet Küçük, s. 184-235, Vadi Yayınları, Ankara, 2000.
- Peterson, J. "Postmodernism and Cinema", in *International Postmodernism Theory and Practice*, ed. Hans Bertens, Douwe Fokkema. pp.141-149, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam – Philadelphia, 1997.
- Peters, F. E. *Greek Philosophical Terms*. New York: New York University Press, 1976.
- Platon, *Sofist*, çev. Ömer Naci Soykan, *Diyaloglar 2*'de, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.
- Platon, *Protagoras*, çev. T. Gökçöl, *Diyaloglar 2*'de, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.
- Platon, *İon*, çev. İhsan Bozkurt, MEB Yayınları. İstanbul, 1989.
- Platon, *Kratylos*, çev. Suad Y. Baydur, MEB Yayınları, İstanbul. 1989.
- Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu – M. A. Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992.

- Platon, *Şölen*, çev. Azra Erhat – Sebahattin Eyüboğlu), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995.
- Platon, *Theaitetos*, çev. Macit Gökberk, *Diyaloglar 2'de*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.
- Platon, *Gorgias*, çev. Reyhan Erben, MEB Yayınları, İstanbul, 1989.
- Platon, *Dialogues of Plato*, trans. B. Fowett, Vol. 1, Oxford University Press, London, 1892.
- Rabinow, P. – Sullivan, W. *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. Ta-ha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1990.
- Ricoeur, R. *Hermeneutics and the Human Sciences*, trans. John B. Thompson, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Schleiermacher, F., *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, Trans. And Ed. Andrew Bowie), Cambridge University Press, 1998.
- Steiner, G. *Heidegger*, çev. Süleyman Kalkan, Vadi Yayınları, Ankara, 1990.
- Şentürk, R. *Postmodern Kaos & Sinema*, İz Yayınları, İstanbul, 2007.
- Tatar, T. *Felsefi Hermeneutik ve Yazarın Niyeti*, Vadi Yayınları, Ankara, 1999.
- Thomson, G. *Şiir Sanatı*, çev. Cevat Çapan, Üç Çiçek Yayınevi, İstanbul, 1984.
- Ural, U. *Bilim Tarihi*, Çantay Kitabevi, İstanbul, 2000.
- Uygur, U. *Kültür Kuramı*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.
- Vattimo, G. *Beyond Interpretation*, Trans. David Webb, Polity Press, Cambridge, 1997.
- Vico, G. *Yeni Bilim*, çev. Sema Önal, Doğubatı Yayınları, Ankara, 2007..
- Wittgenstein, L. *Yan Değiniler*, çev. Oruç Arioba, İstanbul: Altıkırkbeş Yayın-ları. 1999
- Wittgenstein, L. *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, İstanbul: Küyerel Yayınları, 1998
- Zeka, N. *Postmodernizm*, Kıyı Yayınları. İstanbul, 1994.

A

Açık Metinler 58

Akıl 35, 45, 46, 51, 58, 71, 115,
128, 132, 139, 174, 194, 206,
212, 225, 228, 235, 237, 239,
242, 243, 247, 249, 263, 272

Anlama 9, 13-21, 23, 30, 34, 38,
39, 40, 41, 44, 48, 54, 55, 57,
58-74, 76-79, 102, 126, 129,
238, 253

Anlama-bilim 15, 16

Antakya Okulu 27

Antakyalı Theodoros 27

Antitez 221, 231-233, 248, 252,
256, 257, 261, 263

Apel 241

Aristharkos 26

Aristoteles 24, 25, 27, 36-39, 78,
79, 109, 123, 138, 147, 149,
158, 196, 218, 240, 269

Auslegung 15, 21, 56, 129, 169

B

Bacon 37, 43, 53, 109, 124, 236,
238, 269, 273

Bakış Açısı 10, 72-78, 81, 190

Baudrillard 209, 219, 220, 222,
228, 269

Beckett 228

Birand 34, 114, 126, 127, 238,
269

Büyük Anlatı 213, 236, 255, 263

C-Ç

Chladenius 10, 11, 20, 55-58, 60-
81, 84-87, 130, 208, 270, 273

Comte 109, 116, 211, 237, 238,
270

Coppola 229

D

Dannhauer 55, 56, 86

Dasein 148, 150-170, 183, 184,
188, 208, 241, 245, 246, 267

Defin 47, 50

Derrida 9, 147, 194, 209, 220,
221, 234, 236, 241, 247-263,
270

- Descartes 38, 42, 53, 147, 158, 270
- Dil 11, 17, 18, 20, 25, 26, 27, 30, 37, 39, 40, 42, 46, 52, 54, 57, 60, 65-67, 70, 71, 80, 84-86, 91-104, 119, 120, 122, 123, 125, 127, 129, 138, 141, 143, 144, 166, 171, 173-176, 184, 187, 190, 194-197, 202, 203, 208, 210, 211, 213, 217, 221, 224, 237, 241, 244, 255, 263, 266-268
- Dilthey 9, 10, 16, 17, 21, 26-28, 30, 31, 34, 38, 41, 54, 71, 84, 87, 104, 107, 108-110, 112-146, 149, 161, 171, 174-177, 183, 190, 191, 192, 195, 198, 199, 202, 208, 234, 235, 238, 239, 240, 241, 242-245, 247, 270, 273
- Diyalektik 25, 248, 253, 257, 258-260
- Doğa Bilimleri 39, 40, 41, 43, 53, 107, 109-113, 115-117, 121, 126, 127, 132, 133, 139, 142, 144-146, 174, 182, 183, 190, 191, 198, 239, 240
- Doğal Alan 16, 45, 110, 111, 114
- Doğan Özlem 17, 27, 35, 37, 38, 43, 115, 129, 238, 245, 269, 270, 271, 273
- Dünya-ıçinde-varlık 155, 158, 159, 160, 163, 165, 166, 168, 183, 240, 267
- E**
- Elemanter Anlama 128, 129
- Empati 54, 94, 97-99, 125, 126-128, 199
- Emperia 35-37, 53
- Ernesti 56, 86
- Etkin Tarihsel Bilinç 183, 187
- Etkin-tarih 172
- Evlilik 47, 49, 50
- Evrensellik 131, 132, 146, 176, 177, 181, 192, 194, 196, 198, 202, 234, 240-243, 271
- F**
- Fatih Akın 229
- Felsefi Hermeneutik 10, 175, 180, 184, 192, 234, 274
- Filolojik Hermeneutik 10, 29, 84, 85, 87, 192
- Flacius 21, 30
- Fundamental Ontoloji 152, 153, 156, 161, 162
- G**
- Gadamer 9, 10, 17, 25, 30, 39, 40, 41, 73, 74, 90, 104, 105, 108, 116, 132, 145, 147, 167, 171-200, 202, 204, 208, 234, 235, 240, 242, 243, 246, 247, 266, 267, 271, 273
- Galilei 109, 236
- Geistwissenschaften 21, 174
- Genel Hermeneutik 29, 71, 83-87
- Genet 228
- Gentil Uluslar 46, 47, 49-51

Gramatik Anlama 65, 66, 92, 93,
94, 97-103, 244

İnsanî-tarihsel dünya 109
İskenderiye Okulu 26, 27

H

Habermas 9, 10, 193-206, 233,
235, 241, 242, 246, 271

Harvey 209, 222, 224, 271

Heidegger 9, 10, 90, 108, 147-
171, 183, 184, 187-189, 195,
198, 204, 207, 208, 225, 234,
235, 240-242, 245-247, 260,
262, 267, 268, 270, 272-274

Hermeneuein 13, 18-20, 23, 172,
181

Hermeneuien 17, 20

Hermeneutik Daire 73, 74, 187,
199, 243

Hermeneutik Döngü 129

Hermes 16-19, 24, 140

Hesiodos 22, 26, 27

Homeros 22, 23, 26, 27

Hukuk 9, 10, 13, 28, 29, 33, 42,
45, 49-51, 53, 57, 84, 85, 87,
107, 110, 115, 119, 191, 192,
210, 212, 215

I-İ

Ionesco 228

Italo Calvino 228

İbrani Uluslar 46, 47, 51

İlahi İnayet 49, 52, 53

İletişim 194, 195, 203

İlgi 108, 127, 128, 194, 195, 197,
201-203, 271

İnsan Bilimleri 120, 144, 174,
177, 182, 191, 240, 272

J

John Cage 229, 230, 270

K

Kamıran Birand 34, 114, 126,
127, 238

Kant 116, 117, 134, 136, 147,
158, 174, 177, 178, 206, 212,
215-218, 224, 228, 242, 243,
272

Kapalı Metinler 58, 59

Kartal Tibet 229

Kepler 109, 211, 236

Kitsh 222, 259

Klee 225

Kolaj 220, 221, 225, 227

Kopernik 211

L

Leibniz 38, 194

Locke 216

Lynch 229

Lyotard 209, 212-214, 236

M

Meister 55

Merak 52, 124, 157, 160

Metin 9, 13, 20, 21, 26-30, 35, 40,
41, 57-61, 63, 66, 69, 70, 71,
80, 84-90, 92-94, 96, 101,
102, 105, 137-139, 141-144,
177, 181, 186-188, 192, 198,

- 202, 220, 221, 227, 228, 230, 234, 239, 240, 241, 244, 247, 252, 255, 257, 262, 263, 268, 271, 273
- Mevcudiyet 250, 251
- Mill 116, 117, 125, 174
- Modernizm 10, 11, 196, 205, 206, 208-219, 223, 224, 226, 228-231, 233-235, 241, 249, 250, 262, 263, 270-272, 274
- Montaj 220, 222, 225, 227
- Motif 223, 258, 259
- Munch 224
- N**
- Nermi Uygur 114
- Nesnellik 119, 132, 144-146, 167, 174, 176, 178, 181, 183, 190-192, 196-200, 202, 234, 235, 240-243
- Newton 41, 109, 211, 236
- Nietzsche 34, 72, 73, 207, 273
- Niyet 30, 54, 58, 63, 65, 70, 81, 111, 112, 118, 130, 189, 191, 198, 201, 232, 268
- O-Ö**
- Oğuz Atay 228
- Okuma 40, 41, 67-71, 73, 80, 94, 115, 130, 167, 174, 186, 189, 196, 243, 254
- Orgienes 28
- Orhan Pamuk 228
- Önsöz 9, 41, 252-258, 263, 272, 273
- Önyargı 73, 149, 150, 172, 175, 178, 185-188, 190, 194, 196, 198-200, 204, 241-243, 246, 247
- Özel Hermeneutik 83, 85-88
- Öznelerarasılık 194, 196, 200, 201, 204, 234
- P**
- Palmer 15, 18, 20, 21, 96, 97, 273
- Paralel Tarih 80
- Pascal 161, 273
- Pastiş 220, 222, 225, 259
- Perspektif 73, 74, 77, 79
- Perspektivizm 72-74
- Platon 22-26, 35-37, 72, 83, 109, 147, 149, 150, 220, 231, 251, 273, 274
- Postmodernizm 10, 11, 196, 205, 206, 208-210, 212-219, 223, 224, 226, 228-231, 233, 234, 235, 241, 249, 250, 262, 263, 270, 271, 272, 274
- Pratik Bilme 196
- Protagoras 22-24, 72, 170, 207, 273
- Psikolojik Anlama 66, 67, 71, 91-94, 97-99, 103, 105, 244
- Psikolojik Yorum 92, 98, 100
- R**
- Rauschenberg 225
- Retorik 22, 24, 25, 30, 33, 55-57, 88, 176, 269
- Rhapsod 23

- Ruh Hali 13, 92, 94, 101, 148,
163, 164-166, 227, 230, 245,
246, 252, 262
- S-Ş**
- Saçılma 248, 250, 252, 258-260,
263
- Salman Rüşdi 228
- Schleiermacher 9-11, 20, 21, 29,
38, 59, 65, 66, 71, 83-105,
107, 118, 125, 128, 130, 139,
174, 189, 238-240, 244, 270,
274
- Sempatı 125-128, 131, 178
- Sentez 232, 248, 253, 255, 256,
257, 263
- Sezgi 74, 93, 94, 97, 99, 124-126,
127
- Simülakr 220, 222, 225, 228, 269
- Sokrates 207, 215, 250, 251
- T**
- Tam Anlama 55, 57, 60, 63, 64-
67, 69, 70, 71, 185
- Tanrısal İnayet 44, 46
- Tarih 9, 10, 13, 16, 21, 26, 27, 28,
31, 33, 34-49, 52-57, 60, 69,
71-74, 76-80, 84, 88-91, 98,
105, 107-120, 122-124, 126,
128, 131, 132-134, 136, 137,
141, 143, 148, 152, 157, 174,
175, 181, 186, 188, 238
- Tasarı 39, 108, 119, 149, 165,
166, 169, 175, 184, 227, 239,
268
- Temel Ontoloji 152, 153
- Teolojik Hermeneutik 10, 29, 84,
85, 87, 175, 192
- Theoria 35, 37, 53, 196
- Tin Bilimleri 27, 34, 41, 105,
107, 109, 112-118, 121, 123,
126, 127, 129, 131-134, 141,
142, 145, 146, 175, 196, 239,
240, 245, 270
- Transestetik 222
- U-Ü**
- Ufuk 56, 105, 154, 156, 158, 162,
184, 187, 192, 197, 200, 243,
244-247, 267
- Umberto Eco 228
- V-W**
- Varoluşçuluk 147, 205, 211
- Verstehen 13, 20, 21, 56, 129,
164, 180-182, 199
- Vico 10, 21, 23, 30, 31, 33, 34,
39, 41-54, 107, 133, 139, 183,
199, 208, 234, 235, 238, 243,
273, 274
- Warhol 225, 226
- Wittgenstein 207, 208, 241, 257,
274
- Y**
- Yapıbozum 230, 248, 249, 258,
259, 261, 263
- Yazı 11, 13, 14, 16, 17, 21, 24,
39, 40, 55, 56, 58, 63, 64, 66,
67, 70, 71, 75, 78, 83, 86, 88,

- 92, 94, 107, 113, 114, 119,
123, 129-131, 137-144, 147,
152, 187, 201, 206, 217, 218,
220, 224, 230, 239, 240, 248,
250-258, 260, 261, 263, 269,
271, 272
- Yorum 9, 13-15, 17, 19-24, 26-
30, 35, 41, 54-62, 68, 71, 74,
77-81, 84-86, 92, 98-102,
105, 107, 115, 120, 122, 129-
131, 135, 137, 138, 140-144,
152, 157-159, 161, 162, 164,
168, 169, 170, 172, 174, 175,
177, 178, 181, 182, 187-190,
194, 195, 197- 200, 202
- Yorum-bilim 15
- Yorumlama 13-15, 17, 19-22, 27,
54, 57, 58, 60-62, 71, 74, 79,
84-86, 100, 105, 129-131,
142, 143, 157, 159, 162, 164,
168-170, 182, 187, 195, 234,
243, 254, 262
- Yüksek Anlama 13, 93, 94, 100,
125, 128, 129, 143, 144
- Z**
- Zaman 9, 13-15, 20, 22, 23, 26,
39, 40, 42, 44, 47-51, 58-60,
62-66, 68, 69, 71, 77-79, 80,
81, 85, 87, 88-91, 97, 98, 100-
102, 104, 108, 111, 114, 115,
122-126, 128, 129, 135, 137,
138, 140, 142, 143, 144, 147-
152, 154-160, 162-169, 171-
173, 177, 181-184, 186-188,
190, 191, 195, 198, 200, 201,
203, 205, 206, 208, 210, 216,
217-219, 221, 223, 225, 227,
231-233, 235, 237, 239, 241,
246, 250-252, 254-257, 260,
263, 270, 273

