DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

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/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

Çağdaş Yorumbilim Kuramları

Romantik, Felsefi, Eleştirel Hermeneutik

Osman Bilen

kitâbiyât

kitâbiyât
18

OSMAN BİLEN

ÇAĞDAŞ YORUMBİLİM KURAMLARI

Romantik, Felsefi, Eleştirel Hermeneutik

OSMAN BİLEN, Nevşehir Kozaklı'da doğdu (1962). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdi (1985). Aynı yıl Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Din Felsefesi ve Mantık Anabilim Dalında araştırma görevlisi oldu. Felsefe dalında yüksek lisans ve doktora derecelerini Amerikan Katolik Üniversitesi Felsefe Fakültesinde tamamladı (1995). Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Mantık Anabilim Dalında öğretim üyesi (1998); 'Din Felsefesi' alanında doçent oldu (2002). Hâlen aynı fakültede, İslam Felsefesi Anabilim Dalı öğretim üyesidir. Yazarın hermeneutik, din felsefesi, İslam felsefesi, ahlak felsefesi, insan hakları ve çevre sorunları hakkında yayımlanmış çalışmaları yanında, ulusal ve uluslararası toplantılarda sunulmuş çeşitli bildirileri bulunmaktadır. İngilizce, Arapça, Almanca ve Fransızca bilmektedir.

kitâbiyât

Batı Düşüncesi / Çağdaş 3

Osman Bilen

Çağdaş Yorumbilim Kuramları
Romantik, Felsefi, Eleştirel Hermeneutik

ISBN 975-6666-23-4

İlk Baskı: 2K Baskı Sistemleri, İzmir 2001

kitâbiyât 1. Baskı: Eylül 2002

© AVRASYA Yay. Rek. Mat. Eğt. ve Tur. Tic. Ltd. Şti.

Editör: Mehmed Said Hatiboğlu
Yayın Yönetmeni: Ömer Özsoy
Yayına Hazırlayan: Osman Bilen

Son Okuma: Kasım Gezen
Redaksiyon: Veli Aknar
Dizgi: islâmiyât
Sayfa Düzeni: islâmiyât
Kapak: Nurullah Özbay
Baskı: Özkan Matbaacılık 0 (312) 229 59 74

kitâbiyât
Dr. Mediha Eldem Sokak 41/12 06420 Kızılay ANKARA
tel.: 0 (312) 433 24 65 tel. ve faks: 0 (312) 433 66 68
e-posta: kitabiyat@islamiyatdergisi.com

ÇAĞDAŞ YORUMBİLİM KURAMLARI

Romantik, Felsefi, Eleştirel Hermeneutik

OSMAN BİLEN

ANKARA 2002

İÇİNDEKİLER

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ 7
ÖNSÖZ 11
GİRİŞ 13

BİRİNCİ BÖLÜM
YORUMBİLİMİN FELSEFİ TEMELLERİ ..... [21-52]

A. Bir Mantık Kavramı Olan 'Hermenia'dan Yorumbilime 21
B. Çağdaş Hermeneutik Kuramlarının Gelişimi 34

İKİNCİ BÖLÜM
ROMANTİK HERMENEUTİK ..... [53-89]

A. Schleiermacher 57
B. Dilthey 68

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
FELSEFİ HERMENEUTİK ..... [91-140]

A. Fenomenoloji ve Hermeneutik 91
B. Heidegger ve Varoluşsal Hermeneutik 96
C. Gadamer'in Felsefi Hermeneutiği 113

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
NESNEL YORUMBİLİM KURAMI veya
YENİ-ROMANTİK HERMENEUTİK ..... [141-173]

A. Betti: Metin Yorum Yöntemi Olarak Hermeneutik 141
B. Hirsch: Edebiyat Eleştiri Kuramı Olarak Hermeneutik 163

BEŞİNCİ BÖLÜM
ELEŞTİREL HERMENEUTİK ..... [175-200]

A. Habermas: Eleştirel Sosyal Bilim Kuramı 175
B. Apel: Aşkın Bir Eleştirel İletişim Kuramı 181

SONUÇ 201
KAYNAKÇA 211
DİZİN 217

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Birinci baskısı çok sınırlı sayıda yayımlandığı için aslında ikinci bir önsöz yazılmasına lüzum görülmeyebilir. Yine de yazara özgü bir sayfa olan 'önsöz'ü kullanma imtiyazını değerlendirmek istiyorum. 'Önsöz' kelimesinin kendisi zaten yorumbilim açısından tuhaf çağrışımlar uyandırmaktadır bende. Özellikle de, 'ikinci baskıya önsöz' yazının ifadesi, yazı ile söz arasındaki ilişkinin karmaşık ve çelişkili durumunu en güzel şekilde yansıtmaktadır. Daha doğrusu, 'söz mü, yoksa yazı mı öncedir?' sorusu karşısında takındığımız tavır, yorumlama faaliyetinin ne olduğu veya olması gerektiği konusundaki duruş noktasını ve yaklaşım tarzımızı belirlemektedir. Çağdaş yorumbilim, esas itibarıyla, insanın dünya ile ilişkisini, onun sözle ve yazıyla olan ilişkisi çerçevesinde sorgulama ve değerlendirme çabalarından oluşmaktadır. "Dünyanın sözle kurulup, sözle yıkıldığını" ifade eden Mevlânâ Celâleddîn Rûmî de, bu gerçeği dile getirmek istemiş görünüyor. Kozmik anlamda evrenin varoluşunu eylem olarak bir 'söz'e dayandıran bu ifade, insanın oluşturduğu toplumsal evren için zaten geçerlidir. Toplumsal dünya, bazen birbirini tamamlayan, bazen birbiriyle çelişen ve çatışan anlatım ve söylem evrenlerinden oluşmakta ve bu evrenler yazılı ve sözlü olarak, dil ve tarih aracılığıyla aktarılmakta veya unutulmaya terk olunmaktadır.

Çatışmaların insan ile insan arasında olmayıp, esasında "insan ile kelimeler arasında" olduğunu belirten Cemil Meriç de, bir başka gerçeğe işaret eder. İnsanlar, hatta kültürler, medeniyetler arasında var olduğu öne sürülen çatışmanın, aslında, yakından bakıldığında, söz ile inşâ edilen dünyaların farklılığı olarak karşımıza çıktığı görülür. Söylem dünyalarının benzerlikleri üzerinde durulduğunda ise, çatışma yerine, insan hayatının ortaklıkları dikkati çekebilir. Sözle ilişkimiz ve yorumlama sorunlarının sunduğu çağdaş manzara bunlarla sınırlı değildir; yorumlamanın insanın

hayat içindeki belirleyici rolüne dikkat çeken sayısız ve zengin örnekler vardır elbette.

Genel olarak söylenecek olursa, yeryüzündeki bütün büyük kültür ve medeniyet birikimleri yazı ve yazılı kalıntıların ve bunların yorumuyla şekillenen metinler etrafında oluşmuştur. Sami kökenli dinlerden Yahudilik ve Hıristiyanlığın dinsel metinleri sözlü bir geleneğin yazıya geçirilmesiyle oluştuğundan, Batı kültürü sözün önceliğini kabul eden bir anlayış etrafında yorum kuramları üretmeye çalışmıştır. Ancak, modern bilimin ispat yöntemi, ister istemez, öne sürülen bir iddianın yazılı ve diğer türden kanıtla desteklenmesini zorunlu kıldığından, Batı'da da yazının sözün önüne geçtiği söylenebilir. İslam dininin, gerek 'levh-i mahfuz' gibi değişmez, ezelî, mutlak bir yazılı kaynaktan alınan bir vahiy mesajı ve gerekse, iki kapak arasında derlenen yazılı bir metin olarak 'Kur'an' etrafında şekillendiği dikkate alınırsa, yazının kanıt olarak kullanılması İslam düşüncesine zaten yabancı bir unsur değildir. Ancak, sorulması gereken esas soru, yazı bu gücünü, diğer bir deyişle, bağlayıcı olma ve belirleyici olma gücünü nereden almaktadır.

Bu soruyu, Çin'den Hind'e, klasik Yunan'dan İslam'a ve Batı Hıristiyanlığına kadar hemen bütün kültürel ve dinsel gelenekler, yazılı veya sözlü metnin gerisindeki otoritenin gücü ve güvenilirliğine başvurarak cevaplamaya çalışmıştır. Sözün ve yazının anlamı, onu dile getirenin gücünün kutsallığında veya ilk atalar olarak yükledikleri siyasi ve manevi otoritenin verdiği imtiyazda aranmıştır. Modernizm, bu imtiyazların ve kutsallığın sorgulanarak, yerine 'akl'ın otoritesini ikâme etme çabası olarak görülebilir. Akıl, gücünü ve imtiyazını kendi otonomisinden almakla birlikte, delile ve kanıtlama yöntemine ihtiyaç duyduğundan, sözlü ve yazılı ifadelerin anlamını belirleme ve yorumlama, uygulaması kesinlik arz eden ve her zaman tekrarlanabilir kurallara bağlanmalı idi. Hermeneutik veya yorumlama yöntemi arayışlarının modernizmle eşzamanlı bir geçmişe sahip olması bu ihtiyacın sonucudur.

Rasyonel bir yöntem olarak öne sürülen ve dil, tarih ve empati aracılığıyla bir ifadenin veya yazılı metnin anlamını ortaya çıkarmasını savunan romantik hermeneutik kuram, çeşitli yönlerden eleştirilerek ve tashih edilerek, varoluşçu bir yaklaşımla yeniden ele alınmıştır. İnsanın dünyayla ilişkisinin topyekûn bir ilişki olduğunu ve bunların ayrı öğeler halinde tema'laştırılamayacağını öne süren varoluşçu hermeneutik, bir yöntem önermekten zi-

yade bir durum tespiti yaptığını öne sürmektedir. Eleştirel kuramcılar ise, yazılı ve sözlü ifadelerin anlamalarını bize aktarma araçları olan dil ve tarihin, siyasi otorite ve hükümran öğelerin etkisi altında belirlendiğine dikkati çekerek, topyekûn katılımla değil, eleştirel bir mesafeyle yorumlama faaliyetinin güvenilir sonuçlar vereceğini öne sürer.

Esas olarak bu temel hermeneutik kuramları tanıtmayı hedeflediğimiz bu çalışmanın daha az kuramsal ve daha bilgi verici olmasını arzu etmekle birlikte, sorulara cevap vermeyi değil, sorunlar üzerinde düşünülmesine vesile olacağını ümit etmekteyiz. Yorumlamanın pratik sorunlarına yer verecek bir bölümü eklemeyi, elimde olmayan nedenlerle gerçekleştiremediğimi belirtmeliyim. Hiçbir eser tamam olma iddiasında olamayacağından, siz okuyuculardan gelecek soru ve eleştirilerle zenginleşeceğini dilemekteyim.

Ayrıca, bu baskının hazırlanmasını gerçekleştirmekte büyük bir titizlik gösteren *kitâbiyât* yetkililerine teşekkürü bir borç bilirim.

13.08.2002
Osman Bilen

ÖNSÖZ

Yorumbilim, üzerinde durulan sorunlar bakımından yazının kendisi kadar eski olmakla birlikte, daha ziyade metinlerin anlaşılmasıyla sınırlı bir faaliyet olarak görülmüştür. Anlama ve yorumlama sorunları geleneksel felsefede, mantık veya epistemolojinin konusu olagelmiştir. Anlama ve yorumlamayı, sadece yazılı metinlerin içeriğini kavramak ve açıklamakla sınırlı görmeyerek, her türlü bilme faaliyetinin gerisinde yatan felsefi bir sorun şeklinde yorumbilim veya hermeneutik adı altında incelemek nispeten daha yeni bir yaklaşımdır. Bu da, yazılı veya sözlü ifadelere dayanarak araştırmaların yapıldığı insan bilimlerinin yöntemleri üzerinde ister istemez bir tartışma başlamasına neden olmuştur. Denebilir ki, çağdaş felsefi disiplinler arasında, bilimsel bilginin imkânı ve yöntemi üzerinde duran bilim felsefesine paralel bir "toplumsal bilim felsefesi"nin gelişmesi, gecikmeli olarak, hermeneutik etrafındaki araştırmalar ve felsefi tartışmalarla sürmektedir.

Bu yönüyle yorumbilim veya hermeneutik bütün insan bilimlerinin kuramsal ve pratik sorunlarını ilgilendirmektedir. Çağdaş yorumbilim kuramları hakkındaki araştırmalarımıza "Gadamer'in Felsefi Hermeneutiğinde Anlamanın Tarihselliği ve Görecelik Sorunu" (Washington 1995) konulu doktora teziyle başladık. Anlamanın tarihselliği iddiasının doğurduğu sorunlarla ilgili olması bakımından doktora teziyle bu çalışmanın konuları arasında, özellikle varoluşçu hermeneutik hakkındaki metinlere yapılan atıflarla sınırlı kalan bazı ortaklıklar vardır. Çağdaş yorumbilim kuramlarını daha geniş bir çerçevede felsefi sorunlarıyla birlikte tanıtmak ve değerlendirmek amacıyla bir başlangıç olarak yapılan bu çalışmanın yararlı olacağını umuyoruz.

Bu vesileyle meslektaşlarım Latif Tokat ve Aydın Işık'ın yardımlarını takdirle anmam gerekir. Çalışmanın yazımı ve basımında emeği geçenler yanında, eleştirileriyle katkıda bulunacak olan okuyuculara da teşekkürü borç bilirim.

Osman Bilen
Temmuz, 2001, İzmir

GİRİŞ

Bu çalışmada, Çağdaş Yorumbilim Kuramları başlığı altında felsefe, ilahiyat, tarih araştırmaları ve edebiyat eleştirisi alanlarında yaygın olarak kullanılan ve gittikçe önem kazanan bir konu hakkındaki bir araştırma sunulacaktır. Türkçede 'hermeneutik' terimini yayınları ile okuyucuya tanıtmak ve bu konuda bir ilgi uyandırmakta Doğan Özlem'in katkısını özellikle belirtmek gerekir.[1] Yine de, terim; felsefe, edebiyat, tarih ve hatta ilahiyat bilimi çevrelerinde aşina olduğumuz açık bir kavram hâline gelmemiştir. Dahası, bu terim, Batı'da bu alandaki literatürde de, sınırlı bir anlamda ve çoğu zaman belirsiz kullanıldığından, hermeneutiğe tanımlayıcı bir çerçeve çizmek güçtür. Bu nedenle "hermeneutik nedir?" sorusuna, sözlüklerde rastlanan, geniş anlamda, "yorumlama ve açıklamanın yöntemsel ilkelerini araştırmak"; özel anlamda, "Kutsal Kitap yorumlamanın genel ilkelerini araştırmak" şeklindeki tanımlarla cevap vermek güçtür. Bu tanımlar, terimin kullanım yerleri hakkında bilgi verici olsalar da, hermeneutik sahasını tanımak için daha geniş çalışmalara ihtiyaç vardır.

Dar anlamda hermeneutikle ilgili sayılabilecek kendi kültür ve düşünce geleneğimiz içinde çeşitli bilim alanlarında da elbette eserler mevcuttur. Bu konuda, tarih araştırmalarında yöntem üzerine yapılan çalışmalar, edebiyat kuramı ve eleştirisi hakkındaki çalışmalar, ilahiyat alanında tefsir ve fıkıh usûlü üzerine yazılmış eserler, hermeneutik sorunlarıyla ilgili araştırmalara örnek gösterilebilir. Ancak, genel olarak insan bilimlerinde karşılaşılan anlama ve yorumlama sorunlarının felsefi açıdan değerlendirilmesi, çağdaş felsefenin üzerinde durduğu önemli konulardan biri hâline gelmiştir. İnsan bilimlerine özgü bir yöntem geliştirmek için öne sürülen yorumbilim kuramları hakkında henüz yeterince araştırma bulunmamaktadır. İnsan bilimlerinin yorumlama ve anlama

[1] Doğan Özlem (der. ve çev.), *Hermeneutik (yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, Ankara: Ark Yayınları, 1995; Doğan Özlem, *Metinlerle Hermeneutik (yorumbilgisi) Dersleri* I-II, İstanbul: İnkilap Kitabevi, 1996.

sorunlarına felsefi bir giriş tarzında, "hermeneutik nedir?" sorusu üzerinde durma ihtiyacı olduğu inkâr edilemez. Böyle bir çalışmayı tefsir, te'vil, şerh, izah, metin tenkidi, açıklama, yorumlama, anlama vb. gibi dilimizde var olan kelimelerden biriyle ifade etmek yerine, 'hermeneutik'le adlandırmayı tercih etmemiz, konuyu tek bir sahayla sınırlandırma kaygısından kaynaklanmaktadır.

Ayrıca, bunun, insan bilimlerinin tamamında karşılaşılan anlama ve yorumlama sorunlarının üzerine bir çalışma olduğunu da iddia etmiyoruz. Yalnızca, hermeneutik teriminin tanımının belirsizliği, karmaşıklığı ve esnekliği hakkında bir fikir vermeyi; anlama ve yorumlamanın temel felsefi sorunlarını belli başlı bazı yaklaşımlara göre tartışmayı amaçlamaktayız. Bununla birlikte, bu çalışma daha geniş bir tasarının bir parçası olarak da düşünülebilir. O da, insan bilimlerinde, özellikle de metinleri yorumlamanın uygun ve geçerli yöntemlerini belirlemede ortaya çıkan felsefi sorunlara dikkat çekmektir. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı'da felsefi çerçevede tartışılan hermeneutik kuramları, tarihi, metinleri, sanat eserlerini, toplumsal ve bireysel iletişim ilişkilerini araştıran beşerî bilimlerde karşılaşılan anlama ve yorumlama sorunlarına geniş bir yer vermektedir. Dolayısıyla, hermeneutik kuramları hakkındaki bir araştırma, aynı zamanda, başka bir amacı da yerine getirmelidir: Bazı beşerî bilimlerde kullanılan özel yöntemlerin uygulanmasından önce, anlama ve yorumlama sorunlarını, felsefi düzeyde belirlemeye yarayacak bir çerçeve çizmek gerekir.

Felsefi açıdan bakıldığında, insan bilimlerinde (ekonomi, sosyoloji, siyasal bilimler, tarih, edebiyat, güzel sanatlar, hukuk, ilahiyat, felsefe) uygulanan metin yorumlama yöntemleri daha çok realizme, hatta çoğu yerde pozitivizme eğilimli gözükmektedir. Bu alanlarda, örneğin, yazılı bir metni, istatistiği, toplumsal bir olayı, algılayan kişiden bağımsız, sadece "orada duran" bir şey olarak varsayma eğilimi vardır. Bu realist yaklaşıma göre, eseri algılayış şeklimiz ne olursa olsun, eser bizim kendi kavrayışımızdan ayrı bir olgu sayılır; yorumlayan kişinin görevi, eserin kendisinden veya onun bildirdiklerinden bahsetmektir. Tipik bir yorumcu, bir metni, bağımsız bir varlık olarak, kendi dinamikleri içinde var olan bir şey olarak görmek istemektedir. Hatta bunun en açık ifadesi, bir yorumun her zaman "kitapta bir yeri olması" şeklinde karşımıza çıkar. Metinlerin içeriğinin bir çeşit 'muhtariyet' kazanması, eserin yazarından ve oluştuğu ortamdan bağımsız bir varlık olması anlamına gelir; yorumcu, metnin varlığına dil-

bilimsel, tarihsel ve psikolojik tahlil tekniklerini kullanarak nüfuz edecektir. Yazarın veya sanatçının niyeti de metinden bağımsız bir şeydir ve eser kendi başına bir varlıktır. Böylece, özne ve nesne ayırımına dayanan bir felsefi realizm, bu faaliyetlerin temelini oluşturur. Yorumlayan (özne), metnin (nesne) kendisinde içkin olan anlamı açığa çıkarmış olur.

Bu realist yorumlama kuramı, elbette geleneksel kültür hayatımız içinde verimli ürünler vermiştir. Yüzyıllarca süren şerh geleneği ve bunun ürünü olarak ortaya çıkan önemli bir birikim, aynı zamanda birçok yorumcunun kendi demek istediklerini metinlere söyletme çabalarının örnekleriyle doludur.

Bu tarz bir yorumlama üslûbunun hâlâ devam ettiği söylenebilir. Çoğu 'yorumcu', kendi söylemek istediklerini bir metin üzerinden ifade eder; daha doğrusu, metnin farazî bir nesnel varlığına veya gerçekliğine sığınır. Bu yüzden, 'yorum,' günlük dilde ve teknik olmayan anlamda, ferdî görüşlerin açık veya gizlice başkalarının söz veya yazılarına atıfta bulunarak ifade edilmesi çabası olarak karşımıza çıkar. Bütün yorum denemelerinin doğruluk derecelerini asıl metinlere göre ölçerek tespit edebileceğimiz beklenebilir.

Yorumlama konusundaki realist bir yaklaşıma göre, metinler, anlatımlar ve söylemler, başkalarının dünyasının gerçekliğine şahitlik ettiği gibi, bizim yazılarımız da şimdiki dünyamızın gerçekliğine kanıt olarak sonraki insanlar tarafından anlaşılabilir. Böylece, şu ândaki gerçeğin ne olduğuna, ancak muhayyel bir geleceğin dünyasındaki tarihçiler karar verebilir. Tarihçi ister siyaset, hukuk, edebiyat tarihçisi olsun, ister düşünce tarihçisi olsun, gerçeğin terazisini elinde tutan ve yorum sanatının bütün esrarını bilen bir uzman mıdır; yoksa, bir sözün gerçekliği şimdi ve burada kararlaştırılabilir mi? Kısacası, anlama ve yorumlama sorununun tarihe dayanarak çözülmesi, ancak ve ancak, tarihin gerçekliğe kanıt olmasıyla mümkündür; tarihin buna uygun olup olmadığı ise başlı başına bir sorundur.

İkinci bir eğilime göre ise, her türlü metnin ve sözün değeri, onun içinde bulunduğu zamana bağlıdır ve bu zaman dışında onun hiçbir anlamı yoktur. Her türlü ifadenin gerçeklik iddiası kendi tarihî dönemiyle sınırlıdır ve başka bir tarihî dönemde hiçbir şey ifade etmez. Bir metnin anlamı veya gerçekliği görecedir. Ama bu görecelik başlangıçtan günümüze doğru şimdiki zamanın lehinde gelişen bir yol izler: Sonra gelenler, bir metni önce gelenlerden her zaman daha iyi anlayabilirler. Geçmişte olanların anlamı tarihte kalmıştır; şimdiki zamanda yaşayanlar geçmişteki insanların dü-

şüncelerini bütün saflığı ve naifliği içinde anlayabilirler. İlerlemeci bir tarih anlayışıyla şimdinin geçmişten daha üstün olduğuna inanan birisi, kendi içinde yaşadığı tarihsel dönemin de aynı yargıya tâbi tutulacağını unutmuş gözükebilir. Daha önce yaşayan insanların gerçeklik hakkındaki yargıları bize anlaşılmaz veya basit gelebilir. Aslında bu tavırda da naif bir realistlik vardır; aranan gerçek, 'şimdi' içinde dondurulmuş 'mükemmel' gerçeklik olarak yansıtılmış olur. Yalnızca tarihte önce veya sonra olmak, 'şimdiki zaman'a "daha gerçek olma" imtiyazını vermez. Bir tür 'inhisarcı' bir yaklaşımla gerçek, zamanla sınırlı olarak düşünülebilir. Bu naif realizm, en çok da, tarihselcilik olarak karşımıza çıkar.

Tarihçi, çoğu zaman kendisinin 'en gerçek şimdi'de yaşadığını düşünerek, kendisinden önceki zamanlarda yaşayanların sözde gerçeklerini, ancak kitaplardan öğrenmekle; onların hayat dramlarını 'gerçek bir yaşam hikayesi' olarak sahneye veya ekrana aktarmakla; geçmiş nesillerin 'bugünün gerçeğinden' çok uzakta kaldıklarını göstermekle meşgul olabilir. Tarihsel gerçeği, ona, en son şimdi noktasından bakan sanat, edebiyat, kültür, siyaset, vb. tarihçisinden daha iyi kim bilebilir! Şimdiki zamanda yaşayan ve kendilerini "gerçeğin sarrafı" sayan tarihçilerin bu konuda duydukları özgüven, elbette, bilme ve anlama yöntemlerinin geçerliliğine olan güvenden kaynaklanmaktadır.

İşte bu realist yaklaşımların temellerini felsefi olarak sorgulamak, realizmin kendi bakış açısından yapılamayacağına göre, bunu ancak dışarıdan bakarak gözden geçirebiliriz. Realizmin ve ona dayalı bilimsel yöntemlerin ve özellikle de doğa bilimlerine özgü yöntemlerin insan bilimlerine de uygulanması, çağdaş felsefede derinliğine sorgulanmaktadır. Anlama ve yorumlamayla ilgili realist varsayımları temelden sorgulayan felsefi yorumbilim kuramları, neredeyse yüzyılı aşkın bir süredir belirli bir mesafe katetmiştir. Bazı felsefi eserlerde ise, –sanki köprünün altından hiç su akmamış gibi– 19. yüzyılın tarihsel realizmi, deneyselciliği ve pozitivizmi, eleştirisiz kabul görmektedir. Bu da etkisini, daha ziyade insan bilimleri alanında ve dogmatizm şeklinde göstermektedir.

Felsefenin en uzak durması gereken şey dogmatizmdir. Felsefe, sorgulama ve eleştiriyle gelişerek yoluna devam eder. Kant tarafından klasik anlamda metafiziğin imkânsız sayılmasından bu yana, sanki felsefe adına, sadece rasyonel realizm, mantıksal ve deneysel pozitivizm, tarihsel materyalizm ve bilimselcilikten başka hiçbir yöntem kalmadı. Öte yandan, felsefenin dışından bakanlar; tarihçisi, edebiyatçısı, hukukçusu ve ilahiyatçısı zaman za-

man hâlâ felsefeyi, "hava-su-toprak-ateş" ile "düşünüyorum o hâlde varım" arasına sıkışmış tuhaf fikirler olarak görme ve gösterme alışkanlığından vazgeçmiş görünmüyor. İnsan bilimleri alanında araştırma yapanların 'felsefe bilmediğinden' yakınanların, felsefenin irtibatsız düşünceler arasında bir 'kır gezintisi' veya sırça saraylarda oturup 'uzaylılar hakkında' konuşma yapmak olmadığını gösterme çabası içine girmeleri gerekmez mi? Felsefenin ne zaman ve nerede işe yarayacağı sorusu, her zamankinden daha acil olarak cevaplanması gereken bir sorudur.

Hermeneutik kavramı hakkındaki tartışmalar, aslında bütün felsefi görüşlerin temel varsayımlarının şu veya bu şekilde sorgulanabilirliğine tanıklık eder. Bu sorgulama da, edebiyat eleştirisinden teolojik yorumlamaya, tarih biliminden doğa bilimsel yöntemlere kadar her türlü araştırma yönteminin felsefi olarak irdelenmesine yardımcı olur. Felsefe, düşünme kadar eylem yöntemlerimiz üzerinde de araştırma, eleştiri, tahlil ve değerlendirmede bulunmadır. Bu da, felsefi hermeneutik adı altında sürdürülen tartışmaların özüdür.

"Felsefe bir bilim midir, bir sanat mıdır?" sorusu, bütün bilimler için geçerli bir sorudur. Felsefe reçete gösterme etkinliği midir, yoksa ilaç yapma etkinliği mi; teşhis sanatı mı, yoksa tedavi sanatı mı? Ne biri ne de ötekidir felsefe; hem biridir hem de öteki. Bilimsel ve diğer her türlü etkinlikte felsefenin işlevi, içeriden bakanlara dışarıda neler olduğunu, dışarıdan bakanlara da içeride neler olduğunu göstererek, iletişim bütünlüğünü kurmaktır. Ancak, bütün hakkında kendisine bir imtiyaz tanıdığı ânda felsefe olmaktan çıkar, kehanete dönüşür. Felsefe, soru sorma sanatıdır; cevapları bulmak, bu iletişimde alıcının işidir. Kimse felsefeden kehanet beklemesin; ama, kimsenin kâhin olmadığını hatırlatan da önce felsefe olmalıdır. Doğa bilimlerinin formüllerini ezberleyip kâhin rolünü üstlenenlere özenerek onların yerine geçmek için sabırsızlanan insan bilimleri öğrencisi, kendisine böyle bir rol biçenleri hayal kırıklığına uğratma cesaretini göstermelidir. Toplum 'mühendisliği' kadar, toplum 'tezgâhtarlığı' da sorgulanmalıdır. Kullandığımız yöntemlerin dayandığı varsayımları yeniden değerlendirmek, gelecekteki anlama ve yorumlama etkinliklerinde kararlı bir iyileşmeye ve ilerlemeye ivme kazandırabilir.

Bu araştırmada, fenomenolojik hareketin etkisiyle canlanan sorunlar etrafında cereyan eden tartışmalar özellikle geleneksel realizm ile 'doğa bilimsel' bakış açısı arasındaki akrabalık ilişkisi gösterilmek suretiyle, insan bilimlerinin ne dereceye kadar doğa bilimsel yöntemlerin hâkimiyeti altında olduğu ortaya konulacaktır. Böy-

lece, bilimsel düşüncenin sınırlarını içeriden daraltan bir 'objektiflik zemini'nde, konulara, dondurulmuş kavramlarla yaklaşmanın; tarih duygusundan yoksun olarak sırf analiz yapma tutkusunun bilimsellik adı altında sürdürülmesinin felsefi sorunları ortaya çıkacaktır.

Teknoloji ve iletişim çağında, tarihselliği ve dilselliği yok saymanın, iletişimin bir dilsel edim olduğunu ve teknoloji çağının kendisinin de tarihsel bir dönem olduğunu göz ardı etmenin ne derece makul olduğu sorusuna cevap aramak gerekir. Doğa bilimlerinin 'doğa kitabı'nı deşifre ettikleri yöntemin etkisi altında, metinlerin de gün geçtikçe doğal bir nesne gibi görülmesi söz konusudur. Metin, daha çok, "kitabına uydur" veya "kitap bunu söylüyor" mazeretleri arkasına sığınılan bir nesneye veya en azından sadece keyif alınan 'estetik bir nesne'ye indirgenebilir mi? Hukuki, tarihî, edebî, dinsel metinleri, algılayan özne ve algılanan nesne ayırımına sıkıca sarılarak tahlil eden ve başkaları da anlasın diye yorumlayanlara her zaman rastlamak mümkündür. Ayrıca bir 'yorum' sadece başkalarının anlaması için midir? Peki, araştırmacı bu anlayışa nasıl ulaştı? Bize aktarılanların, kitabın söyledikleri olduğu iddiasını nasıl belirleyebiliriz? "Bunu kitap böyle söylüyor, ben değil" diyerek 'zevahiri' kurtarmak mümkün müdür? Metin, nasıl bir varlığa sahiptir; metin kendi 'söyleyeceklerini iletmek' için özellikle bir okuyucuyu, neden seçer de, diğerlerini seçmez? Yoksa okuyucu, kitabı, 'kendi söyleyecekleri' için araç olarak mı kullanır? Kitabın yazarına sormak mümkün olsaydı, söylenenleri onaylar mıydı, onaylamaz mıydı? Acaba yazar, benim "maksadım bu değildi; onu farklı şeylere yormuşsunuz" mu derdi? Yoksa bir yazar, "eser benden çıktı, ne anlarsanız onu anlayın; bu size kalmış" diyebilir mi?

Bu soruların hepsi hermeneutik açıdan üzerinde durulması gereken sorunlara işaret eder. Sorular bunlarla da sınırlı değildir. Bunların işaret ettiği temel hermeneutik sorunları şöyle sıralayabiliriz: Anlam nedir; mânâyı anlamak nasıl gerçekleşir; anlam başkasına nasıl aktarılır? Anlam nerede yatar, metnin kelimelerinde, onun dilinde mi aranmalıdır; anlam, metnin yapısında mı gizlidir; anlamın taşıyıcısı metnin üslûp, tarz veya türü müdür? Anlamın taşıyıcısı metnin ilk muhatapları mıdır, tarih midir, gelenek midir; yoksa yazarın kastı mıdır, anlam onun zihninde mi yatar? Metinleri yorumlamaya neden gerek duyulur? Yorum nedir; yorumla metne yeni bir şey mi eklenir? Yorum, aslında anlamaya götüren bir süreç midir, yoksa yorumlama, anlaşılan mânânın bir açıklaması mıdır; yorumlayanın anladığı mânânın açıklaması mıdır? Yorumun doğruluğunun ve geçerliliğinin ölçütü nedir; yorumun doğruluğunun ölçütü yazarın kastettiği anlam mıdır; ilk muhatapların anladıkları anlam mıdır?

Bir anlatım olarak metnin ilgili olduğu konu, yorumun geçerliliğinin ölçütü olabilir mi; yorum zamana göre değişir mi? Yorumun geçerliliği belli kurallara bağlı mıdır; bağlı ise, bu kurallar yorumun geçerliliğini ve doğruluğunu garanti edebilir mi? Metnin kendi doğruluk iddiası bu kuralları aşar mı; doğru yorumlamanın bir yöntemi var mıdır; yorumlama bir sanat mıdır?

Yorumun bir yöntemi var ise, bunun bilimsel yöntemle ilişkisi nedir; insanın bütün tecrübesi aynı yöntemle denetlenebilir mi; yoksa tecrübenin konusuna göre farklı yöntemler mi vardır? Yöntem farklılığının evrenle ilgili bilgimiz ve bu bilgininin bütünlüğü üzerindeki etkisi olumlu mudur, yoksa olumsuz mudur? Farklı yöntemlere dayanan bilgi edimlerini ayrı birer 'bilim' olarak nitelemek mümkün müdür; yöntem farklılıkları 'bilimlerden' birine veya bir grubuna, diğerlerine göre imtiyaz tanır mı? Bir bilimin yöntemi açısından diğer bilimsel yöntemlerin geçerliliğini değerlendirmeye hakkımız var mıdır?

Bilimsel faaliyetlerin amaçları bilimsel yöntemin kendi denetimi altında mıdır? Bu amaçlar nelerdir; evreni tanıma, evrene hükmetme bilimin amacı mıdır; bilimin amacı dışında kalan bir alan varsa, bu alan hangi yöntemlerle değerlendirilecektir? Bu amaçları, örneğin, toplumsal, insani, siyasi vb. sıfatlarla tanımlarsak, amaçların gerçekleştirilmesi için bilimden yararlanmanın sorumluluğu bilimsel yöntemin denetimi dışında tutulabilir mi? Bu denetim insan bilimlerinin araştırma sahasına dahil ise, insan bilimlerini doğa bilimlerine göre değerlendirmekten vazgeçmek gerekmez mi? Pekin ve kesin olmayan bilimler ayırımı geçerli midir? Doğa bilimlerinin sonuçlarının kesinliğine dair bir yargının, insan bilimleri için yanlış bir beklenti oluşturduğu düşünülebilir mi; yoksa bu, insan bilimlerinin yöntemlerine kesinlik kazandırmak için teşvik edici bir beklenti midir?

Görüldüğü gibi sorular kabarık olsa da, çoğu merkezî bir eksen etrafında toplanıyor. O da, doğa bilimlerinin yöntem ve geçerlilik iddialarının bilim felsefesi tarafından irdelendiği gibi, insan bilimlerinin yöntem ve bilgisinin geçerlilik sorunlarının da felsefi olarak hermeneutik adı altında incelenmesidir. İster istemez, sorunların bazıları bu iki farklı bilim felsefesi alanı arasındaki ilişkinin mahiyeti hakkındaki bazı problemlere de işaret eder. Doğabilimsel yöntemlerle alâkalı felsefi sorunlara biz burada ancak hermeneutik konuların bu yönünü ilgilendiren tartışmalar çerçevesinde değineceğiz. Hermeneutiğin felsefi sorunlarından biri de, insan bilimlerinin –eğer varsa– yöntemi ile doğa bilimsel yöntem-

lerin ilişkisidir. Bu ilişkinin kendisi üzerinde ancak tartışmalarda değinildiği kadarıyla durulacağını ve konunun başlı başına ayrı bir araştırmayı gerektirdiğini belirtmeliyiz.

Ayrıca, bunun felsefi bir çalışma olduğunu iki maksatla vurguluyoruz: Birincisi, hermeneutik terimi, önceleri metin yorumlama sanatını belirtmek üzere kullanılmaya başladığı için, bu çalışmada yer alan teorilerde sorunlar metin yorumlama örneği içinde tartışılsa bile, biz, yorum pratiğinin kendisini değil, temel felsefi problemlerini ele alacağız. İkincisi, yorumlamanın felsefi sorunları genel ve evrensel olmakla birlikte, bu evrensellik, küresellik anlamında ele alınmamıştır. Dolayısıyla, Türk düşünce tarihinden konuyla ilgili örneklere yer verilmemesi, bir tercihle ilgili olmayıp; böyle bir çalışmanın benzer sorunlar üzerinde yeni araştırmalara vesile olması amacıyla ilgilidir. Kendi kültürel kaynaklarımızın bu sorunlar çerçevesinde değerlendirilmesine ve tespit edilmesine, çağdaş felsefe literatüründe geniş bir yer tutan hermeneutik kuramlarla ilgili bir çalışmanın yardımcı olacağı kanaatini taşıyoruz.

Dolayısıyla, bu çalışmanın felsefi olarak nitelendirilmesi, onu çağdaş felsefe literatüründe yer alan tartışmalarla sınırlandırmak içindir. Felsefi kaynaklar dışında kültür ve düşünce tarihimizde konu hakkında zengin bir malzeme olduğu muhakkak; ancak, bunları hermeneutik açıdan tahlil etmek ve eleştirmek öncelikle felsefi bir çerçevede mümkündür. Çalışma bu bakımdan sınırlıdır. Kendi hermeneutik geleneğimizi felsefi olarak değerlendirmenin başka bir çalışma konusu olacağı ümit edilebilir. Bu ümidi paylaştığımızı ve katkıda bulunmayı dilediğimizi belirtmekle yetinebiliriz.

Her ne kadar bu çalışma, "Çağdaş Yorumbilim Kuramları" olarak adlandırılmışsa da, anlama ve yorumlama sorunları sadece çağdaş felsefede karşılaşılan sorunlarla sınırlandırılamaz. Bu bakımdan, çalışma beş ana bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde, mantıkla ilgili bir kavram olarak yorum teriminin geçmişi ve çağdaş felsefede kazandığı anlamlar üzerine bir değerlendirme yapılacaktır. İkinci bölümde yorumbiliminin evrensel bir sorun olarak ele alınışı ve romantik hermeneutik kuramları tahlil edilecektir. Üçüncü bölümde ise tarihsellik, dilsellik ve anlamayı insanın varoluşsal yapısı içinde değerlendiren felsefi hermeneutik üzerinde durulacaktır. Dördüncü bölümde, romantik hermeneutiğin ilkeleri doğrultusunda, yorumbilimi özellikle bir metin yorumlama yöntemi olarak gösteren nesnel hermeneutik kuramları tanıtılacaktır. Beşinci ve son bölümde ise, hermeneutiği eleştiri yöntemi olarak gösteren eleştirel sosyal bilim kuramları değerlendirilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

YORUMBİLİMİN FELSEFİ TEMELLERİ

A. Bir Mantık Kavramı Olan 'Hermenia'dan Yorumbilime

Aslında 'hermeneutik' kelimesi felsefe lügatimize yeni giriyor sanılabilir; ancak, bu doğru değildir. Kelimenin eski şekliyle karşılaşan ilk Türk, bu kelimenin geldiği Grekçeyi tam olarak bilmese bile, felsefe geleneğinde, önceleri yorum konusunu da içine alan mantık sanatının ikinci büyük üstadı olma unvanını taşıyan Fârâbî idi. Grekçe *hermēneuein* fiilinden gelen kelime Aristoteles'in mantıkla ilgili yazıları arasında *Peri hermēneias* risalesinin başlığı olarak mevcuttur. Fârâbî'nin *Bârî Erîminyâs*[1] olarak da bildiği bu risale, mantık kitapları arasında *el-'İbāre* adıyla anılmaya başlamıştır. Fârâbî'nin şerh ettiği ve özetlediği bu risalesinin başlığındaki kelimenin ifade ettiği anlam, çağdaş felsefede *hermeneutik* olarak yeniden kullanılmaya başlandığında kaybolmuştur; dolayısıyla, kavramla olan aşinalığımız da... Aristoteles, "söylemek, dile getirmek, ifade etmek, telaffuz etmek" anlamına gelen *hermēneia*'yı "bir şey hakkında doğru veya yanlış olan ifadeleri" doğuran zihinsel eylem olarak tarif eder.[2] Böylece Aristoteles tarafından *hermēneia*, hüküm ve önerme anlamında kullanılır. Bir lafzı diğer bir söze yüklemek, lafzın delalet ettiği nesne ile ilgili bir durumu bildirmektir. Yalın olarak bir nesneye delalet eden lafızların doğruluk veya yanlışlığından söz edemeyiz. Ancak, bir hüküm bildiren ifadelerin veya iki lafzın doğruluğu veya yanlışlığı

[1] Fârâbî, *İhsa'ul Ulûm: İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul: MEB Yayınları, 1990, s. 86.

[2] Aristoteles, *De Interpretatione*, 16a10-15, *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon, New York: Random House, 1941

olabilir. Aristoteles'e göre ibare, birleştirilmiş lafızlar demektir; bu durumu mantıktaki kıyasla karıştırılmaması gerekir. Çünkü mantık, önermeleri kıyaslamakla işe başlar; ifade etmek, dile getirmek demek olan ibareler ise, önermelerin kendisini oluşturmaktır. Bilinenlerden yola çıkarak bilinmeyen şeyler hakkında akıl yürütme işlemi anlamında *'ibāre*, henüz mantığa dahil değildir.

Aristoteles zihnin faaliyetlerini bu bakımdan üçe ayırır: (i) yalın şeyleri anlamak veya mâna kalıpları olarak lafızların delalet ettiği nesneyi anlamak –İbn Sînâ'nın tasavvur dediği zihin işlemi–; (ii) terkip ve tasnif işlemleri –yine İbn Sînâ'da mantıki tasdik–[3] ile ilgili zihin faaliyeti; (iii) bilinenlerden bilinmeyenleri çıkarmak, akıl yürütme, kıyas. *Peri hermēneias* risalesinde üzerinde durulan, sadece bu ikincisidir. Bu yüzden, dinleyende duygu oluşturmayı amaçlayan şiir ve hitabet, risalenin kapsamı dışında kalır.[4] Aristoteles bildirim ifadelerini –doğruluk ve yanlışlığı kanıtlanabilir ifadeleri– *hermēneias*'ın konusu sayar. Dua, emir, soru, nida gibi yaptırım veya dilek cümlelerini önerme saymaz; çünkü bunlar önermelerden türemiştir. Aristoteles'e göre, insan zihni, anlamı, bildirim ifadeleriyle algılar. Yani "ağaç yeşildir" gibi bir bildirim cümlesinin ifade ettiği şey, "ağaç dik!", "ağacım olsa!" gibi emir ve dilek belirten ifadelerden daha önce gelir.

Hermēneias'ın bu felsefi kullanımı yanında, kelimenin kökeni, mitolojide tanrılardan haberler getiren haberci-tanrı Hermes'le de alâkalıdır[5] veya Hermes, adını bu kelimeden alır. Ancak, hem tanrıların hem de insanların –bu ikisi birbirinin dillerini bilmediklerinden– dilini bildiği için Hermes, tanrılarla insanlar arasında haber getirip götüren bir elçilik görevi üstlendiğinden, yaptığı iş bir tür tercümanlıktır. Dolayısıyla, Hermes, anlaşılmaz olanı insanın anlayacağı bir söz kalıbına döktüğü için, mitolojide dil ve yazıyı icat etme şerefi ona atfedilir.

Platon, *İon* diyaloğunda, tanrılarla insanlar arasındaki habercilik görevini şairlere verir. Şairler yalnızca tanrıların bildirdiklerini yorumlarlar.[6] Ancak Platon'a göre, *hermēneia* haber, buyruk,

[3] İbn Sînâ, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, neşr. S. Dunyâ, Kahire 1960, I. 169; Naci Bolay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Kavram Anlayışı*, İstanbul: MEB Yayınları, 1990, s. 61.

[4] Aristoteles, *De Interpretatione*, 17a2-5.

[5] Hermes için bkz. Edith Hamilton, *Mythology: Timeless Tales of Gods and Heroes*, New York: Mentor Books, 1942[43], s. 33-34.

[6] Plato, *İon*, 534e, *The Collected Dialogues of Plato*, ed. E. Hamilton ve H. Cairns, Princeton: Princeton University Press, 1985.

ferman anlamındadır ve aynı zamanda bir sanat olarak, bu buyrukların açıklanmasıdır.[7]

Kelimenin eski kullanımları ile çağdaş kullanımları aynı olmamakla birlikte, Platon ve Aristoteles'te geçen önerme veya yorumlama anlamındaki terimin fiil hâli (*hermēneuien*) mitolojideki Hermes'in yorumlama ve çeviri faaliyetiyle birleştirilince, üç farklı, fakat birbiriyle ilişkili kavramsal anlam ortaya çıkar: a) Dile getirmek, seslendirmek, söz söylemek; b) açıklamak, bildirmek, hüküm vermek, tarif etmek;[8] c) çeviri, aktarma, bir dilden diğer bir dile tercüme.

Bu üç anlamı da, Batı dillerinin çoğunda, Latince *interpretione*'ye dayanan bir kelime ifade eder. Örneğin, İngilizcede aynı kökten gelen ve Türkçede 'yorumlama' ile karşılanabilecek *interpretation* kelimesi, her üç anlamda da kullanılır. Bu bakımdan, yorumlama kavramı, üç farklı işlemi kapsar. Bir nesne veya lafızla başka bir lafız arasında ilişki kurmak, sözle ifade etmek; bir şeyi başka bir şeye yormak veya onunla yorumlamak, açıklamak; bir lisandan başka bir lisana çevirmek, aktarmak, o lisana dönüştürmek, te'vil veya tercüme etmek.

Görüldüğü gibi, eski dilde, birincisi, bir mânâyı açığa çıkarmak, beyan etmek, dile getirmek anlamında 'şerh'; ikincisi, bir sözü bir başka sözle aydınlatmak, izah etmek, tarif etmek anlamında 'tefsir'; üçüncüsü, bir sözü başka bir söze çevirmek, tercüme etmek ve aslına veya bir sonuca bağlamak, döndürmek, mealini vermek anlamında 'te'vil' kelimeleriyle ifade edilen anlamları, hermeneutik kapsar. Her ne kadar 'yorumlamak' bu anlamların tamamını ifade etmiyor görünse de, hatta günlük dilde, daha çok zanna ve sanıya dayanan öznel bir anlayışı belirtmek için kullanılıyor olsa da; "yorumlamak" ve "tabir etmek" kelimelerinin dilimizde de aynı anlamda kullanıldığını görüyoruz.

Dolayısıyla, bir şeyi sözle ifade etmenin, bir tür yorumlama olduğu kadar, bir rüyanın imgesel dünyasını tabir ederek yaşanan dünyaya döndürme ve çevirmenin de yorumlama olduğu dikkate alınırsa, 'yorumlamak' kelimesi hermeneutiğin her üç anlamını da karşılar. Bir dilden başka bir dile aktarma anlamında 'çeviri' veya 'tercüme' ile yorumlamanın eşanlamlı olduğu ilk bakışta fark

[7] Plato, *Statesman*, 260d.

[8] Fârâbî, bunlara "müellef veya mürekkeb" lafız adını verir. Fârâbî, *İhsau'l-Ulûm*, s. 85; İbn Sînâ ise bunu, 'açıklayıcı söz' (*ḳavl-i şārih*) dediği tarifin bir işlevi sayar. İbn Sînâ, *el-İşarât*, I. 184; N. Bolay, *age.*, s. 61.

edilmese bile, 'te'vil'in çeviri –dolayısıyla 'meal' vermek– yerine kullanıldığı ve te'vil ile yorumun eşanlamlı olarak kullanıldığı yerleri düşünmek yeterlidir. Bu yüzden, dilimizde çeviri anlamında 'yorumlama' kelimesinin doğrudan kullanılmaması, hermeneutiğe, yorumlama denilebileceği gerçeğini değiştirmez.

Yine de burada şuna işaret edilmelidir ki, her üç anlamda da yorumlama faaliyeti, bize yabancı, kapalı, aramızda zaman veya mekân farkı oluşmuş bir şeyle veya bir tecrübeyle aşinalık kurmamızı sağlar. Yorumlama, 'kapalı' olanı açığa çıkarabilir veya 'kavranabilir' hâle getirebilir; onu temsil edebilir. Açıklanabilir ve te'vil edilebilir (aktarılabilir) bir şeyi, tanımlamak suretiyle anlaşılır hâle getirmek ve anlamayı sağlamak bir çeşit yorumlama faaliyetidir. Bu yüzden, yorumlama, en az iki, hatta bazen üç ayrı süreci birden içine alır. Bu süreçler, bir metnin anlaşılmasında daha da karmaşık bir hâl alır. Metnin kendisi, anlaşılması gereken bir nesne, bir konu hakkındadır. Yani her şeyden önce metnin kendisi hermeneutik süreçlerle oluşmuştur. Yazar nesneyi temsil eden sözcükler aracılığıyla nesnenin dünyasını kendi dünyasına çevirmek için sözcükler arasında bağlantılar kurmuştur ve bunu söze dökmüştür. Konusu itibarıyla metin, bizden zaman, mekân, dil bakımından ayrı bir dünyadan geliyor olabilir ve bunlar arasında anlamayı güçleştiren başka engeller bulunabilir. Bizden uzak bir zamandan, farklı bir dille aktarılan, aşina olmadığımız ve anlamı kapalı bir metni, kendimize yakın, anlaşılır ve gerçekliği olan bir şey olarak ortaya çıkarmak için yorumlama faaliyetine ihtiyaç vardır.

Bu yorumlama sürecinin muhtelif aşamaları üzerinde fikir yürütmek, araştırmalarını metinlere, şifahi anlatımlara ve sözlü veya sözsüz ifadelere dayanarak sürdüren her türlü bilim dalı için hayati bir öneme sahiptir. Bu açıdan bakıldığında, yorumlama anlamındaki hermeneutiğin klasik kullanımları, çağdaş tartışmaların içeriğini de belirleyen üç temel unsura işaret eder.

1. Söylemek, beyan ve ilan etmek: Söylemek, dile getirmek, ifade etmek, okumak, anlatmak gibi söz ve yazıyla icra edilen edimlerin bir çeşit yorumlama olduğunu ilk bakışta yadsıma veya unutma eğiliminde olabiliriz. Şarkının, türkünün söylendiğini, okunduğunu, çığrıldığını; masalların, hikâyelerin anlatıldığını düşündüğümüz zaman, edebiyatın devingenliğini ve gücünü, sözden, kelimelerden aldığını fark ederiz. Eskiden beri destan, masal, hikâye gibi şifahi ve yazılı eserlerin yüksek sesle okunmak, seslendirilmek, anlatılmak ve duyurulmak amacıyla meydana getiril-

diğini akılda tutmak gerekir. Konuşmanın, sözlü anlatımın gücü bizim dikkatimizi şu önemli olguya çevirir: Şifahi dile göre yazılı dil oldukça zayıf bir durumdadır. Yazılı dil, şifahi dilin eskiden beri taşıdığı açıklayıcılık niteliğinden yoksundur. İtiraf etmeliyiz ki, yazı, dile kalıcılık verir, onu sabitler ve korur; ama, aynı zamanda dili zayıflatır. Felsefe tarihinde Platon, yazılı dilin zayıflığından ve yetersizliğinden yakınan en eski düşünürlerden biridir.[9]

İslam düşünce tarihinde yazının söze üstünlüğünü –çoğu zaman hat sanatını teşvik için olsa da– vurgulayan yazarlara sık rastlanır. Onların amacı, hem yazının görsel estetik değerini vurgulamak, hem de yazının gelecek zamandaki ve uzak mekânlardaki insanlar için sözü koruma ve sabitleme işlevine dikkat çekmekti.[10] Ancak, her yazılı ifadenin tekrar sözlü ifadeye çevrilme ihtiyacı vardır; yazı, seslendirilmeyi ve okunmayı gerektirir. Sessiz, içinden okuma bile, bir tür seslendirmedir. Yazı gücünü ancak yeniden seslendirilmekle kazanır. Bir şeyin yazıya dökülmesi, onun anlamını koruma, kayıt altına alma gibi olumlu bir işlev yerine getirse de; yazı, aynı zamanda, "dilin yaşayan canlılığını" yitirip "kendisine yabancılaşması"nın (*Selbstentfremdung der Sprache*)[11] ve sözün canlı ortamından uzaklaşmanın bir işaretidir.

Dolayısıyla, her okuma, seslendirme bir yorumlama faaliyetidir ve bu oldukça karmaşık bir süreçtir. Okuyucu, yazılı bir metinde sadece sesleri temsil eden şekillerle karşı karşıyadır ve kendisi bunları canlı seslere ve doğru durak ve vurgularla söze çevirmelidir. Ancak, bunu yapabilmek için de, önce cümlenin mânâsını anlamadır ki, her bir lafzı doğru olarak seslendirebilsin. İşte okumada şaşırtıcı ve çelişkili bir durum karşımıza çıkar: Okumak için önce anlamak gerekir; ancak, anlama da bu okumaya bağlıdır. Bütün anlama faaliyetlerinin güçlüğü ve karmaşıklığı buradan doğar. Sözlü yorumlamanın iki veçhesi vardır: Bir şeyi ifade etmek için anlamak gerekir; fakat, anlama da yorumlayıcı bir okuma, seslendirme ve söze dökmenin sonucu olarak doğar.

Aynı durum, metnin parça-bütün ilişkisi için de geçerlidir. Metnin bütünü, ancak onu oluşturan kelimeler, cümleler ve parçalar

[9] Plato, "Letters: VII", 343a; *Phaedrus*, 277a- 278ab vd.

[10] Bkz. Muhammed İbn Mahmûd el-Amulî, *Nefa'isu'l-'ulûm*, var. 6'dan naklen, Thomas W. Arnold, *Painting in Islam*, ed. B.W. Robinson, New York: Dover Publications, 1965, s. 2.

[11] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode, Grundzuge einer Philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: J.B. B. Mohr, 1965², s. 370-371; İngilizcesi, *Truth*

sayesinde anlaşılabilir; parçalar ise, ancak metnin bütünü içinde anlaşılabilir. Bu dairesel veya döngüsel ilişki, 'hermeneutik daire' veya 'anlama döngüsü' olarak tasvir edilir.

Okuyucu, yazılı bir metni anlamak için sesleri temsil eden harfleri seslendirir ve birer ses kümesi olarak aralarındaki ilişkiyi belirten bazı vurgu ve işaretler yardımıyla kelimeleri söze dönüştürür. Anlamın kendisi, seslendirme, tonlama ve durakları belirler. Bazı dillerde söz diziminin kendisi bir işaret iken; diğerlerinde sadece seslendirme, kelimenin anlamını belirler. Diğer bazılarında, kelimenin önek veya soneki ve takıları, anlama göre değişir. Mesela, bir kelimenin özne veya nesne oluşunu, bir dilde onun cümledeki konumu belirlerken, diğer bir dilde son harfin seslendirilmesi belirler. Yine bazı dillerde de, anlamın, hem kelimenin konumuna, hem de kelimenin ek veya takı almasına veya ses değişimine –ki bu ayrıca harfle gösterilmiş olabilir– veya her ikisinin birden kullanılmasına göre belirlendiği dikkati çeker.

Bir ân için yanlış vurgulamaların, duraklama hatasının anlam üzerindeki etkisini düşünelim. Bu hermeneutik durum, her türlü metinde okumanın ne kadar önemli olduğunu gösterir. Birçok şiiri ve metni, sözlü ve ezberden okuma geleneğinin bu kuraldan beslendiğini kestirmek güç değildir. Metinleri, sadece bir konuda bilgi verme amacıyla yazılmış olarak düşündüğümüzde, dilin sırf zihinsel melekelerimize hitabeden bir kullanımı olmadığı anlaşılır. Çünkü, insanın kişilik bütünlüğü sadece akli ve zihni melekeyle kurulmaz. Bireyin yaşama tecrübesi başka etkenlerle de oluşur ve dil, bunları farklı derecelerde harekete geçiren birçok işleve sahiptir. Aristoteles'e göre mantığın konusunu teşkil eden doğrulanabilir ve yanlışlanabilir önermeler, aslında dilin nitelik ve nitelenen ilişkisine indirgenmesidir. Fiil cümlelerini ısrarla isim veya sıfat cümlelerine indirgeme tartışmaları ve modern mantıkta mantığın sembolik formlarla ifade edilmesi, dilsel önermeleri zaman dışına taşıma gayretinin ürünüdür. Fiiller, zamansallık da bildirdiği için, onları, zamansallık taşımayan 'genel'in bir biçimi olarak ifade etmek, mantığın, dolayısıyla, bilimin üzerinde durduğu ifadeleri sınırlamaktır.[12]

Bilimsel veya olgusal durumları ifade etmek, dilin tek işlevi değildir. Oluş, meydana geliş, değişen, tarihsel ve tekil olan, ken-

and Method, çev. Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall, New York: Crossroad Publishing Co., 1989[2] (Bundan sonra *WM* ve *TM* olarak atıf yapılacaktır).

[12] Aristoteles, *De Interpretatione*, 16b10-25; krş. Mübahat Küyel, "Fârâbî'nin Peri Hermenias Muhtasarı", *Araştırma* IV (1996), s. 4-8.

disini dille ifade eder. Akli olan, bir ilkedir; tarihsel olan, tekil olan, bireysel olan, duygusal olan ise, bir oluştur. Dolayısıyla, bilime özgü yorumlama süreciyle, tarihî, dinî, edebî ifadeleri yorumlama süreçleri, kelimenin en geniş anlamında farklıdır. Bu fark, ilkinin, zamana bağlı olarak değişmeyen ilkeleri esas almasından; diğerinin ise, zamanla ilişkili olan, sürekli değişen, yenilenen durumları esas almasından kaynaklanır.

2. Açıklama, Açımlama, Tefsir: Hermeneutiğin işaret ettiği ikinci bir mânâ, açıklamadır. Açıklama, bir kavramı sözle ifade etmek değildir; daha ziyade bir durumu sözle ifade etmektir. Burada, zihinde var olan bir anlamı dışa vurmak mânâsında bir ifadeden söz etmiyoruz. Açıklama, var olan bir metni, bir anlamı değil, yaşanan bir durumu yorumlama biçiminde bir şeyi sözle ifade etmektir. Wittgenstein'ın üzerinde çok durduğu 'hayat biçimi'[13] kavramının kapsamına giren türden bir açıklamadan söz ediyoruz. Örneğin "Tuğla!" ifadesi, yapı ustasının çırağa verdiği "Tuğla getir!" emri olarak yorumlanabilirken; yoldan geçen birisi için "Dikkat; üzerine tuğla düşecek!" şeklinde bir uyarı olarak da yorumlanabilir. Bu tür örneklerde, bir durum, önce sözle ifade edilmiştir; dile getirilen yeni şey, aynı zamanda, başka bir durumun yorumudur; daha önce açıklanmayan bir durumun açıklamasıdır.

Aristoteles'in kullandığı anlamda, açıklama ve tarif etme olarak hermeneutik, mantık öncesidir; yani doğrulama ve yanlışlama bekleyen bir ifadedir. Açıklama bir çeşit söylemek, hüküm vermek değil midir? Öyle görülebilir; ancak, söylemek, yani bir tasavvuru dile getirmek, tasdik bekleyen bir şey hâline getirmek, rasyonel bir edimdir. Tasavvur etmek ise, "Neden düşünce vardır?" sorusu gibi, daha gerisine gidemeyeceğimiz bir edimdir. Söylemekle değil, açıklamakla; yani terkip etmekle ve ayırmakla söylenebilir olan bir şeyin hakikati ispatlanabilir ve bildirilen bir şey olmaya başlar. Bu şeyin özüne, değişmeyen yönüne tekabül eden bir açıklama olarak bir ifade, önerme hâline gelir. Dolayısıyla, eğer hakikat, düşünce ile nesne arasındaki uygunluk ise, o ancak ibarelerin önerme hâline gelmesiyle ortaya çıkar. Diğer taraftan, oluş ve değişme, olgusal hükümlerin sabit gerçekliği ve akli ilkelerin gölgesi altında kalmaya başlar. Klasik mantıkçıların yorumlama anlamında 'ibare' kelimesini kullanması, bu bakımdan dikkat çekicidir.

[13] "Yaşam formu" kavramı için bkz. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*,. İng. çev. G.E.M. Anscombe, New York, 1958[5], paragraf, 19, 23, 241.

"Rüya tabiri" deyiminde de olduğu gibi, tabir, görülen bir rüyanın içeriğinin gerçek hayatta nasıl bir durumu temsil ettiğini, açıkladığını belirtmek için kullanılır. Kişi, tabir edilen rüyanın temsil ettiği varsayılan hayat durumuyla karşılaşınca, "rüya gerçek oldu" diyebilir ve tabir (itibari veya geçici yorum), yerini gerçeğe bırakır.

İbare terimi, bir şeyi hem zihinde canlandırmak, hem de tasavvur etmek için, geçici olarak nesne yerine konulan değişken bir ifade demektir. İbare, bir açıklama olarak mânâya götüren araçtır; yerini kalıcı ve değişmez olana bırakır. Dolayısıyla, başta Aristoteles ve Fârâbî olmak üzere, çoğu klasik mantıkçı, yorumlama sürecini mantıksal çözümleme sürecinden önceki bir âna yerleştirmekte haklı görünmektedir. Bu da dikkatimizi, yorumu, mantıksal çözümleme sürecinin tam içine yerleştiren çağdaş yaklaşımların uygulamadaki bazı yanlışlarına çeker. İşte Wittgenstein'ın *Tractatus*'da[14] benimsediği tavırdan 'dönüş yaparak', mantıksal doğruluktan ayrı olarak, dilin kullanımının oluşturduğu doğruluk çerçevesini aramaya yönelmesi, bu yanlışlığın fark edilmesi sonucudur. Elbette mantıksal çözümleme süreci de bir tür yorumlamadır; fakat mantıksal çözümlemenin, ondan daha evvel ve daha temel olan bir yorumlamaya dayandığını da unutmamak gerekir.

Aynı sorun, deneysel bilimlerin gelişiminde, örneğin kimyada analitik yaklaşım ile sentetik yaklaşımın önceliği hakkındaki tartışmalarda da karşımıza çıkar. Örneğin, elementlerin bileşimi ve dengesi kavramına göre kimya bilimini değerlendirenler olduğu gibi; çözülme ve ayrışma kavramına göre bir kimya anlayışını savunanlar da vardır. Yine, bir bilim adamı, mevcut verilerin analizini şöyle veya böyle yorumlayabileceğimizi söyleyebilir; kendi yaptığı veri çözümlemesinin bir yorum olduğunu belirtebilir, "Ben bu verileri böyle yorumluyorum," diyebilir. Ancak, sürecin daha öncesine giderek, onun verilere bakışını da bir yorum saymak mümkündür. Verileri önermelerle ifade etme ânında bile, zaten verilere bakışımız bir yorumlamaya dönüşmüş olabilir.

[14] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, İng. çev. D. F. Pears ve B.F. McGuinnes, Londra, 1963; 'dönüş' için bkz. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, çev. G. E. M. Anscombe, New York: Basil Blackwell, 1958, "Preface", s. vi; "anlam ve kullanım" için bkz. 1-20 paragraflar. Wittgenstein'ın anlama kavramı ile hermeneutik anlama kavramı arasındaki ilişki üzerine bkz. Karl Otto Apel, "Wittgenstein and the Problem of Understanding", *Towards a Transformation of Philosophy*, çev. Glyn Adey ve Davis Frisby (Londra: Routlegde and Kegan Paul, 1980) s. 1-40.

İşte bir durumu anlama, o durumu açıklama tarzındaki yorumlamadan önce bizzat söz konusu yorumun kendisini belirler ve koşullandırır. Anlama herhangi bir tür yorum değil; sonraki bütün yorumları şekillendiren bir geçici, itibari (ibare ile aynı kökten geldiğini hatırlayalım) yorumlamadır. Böylece, nesnenin sözle ifadesi, kendisinden önceki zihinsel bir edime, bir çeşit anlamaya dayanır; açıklama da bu anlamaya göre yapılır. Bu yüzden de, yorumlamanın yöntemi, yorumlama süreci içinde şekillenir, diyebiliriz. Açıklamanın uyduğu kurallar olan yöntem, açıklanan nesneyi zaten "belli bir şey olarak şekillendirir". Yani açıklama, anlaşılan bir durumu, şimdi ile sınırlar; bir nesnenin ne olduğunu açıklamak, ondan anlaşılanı yorumlamaktadır. Bu sebeple, her yorumlama yöntemi, nesneyle ilgili bir anlamaya göre oluşur ve bu yöntemin kendisi de bir yorumlamadır.[15]

O hâlde, açımlama ve tefsir, daha genel, daha temel bir izah veya yorumlama olarak, bir nesneye bakışımızın içerdiği yorumun bağlamında değerlendirilmelidir. Açımlama, tarif, tefsir –ne derseniz deyin– elbette seçilen bazı nesnel çözümleme araçlarına –hepimizin aşina olduğu gramatik, dilbilimsel, doğal veya yapay ölçeklere– dayanabilir; fakat yine de söz konusu araçların seçimi bile, mevcut bir zihinsel anlama ediminin yorumudur. Açıklama, bir yorumdur; açıklama ihtiyacı hissetmenin kendisi de bir yorumdur. O hâlde, açıklama, mantıksal çözümleme, öncelikli bir yorum değil, türetilmiş bir yorum biçimidir; bir şey tarif, tefsir veya tasvir edilirken, o konudaki veriler kullanılmadan önce, bu faaliyetin kendi zemini daha asıl ve öncelikli bir yorum tarafından hazırlanmaktadır. Bu, örneğin, laboratuardaki bilimsel analizler kadar, günün olaylarını yorumlayan 'haber analizleri' için de doğrudur. İbarelere ve önermelere dayandığı için, mantıksal çözümlemenin türetilmiş yorum olduğu son derece barizdir. Fakat, açıklama ve tahlilin türetilmiş yorum olma niteliği o kadar bariz değildir.

Bunu başka türlü ifade edecek olursak şöyle söylemek mümkündür: Açıklayıcı yorum, açıklamanın bir bağlama bağlı olduğunu; yani bir ufka bağımlı olduğunu bize hatırlatır. Açıklama zaten var olan bir anlam ve yönelim ufku içinde yapılmaktadır. Hermeneutikte, etkili olduğu varsayılan bu yönelim ve kavrayış alanına 'ön-anlama' diyoruz. Örneğin, "Bir metni anlamak için gerekli ön-

[15] Bkz. August Boeck, *On Interpretation and Criticism*, çev. J. P. Pritchard, Norman: University of Oklahoma Press, 1968, s. 44-45

anlama nedir?" diye sorulduğunda, bunu kısaca şöyle ifade edebiliriz: Söz konusu metin hakkındaki, "Bu bir şiirdir, bir romandır, dinî bir kitaptır vb." şeklindeki önceden kabullenilen çerçeve, daha sonraki açıklamanın dayandığı anlamayı mümkün kılan gerekli öğeyi sağlamış oluyor. Her türlü metin için aynı ön-anlamanın etkili olduğu söylenemez. Anlama farklılıkları bir metinle ilgili ön-anlama farklarından da kaynaklanabilir. Örneğin, Kur'an, –kendisinin ortaya çıktığı zaman– onu şiir olarak niteleyen bir ön-anlamaya karşı koyarak, kendisinin, başka türden bir ön-anlama ile, doğrudan ilahi bir metin olarak okunmasını istemektedir. Bunu sağlamak için gerekli olan ön-anlama, daha önceki ilahi kaynaklı kitaplara gönderme yapılarak oluşturulmaktadır. Bu ön-anlama, Kutsal Kitab'ı anlamanın ve açıklamanın gerekli bir öğesi olarak sunuluyor. Aynı öğeyi oryantalistler, Kur'an'ı, Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarına bağlı bir ön-anlama ile yorumlamakta kullanır. Bu örnek, ön-anlamanın belirlenmesinde metnin kendisinin nasıl bir rol oynadığının hermeneutik önemini gösterir.

Dolayısıyla, hermeneutiğin ikinci işaret ettiği yön olarak açıklamanın bir yorum olduğu ve bunun da öznenin bakış ufku içinde gerçekleştiği hususudur. Yorumlayan, bir konuyu, durumu, nesneyi önceden anlıyor (kendi ufku içinde) olmalı ki, açıklama da onun anlam ufkuna girebilsin. Yorumlayan özne, ancak böyle bir ön-anlama veya anlama ufkuna sahip ise, metinle kurulan anlama dairesine girdiği zaman, onun mânâsını kavrayabilir. 'Hermeneutik daire' adı verilen bu çerçeve veya ufuk olmadan metnin anlamı açığa çıkmaz. Fakat bu ufuk, yorumlayan özne tarafından mı sağlanır; ön-anlama, metnin kendisine mi dayanmalıdır; yoksa metnin ilgili olduğu konu ve nesne mi ön-anlamayı belirlemelidir? Hangisine öncelik verirsek verelim çelişkili bir durumla karşı karşıya olduğumuzu kabul etmek gerekir.[16]

Nasıl olur da, bir metnin ilgili olduğu konunun anlaşılması o metni anlamanın ve açıklamanın önkoşulu iken anlama mümkün olur? Yine, bir metnin kendisinden gelen bir ön-anlama, aynı zamanda bütün anlama sürecinin başlamasının önkoşulu olabilir mi? Bu soruların cevabı, anlama sürecinin diyalektik olmasında yatar. Yani anlama, dikey bir süreç değil, gidişli gelişli karmaşık bir iş-

[16] Boeck, bu sorunu çözmek için, "anlama, hem mutlak hem de bağımlıdır," der. Konuyu anlamak mutlaktır, konuyu diğer ilişkileri içinde anlamak bağımlıdır. Ona göre yorumlama, bu mutlak anlamayla ilgilenir; eleştiri ise, 'bağımlı anlamayla'. Boeck, *On Interpretation*, s. 37.

lemdir. Bir şey hakkındaki kısmî bir anlama, o şeyin bütününü anlamanın önkoşuludur. Bu süreçte ön-anlama genişleyerek bütünü anlamaya dönüşür ve süreç içinde ön-anlama bütünle birleşir. Tıpkı bir bulmacanın çözülmesinde olduğu gibi; cevabını bilmediğimiz bir soruyu, ilgili satır veya sütunda –diğer sorulara verdiğimiz cevaplar için kullanılan harflerden– oluşan bir kelime sayesinde anladığımız gibi. "Demek ki sorunun cevabı bu imiş" diyebiliriz. Her zaman konu hakkında belli bir ön-anlama gereklidir; aksi takdirde anlama hiçbir şekilde gerçekleşmez. Fakat ön-anlama da süreç içinde değişir. Bulmaca örneğinde olduğu gibi, soruyu bilmeden de ilgili cevap satırının veya sütununun doldurulabileceğine dair bir ön-anlama olmasa, bulmaca çözmeye girişmek bile mümkün değildir. Bu ön-anlama, bulmaca çözmenin bağlamını oluşturur.

Fakat, yine de bu gibi durumlarda ortaya çıkan hermeneutik sorun, anlayan öznenin kendi ufkunun, metnin veya nesnenin ufkuna nasıl uygun hâle geldiğidir.[17] Özne, anlamaya çalıştığı durumu, ön-anlama ufku içinde değiştirmiş, dönüştürmüş olamaz mı? Ya da, öznenin kendi ön-anlama ufku, metnin anlamı içinde kaybolarak dönüşüme uğramaz mı? Bu sorular doğa bilimsel yöntem açısından ön-yargıların terk edilmesi ve bilginin nesneye uygunluğunu, objektifliği denetleme süreci içinde değerlendirilir. İnsan bilimleri açısından bu denetim sürecinin kendisi asıl sorunu oluşturur. Bu da hermeneutiğin üçüncü bir yönüne işaret eder.

3. Çeviri, te'vil, meal olarak *hermēneuin*: Çeviri, anlamayı sağlamak üzere yapılan temel yorumlama sürecinin özel bir biçimidir. Çeviri, yabancı, anlaşılmaz olan bir şeyi, bir başkasının kendi diline aktarmasıdır. Çeviri yapan kişi, bir sözle diğer bir söz arasında aracılık yapar. Ancak çeviri, sadece iki dilde birbirine eşdeğer olan kelimeleri eşleştirmekten ibaret değildir; böyle olsaydı, mekanik veya bilgisayar için yapılan çeviri programları başarısız olmazdı. Çeviride özne, iki farklı dünya arasında gidişli-gelişli bir aracılık yapar. Çeviri süreci bize şunu öğretir: Dilin kendisi zaten, evreninin kuşatıcı bir yorumunu içerdiği içindir ki, çeviri yapan öznenin tekil bir ifadeyi çevirirken bile bu evren yorumunu hesaba katması gerekir. Dahası, çeviri sayesinde biz, dilin dünyamızı nasıl biçimlendirdiğinin farkına varırız.

[17] Örneğin Austin, aynı sorunu "kelimelerin kullanımı hakkında bir karar vermek" ile "kelime hakkında karar vermek" arasında bir ayırımla çözmeye çalışır. "Yorumluyorum," "bunu şu şekilde tasvir ediyorum" demek, bir tür karar vermektir. Fakat bunlar sözel konularla ve bizim açıklamalarımızla ilgilidir. J. L. Austin, *How to Things with Words*, Cambridge: Harvard University Press, 1975², s. 155.

Çeviriyi kendi iç süreci açısından tarif etmeye çalışırsak, çevirinin şöyle bir özelliği daha ortaya çıkar. Çeviri yapan kişi, metnin dilinin ait olduğu dünyayı genel yorumlama biçimi içinde, yazarın bazı kelimelere yüklediği özel anlamı keşfetmek zorundadır. Keşfedilen bu özel anlamı, bu defa da, o dilden farklı ve yabancı bir dilin dünyayı genel olarak yorumlama imkânı içinde, yazarın kastettiği anlamı ifade eden kelimelerle karşılamak gerekir. Böylece çeviri, bize yabancı olan bir dilden, başka bir zamandan gelen bir şeyin, bizim aşina olduğumuz, bize anlamlı gelen ifadelerle söylenen, bizim "dilimizde konuşulan" bir şey hâline getirilmesi olur. Çeviride karşı karşıya kalınan iki türlü yabancılık dikkatimizi çeker: Biri, dilin neden olduğu yabancılık; diğeri zaman veya tarihin yol açtığı yabancılık. Çeviri, bu iki tür yabancılığı aşıp, anlamayı sağlamak gibi zor bir işi başarma sürecidir. Çevirinin başarısı, aslında yabancılığı kaldırmasıyla ölçülebilir. İşte bu yüzden, çeviri sürecinde, metni destekleyen gerçekliğin yorumuyla, yani başka bir dilin dünyayı yorumlama biçimiyle bizim içinde yaşadığımız gerçekliğin dil tarafından yorumlanış biçimi bağdaşmadığında, sorunlar daha da çetrefil bir hâl alır.

Örneğin, Dede Korkut masallarında bir kahramanın "kırk günlük iken konuştuğu" ifadeleri, –böyle bir şey mümkün görülmediği için– bugünkü dile "nasıl" çevrilmelidir? Sayesinde dünyayı anladığımız dil ile eserin içinde oluştuğu dünyanın anlaşıldığı dilin çatışma hâlinde olabileceğinin bilincine ermemizi çeviri sağlar. İki anlama dünyası arasındaki dil farkının oluşturduğu engel, bu çatışmayı daha hissedilir kılabilir. Aynı sorun, kendi dilimizde yazılmış herhangi bir metinde, hatta bizimle çağdaş olan bir yazarın eserinde bile hissedilebilir. Bu güçlüklerle sadece yazılı metinlerde karşılaşılmaz; iki kişi arasındaki karşılıklı konuşmada bile, aynı zamanı paylaşan, aynı dili konuşan iki kişi böyle bir çatışmayla karşı karşıya kalabilirler. Burada aynı dil içindeki şive farklılıkları, hakkında konuşulan meseleye atıfta bulunurken, kişilerin arasına giren zaman ve mekân farkı ve kişilerin bir konu karşısında hissettikleri ancak açığa çıkmasını istemedikleri gizli bir yabancılık duygusu da, bu çatışmada etkili olabilir. Bir eser, kendi dilimizde olsa ve yakın geçmişteki bir zamandan gelse bile, bu çatışma hissedilebilir ve çeviriye ihtiyacımız olabilir.

Sorun, dildeki değişmeler ve dil eğitiminin yetersizliğinden kaynaklanıyor olmayabilir; çeviride her zaman dilsel yorumlama engeli ortaya çıkmayabilir; bir tarihsel yorumlama engeliyle karşıla-

şılabilir. Çağdaş hermeneutik kuramları, çeviri uygulamalarını, yorumlamanın sorunları açısından zengin bir kaynak olarak görür. Doğrusunu söylemek gerekirse, hem Doğu'da hem de Batı'da daha erken dönemlerin hermeneutik uygulamaları –gerek edebî metin şerhlerinde gerek dinsel metinlerin tefsirinde– dilsel çeviri sorunlarını çözme faaliyetleriyle sınırlı kaldı. Örneğin, kadîm felsefi eserlerin İslam dünyasında Arapçaya çevrilmesi sırasında, bu eserlerdeki mitolojinin tanrılarına atıflar, "melekler" olarak aktarılmış ve böylece, iki kültür arasındaki dünyayı yorumlama farklılığından doğan hermeneutik güçlük, dilsel araçlarla aşılmak istenmiştir. Aslında çeviri, hermeneutik sorunların merkezinde durur: Çeviri, bir metnin anlamını bir araya getirmek için gramatik, tarihsel ve başka pek çok metinsel deşifre araçlarının kullanıldığı bir süreçtir. Ancak, bu araçlar, anadilimizde bile olsa, bir metnin anlaşılmasına dahil olan unsurların sadece biçimsel olanlarıdır. Aslında çeviride, her zaman, birleştirilecek iki farklı dünya vardır: Biri çevrilecek metnin dünyası, diğeri okuyucunun dünyası; bu ikisi arasında, her zaman, aracılık eden bazı unsurlara ihtiyaç vardır.

İşte çağdaş hermeneutik kuramları, anlama ve yorumlamanın oluşmasında başvurulan bu aracı unsurların ne olduğu, nasıl kullanılacağı ve nereye kadar kullanılabileceği hakkında yapılan felsefi tahlil ve değerlendirmelerdir. Buraya kadar, hermeneutik kelimesinin eski kullanımının işaret ettiği sorunların ait olduğu temel alanların genişleyerek, kavramın çağdaş kuramlar içinde kazandığı farklı istikameti göstermeye çalıştık. Kavramın klasik anlamı değişmiş olmakla birlikte, üzerinde durulan temel sorun alanlarının benzerliğine dikkat çekilebilir.[18] Daha doğrusu, klasik hermeneutik, çağdaş kuramların üzerinde durduğu sorunları kuşatacak bir genişliğe sahip değilken, çağdaş hermeneutik, anlama ve yorumlama sorunlarını ve bunlara yaklaşım tarzını klasik hermeneutiğin yöneldiği istikamette genişletti. Dolayısıyla, çağdaş hermeneutikte tartışılan sorunların tanıtımı, metin yorumlama uygulaması örnek durum seçilerek yapılabilir; ancak bunlar, metin yorumlama sorunlarıyla sınırlandırılamaz. Çağdaş kuramlar içinde, temel sorunları, hermeneutik bir yöntem geliştirme çabası çerçevesinde ele alanlar olduğu gibi, bunları salt felsefi birer sorun ola-

[18] Georgen Gusdorf, hermeneutiğin Aristoteles ve İskenderiye ekolünün lügatindeki klasik ve birinci anlamda, konuşmada dil aracılığıyla tezahür eden içsel anlam veya söze (*logos*) işaret ettiğini belirtir. *Les Origines de l'Hermeneutique* Paris: Payot Biblioteque Scientifique, 1988, s. 20.

rak ele alan yaklaşımlar da vardır. Bir metinsel yorum kuramı geliştirme amacı gütmeden de, çoğu defa, metin yorumlama uygulamasına örnek bir durum olarak anlama ve yorumlamanın felsefi sorunlarının tahliline başvurulur. Buraya kadar üzerinde durduğumuz hususlar, çağdaş hermeneutik kuramlarının etrafında şekillendiği temel felsefi sorunları da göstermektedir: Anlama, yorumlama, uygulama, tarih, dil, yöntem, ön-anlama, hakikat ve geçerlilik ölçütü, anlam, nesnellik, öznellik. Bu sorunların önemli bir kısmı çağdaş felsefede epistemoloji sorunları olarak, diğer bir kısmı bilimsel yöntem sorunu olarak tartışılmaktadır. Diğer bir kısmı ise, felsefenin hakkında söyleyecek bir şeyi olmadığı düşünülen konulardır. Hermeneutik sorunları felsefi sorunlar olarak görmeyenlerin bakış açısını dile getirmek için bu hatırlatmayı yapmakta yarar var. Bu da felsefeye nelerin dahil olduğu üzerinde bir konsensüs sağlanamamasından kaynaklanıyor. Zaten böyle bir konsensüse imkân da yoktur. Bu, felsefenin zenginleşmesine katkıda bulunan bir durumdur; onu sınırlayan bir şey değildir.

Hermeneutik sorunların mantık alanından çıkarılarak genel felsefi bir alanda tartışılması, teolojik, hukuksal ve filolojik yorumlama yöntemlerinin gelişmesine de çok şey borçludur. Bu alanlardaki gelişmeler hermeneutiğin felsefi bir önem kazanmasında başlıca etkenler olmuştur.

B. Çağdaş Hermeneutik Kuramlarının Gelişimi

Konuya yakından bakıldığında, klasik yorumlama anlayışı ile çağdaş yorumlama kuramlarınının, genel hatlarıyla, bazı noktalarda kesiştiğini görmek mümkündür. Bu kesişme noktaları, felsefe tarihi içinde sorulan veya cevap aranan şöyle bir sorunun karşılığının bulunmasıyla açıklanabilir: Hermeneutik, Platon'un gösterdiği yönde, benzerlik veya temsilî yolla mı anlam sorunuyla ilgilenecek; yoksa, Aristoteles'in açtığı çığırdan giderek, ne kendileri anlamlı olan ne de taşıdıkları anlamın bir tür dönüşmüş şekli sayılan, bağımsız yapısal öğelerle ilgili bir yorum kuramı mı olacaktır? Belki bu soruya üçüncü bir unsur eklenmelidir. O da, felsefi bir yorum kuramı ve böyle bir kuramın yorumlama pratiğinde kullanılması aynı kurallara mı bağlıdır? Hatta daha da ileri giderek, bu tür soruların felsefi değerini sorgulamak da mümkün gözükebilir. Ancak, bu soruların ortaya çıkmasının başlıca nedeni, insan bilgisinin değeri hakkındaki bir yargının gizlice etkin olmasında aranmalıdır.

İnsan bilgisi kaba hatlarıyla üç epistemolojik değer kategorisi içinde ele alınabilir: 1) En basit ve yalın olan bilgi, tecrübeyle elde edilen, kendi içinde daha başka bir şeye indirgenemeyen, nesnesi dışındaki bir olguyla da açıklanamayan duyumlar –deneyselcilerin 'izlenimler' dediği veya mantıksal atomculukta 'doğrulanabilir' türdeki tekil ve şeffaf olan bilgidir. 2) Sıralamada olduğu kadar değer itibarıyla da ara bir konumda bulunan bilgi ise, duyulardan elde edilmekle beraber, bunlardan soyutlanan ve imgeleme ve anlama yetilerine göre iki sınıfta değerlendirilebilecek algılardan elde edilen bilgidir. Yine deneyselcilerin 'kavramlar'ıyla Kant'ın 'tasarımlar'ı (estetik haz, zevk duyuları); 3) Akli yargılar; ki bunlar arasında, anlamanın kavramlarıyla deneysel bilgi hakkında ulaşılan mantıksal yargılar ve pratik akla dayalı ahlaki ve dinsel yargıları sayabiliriz. Hermeneutik kuramların esas sorunu bu üç farklı bilgiye dayalı ifadeleri kuşatacak genişlikte olmalı; fakat aynı zamanda, kendisinin bunlara göre yargılanmasından da kaçınabilmelidir. Birinci alan, çağdaş felsefede Kant ile birlikte doğa bilimlerine özgü bilgiyi kapsamakta; ikinci alan, estetikten edebiyat eleştirisine ve retoriğe kadar güzel sanatları ve üçüncü alan ise, felsefeden ahlak, din ve tarihe kadar birçok beşerî bilimi ilgilendirir. Aslında burada bilimlerin tasnifinden doğan bir sorunla karşı karşıyayız ve bunun kökleri ortaçağ felsefesine, hatta Aristoteles'e kadar gitmektedir.

Bunları birleştirmenin yollarından birisi, Aristoteles de olduğu gibi, bilginin doğruluk değerini mantık içinde belirlemektir –bunu dilek, istek, dua gibi önemli bazı sözel ifadeleri tasnif dışı bırakma pahasına yapmak mümkündür. İkincisi, dilsel veya filolojik temel üzerinde birleştirmektir: Platon'un yapmaya çalıştığı gibi, dilsel ve nesnel unsurları ideler öğretisi içinde birleştirmek; mistik te'vil anlayışlarında olduğu gibi, nesneleri ve dilsel öğeleri onların daha gerisindeki bir anlam dünyasının sembolü olarak anlamak veya ortaçağda olduğu gibi, gramatik inşâ ve belâgat öğelerini retorik ve sanat anlayışı içinde birleştirmek mümkündür. Kant'ın eleştirel felsefesinin gösterdiği ve mantıksal atomculuğun teyit ettiği gibi, akli ve deneysel olarak kanıtlanamayan ifadeleri, sübjektif veya duygusal tavır alış olarak değerlendirmek de mümkündür. Fakat, yine de, bu farklı bilgi ve ifade alanlarını uzlaştırmadan ve aralarındaki zorunlu bağları kurmadan ve birini öteki aracılığıyla açıklamadan bırakan bir kuramın felsefi olması neredeyse çelişkilidir.

Bunları birleştirmenin yollarından biri, ortak değerlendirme ölçütü geliştirmekten geçer; ki, burada da yine benzer bir sorunla karşılaşırız. Ölçüt eleştirel mi olacak, yoksa dogmatik mi; deneysel mi olacak, yoksa dilsel mi? Nesneyi mi esas alacak, anlayan özneyi mi? Bu sorular da, hepsini kapsayan iki ana terim altında toplanabilir: 'Yapma' ve 'bakma'ya dayalı bir değerlendirme ölçütü öneren kuramlardan söz edilebilir. Aristoteles'in yapma üzerindeki ısrarı, yani mantıksal ve ahlaki pratik ölçüsü ile Platon'un bakma ve söyleme üzerindeki ısrarını birleştiren veya ayıran kuramları geliştirilebilir. Bu iki kutuplu karşıtlığı, yani bir yandan, 'bakma' ile 'yapma' arasındaki karşıtlığı, diğer yandan 'söyleme' ile 'mantıklı olma' arasındaki karşıtlığı olduğu gibi kabullenme veya bu ikisini birleştirmenin tutarlılığı ancak ve ancak, ya ikisini aslâ bir arada tutmamak ve dolayısıyla da, yorumlama kuramının kendi kendisini doğrulayacağını itiraf etmekle, ya da her ikisine de ait bazı öğeleri gözden çıkarmaksızın kendi karşıtlıkları içinde veya bir bütünlük içinde tutma imkânını ortadan kaldırmakla mümkündür. Birbirini tamamlayıcı olmakla birlikte, karşıt öğeleri içiren iki farklı ölçüt anlayışına göre geliştirilmiş ve birbiriyle önemli noktalarda çelişen pek çok yorum kuramından söz edilebilir. Aristotelesçi uygunluk (mantıksal veya estetik ve ahlaki uyum) anlayışına dayanan kuramlarla, Platoncu hatırlama ve asıl olanı taklit etmeyi (*nmesis* ve *mimesis*)[19] esas alan kuramlar, öne çıkardıkları yorumlama öğelerine göre farklılık arz eder.

Aristoteles'ten gelen ve Fârâbî tarafından sistemleştirilerek ortaçağda Batı'ya geçen bilimler sınıflandırması, bilgi kuramları ve bilim anlayışının olduğu kadar hermeneutiğin gelişiminde de etkili olmuştur. Oldukça iyi bilinen bu tasnif, şu ayırımlar üzerine kurulmuştur: İnsanın bilme yeteneğine göre bilimler ikiye ayrılır: Kuramsal ve pratik bilimler... Doğa bilimleri, mantık, matematik, gramer, vb. kuramsal bilimler arasında sayılırken; ahlak, siyaset, hukuk vb. eyleme dayalı olanlar pratik bilimler arasında yer alır. Her iki alandaki bilimlerin ayrıca teorik ve uygulamalı yönleri vardır ki, genel olarak bir bilimin uygulamasına sanat denildiği gibi –Fârâbî *ṣınâ'at* kelimesini kullanır– yapmaya ve el becerisine dayalı uygulamaya ise teknik –Fârâbî buna *ḥiyel* der[20]– denir. Uy-

[19] Bkz. Platon, *Republic*, 597c-e.

[20] Fârâbî, *İhsau'l-Ulûm*, s.107. *Sınaat*'ı ise her zaman ilimlerle ilgili fiilleri ve ilimlerin tatbiki anlamında kullanır. Kısaca şöyle özetlenebilir: Her türlü ilmin tat-

gulamalı bilimlere, sonuçlarına göre faydalı sanatlar veya güzel sanatlar (şiir, müzik vb.) adı verilir.

İşte bu mânâda, her bir bilimin kendi konusuna göre aynı zamanda farklı birer sanat olduğu düşünülmektedir. Edebî metinleri eleştiri sanatı (*ars poetica* ve *rhetorica*), dinsel metinleri tefsir sanatı (*exegetica*), doğa bilimleri ve metafizikle ilgili olarak da mantık sanatı (*ars dialectica*) hepsi birer yorumlama sanatı (*ars interpretandi*) idi. Bunların ortak olduğu tek şey, elbette ki, dile ve dolayısıyla da gramere bağımlı olmaları idi. Ortaçağda eğitim müfredatının ilk üçü (*trivium*), gramer, mantık ve retorik, tali yorumlama yöntemleri sayılırdı. Teolojik yorumlamaya ise gramer ve mantık hâkimdi. Ancak, retorik burada, çift yönlü bir rol üstlenir. Aristotelesçi anlamda, metinlerin üslûp ve belâgat bakımından teknik özellikleri; gaye ve amaçlar açısından mecaz, süsleme, hitabet gibi pratik özellikleri itibarıyla retorik ön planda iken; uyandırmak istenilen duygular ve içerik açısından bakıldığında, güzel konuşma sanatı anlamında retorik egemendi.[21]

Mantık, daha çok Aristoteles'in *De Interpretione* (İbareler Kitabı) aracılığıyla, teolojik yorumlamada lafızların delaleti açısından kullanılmıştır.[22] Burada gramer ile mantığın birlikte kullanıldığını söylemek de mümkündür. Kelimelerin etimolojik ve mecazi anlamlarını, edebî metinlerdeki kullanımlarından yararlanarak tespit etmek ve açıklamak için dil ve gramer bilgisine ihtiyaç duyulur. Yine, Kutsal metinleri tefsir edecek olan teolog için gramer, Tanrı'nın sembolik kitabı olan yaratılmış dünyadaki varlıkların düzenini yansıtır. Dünya, derin bir anlamın kabuğu (*nucleus*) ve perdesi (*cortex*), gramer ise bu yüksek veya derin anlama giriş veya onun sembolü olan dilin bir aracıdır.[23]

Dünya, Tanrı'nın eseri (kitabı) ise, dünyayı oluşturan nesneler de bir bakıma Tanrı'nın sembolik dilinin kelimeleri gibidir ve tabiat biliminde kullanılan yöntem olan mantığın yanında, Tanrı'nın

biki yönü bir sanattır; ancak, müspet ilimlerin veya matematiksel ilimlerin tatbikine teknik, *hiyel* (beceri) demektedir.

[21] William K. Wimsatt ve Cleanth Brooks, *Literary Criticism: A Short History* I, Chicago: University of Chicago Press, 1957, s. 142.

[22] Açık delalet (*significatio*) ve zımnî delalet (*suppositio*), mantık bağlantılı olarak Kutsal Kitab'ın mecazi veya çokanlamlılığını yorumlamada yardımcı sanattı. Bkz. H. G. Gadamer, "Hermeneutik", Historiches Wörtbuch der Philosophie, ed. J. Ritter, Basel Scwabe, 1974, C. 3; Türkçe çevirisi Doğan Özlem, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, s. 12.

[23] Wimsatt ve Brooks, *Literary Criticism*, s. 147.

sözel eseri olan 'Kutsal Yazılar' da bu nesnelerin bir tür sembolik temsilleridir. Nitekim bu anlamda Thomas Aquinas'a göre, Tanrı'nın Kitabı, sıradan gramerde var olan lafzi anlamları içerse de, daha yüksek bir düzeyde manevi bir anlama da sahiptir: "Dolayısıyla, diğer ilimlerde, nesneler kelimelerle ifade edilirken, bu ilimde [teolojide] kelimelerle ifade edilen nesnelerin kendilerinin de birer anlamı vardır. O hâlde kelimelerin ifade ettiği şeylerin birinci anlamı, lafzi veya tarihsel anlamdır. Kelimelerin delalet ettiği nesnelerin kendilerinin işaret ettiği anlam ise, manevi anlamdır ve lafzi anlama dayanır ve onu varsayar."[24] Hıristiyan ortaçağında teolojik yorum; 'lafzi' (veya 'tarihsel'), 'mecazi', 'ahlaki' ve 'dogmatik' ilkelere uygunluk olmak üzere, dört esasa göre belirlenmiş oluyordu. Kutsal metinlerin anlam kategorilerinin ilk üçü, diğer dilsel unsurlarla ortak görünse de, nihayetinde Hıristiyan öğretilerinin gizemini koruduğu düşünülen dogmatik anlamın ortaya çıkarılması için, diğerleri birer araç olarak görülmektedir.

Bir sanat veya teknik olarak düşünülen klasik hermeneutik, her bir bilgi alanına göre farklı uygulanabilir ve bu uygulamayı söz konusu bilimin konusu tayin eder. Dolayısıyla, teolojik bir hermeneutik, ilgili metni veya ifadeyi, onun dogmatik çerçevesine bağlı kalarak, dilsel ve ahlaki içeriğini gözeterek yorumlama sanatı idi. Burada uygulanan yöntemler dogmatik ilkelere bağımlıdır. Aynı sanatın, örneğin, şiir veya edebî yazılara uygulanması farklı kurallara bağlı olabilirdi.[25] Dinsel metinlerin yorum kurallarıyla ilgili kırılma noktası, Batı geleneğinde Protestanlıkla başlar. Katolik Kilisesi'nin geleneğe ve otoriteye bağımlı (dogmatik) anlama geleneğine karşı Protestanlık, yalnızca Kutsal Metnin –mecazi ve bâtini anlamlarını kabul etme yerine– sadeliğini, şeffaflığını (*perspicuitas*)[26] ve kendi kendine yeterliliğini savundu. Böylece, Protestanlık, eski tefsir geleneğinin dörtlü anlam kuramına karşılık yalnızca metnin kendisiyle yorumlanması (*scriptura sui*

[24] Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I. Kitap, 1. Soru, 10. bent, cevap, *The Basic Writings of St. Thomas Aquinas*, I. (ed.), Anton C. Pegis (New York: Random House, 1945) s. 16.

[25] Thomas Aquinas'ın, lafzi anlamlar dışında şiir vb. insanların ürettiği sanatlarda Kutsal metinlerde anlam zenginliğine benzer bir şey aramanın gereksizliğini ifade eder. Bkz. *Questiones Quodlibetales*, 7. Kitap, 6. soru, 16. bent'ten naklen Wimsatt ve Brooks, *Literary Criticism*, s. 150.

[26] Bkz. Martin Luther, *The Bondage of the Will*, çev. J. A. Packer ve A.R. Johnston, Londra: James Clark and Co. Ltd., 1957, s. 74.

interpres)[27] ilkesiyle ortaya çıkar. Böylece, Protestan yorumcular, Kutsal Kitap metninin yalnızca kendisiyle anlaşılabilirliği ve iç tutarlılığını kanıtlamak için yöntemler geliştirmek zorunda idiler. Bunlar arasında yeni yöntemi en şiddetle savunan, 1567 yılında *Clavis Scriptura Sacrae* (Kutsal Metinler İçin Anahtar) adıyla bir elkitabı yazan Mattias Flacuis, Aristoteles'ten Hıristiyan tefsircilerine kadar oldukça çeşitli kaynaklara dayanarak Protestan yorum teorisinin temelini atar.[28] Flacuis iki temel yorumlama ilkesi öne sürer: Kutsal Kitap doğru anlaşılmadı ise, bu birincisi, bilgi eksikliğinden veya yorumlama konusundaki hazırlıksızlıktan; ikincisi, Kutsal metinlerin iç bütünlüğü ve sürekliliğinin dikkate alınmayışından kaynaklanabilir. Dolayısıyla, Kutsal metni anlamak için evvela, bilgi bakımından tarihsel döneme dönülecek; ikinci olarak da Luther'in öne sürdüğü Kutsal Kitap metinlerinin sadece kendi kendisiyle yorumlanması (*sola scriptura*) ilkesi benimsenecektir. Flacuis, Kutsal metinlerin her bir pasajını metnin bütünlüğü içinde yorumlamak gerektiğini vurgular; ki bu, Protestanlığın karşı çıktığı 'geleneğin otoritesi' yerine, 'metnin otoritesi'ni koymak olmaktadır. Dolayısıyla, var olan geleneğin kabul ettiği şekilde lafzi anlam ile tarihsel anlamın özdeşliği korunmuş ve Kilise'nin otoritesi tarafından belirlenen dogmatik anlam yerine, Kutsal metnin bütünlüğü içinde lafzi okumadan çıkarılan dinsel öğreti konulmuş olur. Böylece de, Kutsal metinlerin anlamı ile onların işaret ettiği olaylar arasında bir belirsizlik veya kapalılık ortaya çıktığında, bu boşluk, dilsel veya tarihsel yöntemlerle doldurulabilecektir.[29] Bundan dolayı da, Kutsal metinlerin yazıldıkları tarihsel şartların ve yazarların niyetlerinin de dikkate alınması lüzumu, bu yöntemin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Metinde yazarın niyetini belirlemek için yöntemsel bir kavram olarak öne sürülen "eğilim eleştirisi" (*Tendenzkritik*)[30] ile, metinlerin gerisindeki tarihsel

[27] Bkz. Martin Luther, *The Bondage of the Will*, çev. J. A. Packer ve A.R. Johnston, Londra: James Clark and Co. Ltd., 1957, s. 70-74. Luther, Hıristiyan Kutsal metinlerindeki "anlaşılması güç pasajların, konunun gizemliliğinden değil, gramer ve dille ilgili bilgi eksikliğinden kaynaklandığını" savunur. *Age.*, s. 73.

[28] Bkz. G. Ebeling, "Hermeneutik", *Religion in Geschichte und Gegenwart* C. III, (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1958³), s. 243-263.

[29] Wolfhart Pannenburg, "Hermeneutics and Universal History", Wachterhouser, Brice R. (ed.) *Hermeneutics and Modern Philosophy* (Albany: State University of New York Press, 1986), s. 111.

[30] Pannenburg, "Hermeneutics and Universal History", s. 112.

olayları arama ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Tarihî araştırma vasıtasıyla metinlerin arka planına dönmek ve bu tarihsel bilgi aracılığıyla bir tür anlama köprüsü kurmak arasında yapılan ayırımın geçerliliği oldukça sınırlı olacaktır. Daha yakından bakıldığında her iki sürecin de aynı bütünün bir parçası olduğu düşünülebilir. Her ikisini de içine alan bütüne, tarih mi, dil mi, insan doğasının özdeşliği mi, yoksa değişmeyen akıl ilkeleri mi demek gerekir? Bu soru hermeneutiğin temelinde yatar.

Mesela, Johann August Ernesti, *Institutio interpretis Novi Testamenti* adı ile 1761'de teolojik yorumlama hakkında yazdığı elkitabında, "Diğer metinleri anlamada uygulanan kuralların hepsi kutsal metinlere de uygulanmalıdır,"[31] görüşünü savunur. Yani kutsal metinler birer metin ve yazılı kaynak olarak bir ayrıcalığa sahip değildir. Kutsal metinlerin yorumunda da, ancak herkes için ortak olan kurallar ve ilkeler geçerlidir. İster dinî, ister diğer türden metinler olsun, hepsinde her zaman ve her çağ için geçerli olabilecek tarih-üstü, değişmez ve ahlaki bakımdan ibret verici gerçekler bulunabilir. Bu değişmez gerçekliklerle, metnin yazıldığı döneme has ve ancak kendi tarihsel bağlamında anlaşılabilecek unsurları birbirinden ayırmak gerektiği görüşünün doğuşuna tanık oluruz. Aydınlanma çağı düşünürleri, metinlerde doğrudan anlaşılır olanları, değişmez akli unsurlar; yorum gerektirenleri ise, tarihsel unsurlar şeklinde değerlendirerek konuya yaklaşırlar.

Aydınlanma çağının önemli yazarlarından birisi olan Lessing'e göre, "Tarihsel ve rastlantısal gerçeklikler, yani tesadüfen oluvermiş şeyler, aklın zorunlu hakikatinin birer kanıtı olamaz".[32] Yine, Spinoza'ya göre, "Kutsal metinleri yorumlama yöntemi doğayı yorumlama yönteminden çok farklı değildir –aslında tamamen aynıdır".[33] Bu tanımlama, Aydınlanma düşünürlerinin konuya bakışını özetler. Çünkü, ona göre "nasıl ki, doğayı yorumlamak, doğanın tarihini incelemek ve buradan hareketle sabit aksiyomlara göre doğal olguların tanımlarını çıkarmaktan ibaret ise; kutsal metinleri yorumlamak da metinleri dinlemek suretiyle temel ilkelerden

[31] Frederic W. Farrar, *History of Interpretation* (Grand Rapids, Michigan, Baker Book House, 1961), s. 402.

[32] E. Lessing, "On Proof of the Spirit and of Power", *E. Lessing's Theological Writings*, ed. Henry Chadwick (Stanford: Stanford University Press, 1956), s. 51-56.

[33] Spinoza, *Theologico-Political Treatise*, *Chief Works of Spinoza*, C. I. Latinceden çev. R.H.M. Elwes (New York: Dover Publications, 1951), VII. Bölüm, s. 99.

hareketle onun yazarının kastını (niyetini) çıkarsamaktır".[34] Kutsal metinlerin doğal dünyaya ve rasyonel olana ilişkin içeriği herkes tarafından anlaşılabilir; ahlaki içeriği ise, kendi tecrübemize göre anlarız ve bunlarla ilgili bir güçlük çıkarsa, bunlar ancak tarihsel olana başvurmakla anlaşılabilir. "Yorumlama yönteminin karşılaşacağı bu güçlükler, metinlerin kendi tarihinden" kaynaklanır. Yine de "böyle bir yorumlama yönteminin kuralları, herkeste eşit olan aklın doğal ışığına uygun olmalıdır".[35]

Dolayısıyla, Aydınlanma düşünürleri için, yorumlama, felsefi bir güçlük içermiyordu; asıl sorun, akli ilkelerin belirsizliğinden veya yöntem yetersizliğinden ziyade, metinlerin tarihsel oluşundan kaynaklanıyordu. Normal şartlarda tarihe başvurma ihtiyacı, ancak akla ters gelen veya anlaşılması güç bir ifade ve işaretle karşılaştığımız zaman gerekli oluyordu. Yani, bir metin kendi içinden çıktığı tarihsel duruma atıfta bulunuyorsa, bizim olay hakkında bilgimizin yetersizliği nedeniyle onun ifadeleri anlaşılmaz görünür. O takdirde de, metni anlamak için tarihe başvurma ihtiyacı duyulur; yoksa, tarihin aynen metnin işaret ettiği şekilde olduğunu sanmak yanlıştır. Dolayısıyla, bir metin, doğal olarak aklın ışığında değerlendirilmelidir. Zaten buradaki ahlaki ve akli ilkeler hemen anlaşılacaktır; anlaşılmayan şeyler ise, tarihsel şartlara bağlı olanlardır. Spinoza'nın anlama ve yorumlama konusunda savunduğu görüşler, âdeta Aydınlanma akılcılığını olduğu gibi yansıtır. Anlama yöntemi akla dayalı olursa, bir sorunla karşılaşılmaz; ortaya çıkan sorunlar aklın yetersizliğinden değil, tarihsel mesafeden kaynaklanır. Yine de, tıpkı doğayı anladığımızdan nasıl kuşku duymuyorsak, tarihsel metinleri de anlamaktan kuşku duymamalıyız; tarihin anlamı yabancılaştırması, ancak tarihe başvurarak giderilebilir. Böylece 17. yüzyılda gerek Protestan ilahiyatında gerekse Aydınlanma'nın etkisiyle yorum sanatının (*ars interpretandi*) yerini yeniden Grekçe *hermeneutics* terimi almıştır.

Gelişim süreci içinde ayrıca, filolojik ve teolojik hermeneutik ile birlikte filolojik ve hukuksal hermeneutik de bazı kırılma noktalarından geçmiştir. Filolojik yöntem, metin eleştiri sanatı olarak (*Ars Critica*) Rönesans'la beraber klasik metinlerin sahih nüshalarını tespit etme çabasının bir parçası olarak doğmuştur. Özellikle, yerel dillere çevirilerle birlikte çeviri sorunları da yorumlama-

[34] Spinoza, *Theologico-Political Treatise*, s. 112.
[35] Spinoza, *Theologico-Political Treatise*, s. 119.

nın altında ele alınmaya başlanmıştır. Teolojik yorum sorunlarıyla ilgili tartışmaların yanında, filolojinin de bir bilim olarak gelişmesi ve hukuk usûlü ve çağdaş felsefedeki gelişmeler, modern hermeneutiğin gelişmesinde önemli etkenler olmuştur.

Roma hukukunun yeniden derlenmesi ve kodlanması, hukuksal yorum ilkelerinin geliştirilmesine yol açtı. Bu hukuk yorumunun esasları olarak dört ilke belirlenmişti: Tashih edici, genelleştirici, özelleştirici ve açıklayıcı yorumlama. 19. yüzyılda Tarih Okulu'nun gelişmesine kadar geçerli kalan hukuk hermeneutiği, filoloji ve tarih araştırmalarının gelişmesiyle yeni bazı kavram ve yöntemlerin tartışılmasıyla değişime uğrar. Dilsel ve gramatik yorumlama ilkesi, hukuksal hermeneutiğin temeli sayılmaya başlanır ve yorumlamak "anlaşılması güç bir şeyi, bir kimseye açıklamak" olarak tarif edilir.[36] Bu anlamda, tıpkı teolojik yorumlamada olduğu gibi, hukuk metinlerinin de, herhangi bir metni anlamak için gerekli bütün şartlara tâbi olduğu varsayılır. Yine de, hukukta dilsel ve gramatik yorum, yasaların lafzı için geçerli sayılmış ve sıradan dilin kullanımı içinde metnin anlaşılması mümkün değilse, o takdirde yasanın 'maksadı' veya kanun koyucunun niyeti dikkate alınmalıdır; ki, bu da 'mantıksal yorum'u gerektirir.[37] Buradaki mantıksal yorum kavramı zaten Aydınlanma döneminin anlayışını yansıtır. Çünkü Aydınlanma döneminde, her türlü bilgiyi belli ilkelere göre sistemleştirme tutkusu hâkimdi; bu amaçla da hermeneutik, felsefenin ilgi alanına dahil edilir. Ancak, nasıl ki Aristoteles'e göre yorumlama, mantık ile birlikte düşünülmüş ise, Aydınlanma dönemi yazarlarının da hermeneutiği yeniden mantığın alanı içinde görmeye başladıkları dikkati çeker. Daha önce yorumlamayla ilgili kavramlar ve uygulanabilir ilkeler, teoloji, filoloji ve hukuk hermeneutiği çerçevesinde tartışılırken, Aydınlanma döneminde benzer sorunlar, felsefi bir boyut kazanmış oldu. Öne sürülen iddia, şöyle özetlenebilir: Tıpkı, matematiksel ve doğa bilimlerde uygulanabilen mantık kuralları gibi, yoruma dayalı bilimlerde de uygulanabilecek belirli hermeneutik ilkeler vardır. Mesela Alman Ay-

[36] Johannes von Felde, *Tractatus de scientia interpretandi cum in genere omnis alias orationis, tum in specie leges romanus*, 1989, s. 3'ten naklen, Kurt Mueller-Vollmer (ed.), *The Hermeneutics Reader* (New York: Continuum, 1988), "Introduction", s. 3.

[37] Bkz. A. F. J. Thibaut, *Theorie der Logischen auslegung des Römischen Rechts* (1806), L. Geldsetzer tarafından yeniden basımı, 1966, s. 16'dan naklen Mueller-Vollmer, *The Hermeneutics Reader*, s. 3.

dınlanma yazarlarından Christian Wolff'un kendi zamanında etkili olan mantıkla ilgili eserinde, tarihsel ve dogmatik metinleri okuma ve yorumlama üzerine birçok önemli bölüme yer verilir.[38]

Wolff'a göre bilgilerimizin önemli bir kısmı bize kitaplardan gelmektedir ve bunların doğruluk değerini belirlemede temyiz gücüne veya eleştirel yargılarımıza başvurmak zorundayız. Bütün yazılı kaynakları, tarihsel ve dogmatik olmak üzere ikiye ayıran Wolff, bunlardan birincilerin doğruluğunu, onların bildirdikleri olaylar geçmişte kaldığı için, ancak yazarların samimiyeti, güvenilirliği ve tarihî anlatımın bütünlüğüne göre belirleyebileceğimizi iddia eder. Dogmatik olanlar ise, ancak onların kanıtlarının sağlamlığına, gerçeğe uygunluğuna ve konu hakkındaki bilginin yeterliliğine göre belirlenebilir. Tarihsel olsun, dogmatik olsun her türlü anlatımın konusuna uygunluğu ve bütünlüğü, ancak yazarın niyetiyle belirlenebilir.[39] Wolff, genel yorum sanatını, felsefenin bir parçası sayar; çünkü, nihayetinde yorumlamayla ilgili dikkate alınacak tek şey, "başkalarının söylediklerini anladığımızda hakikati idrak ve temyiz" etmektir.[40] Henüz 'yazarın niyeti' kavramı, Aydınlanma sonrası kazandığı psikolojik durum ve bireysellik anlamını taşımıyorsa da, özellikle Leibniz'in optikle ilgili kullandığı bir kavramın uyarlanmasıyla yazarın niyeti veya 'bakış açısı' (*Absicht*), Wolff ve Chladanius tarafından kullanılmaya başlanır.[41]

Bu 'bakış açısı' veya 'perspektif' kavramını tarih yöntemine dahil eden Chladanius, bakış açılarının görece olabileceğine, ancak bunlardan tarihsel olguya en uygun olanı belirlemenin mümkün olduğuna inanır. Bakış açısı kavramının yorumlamaya uygulanması, tarih biliminde ve beşerî bilimlerde tarihsel yöntemin kullanılması bakımından daha geniş bir bağlam içinde değerlen-

[38] Bkz. C. Wolff, *Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche* (Halle 1713), *Gessamelte Werke*, C. I, 1. Kısım (ed.), H. W. Arnt (Hildesheim: Olms, 1965) [Beşerî Anlama Yetileri ve Onların Doğru Kullanımı Üzerine Rasyonel Düşünceler] Almanca bu mantık kitabı yanında Latince *Philosophia Rationalis sive Logica* (Leibzig, 1723) [Rasyonel Felsefe veya Mantık] adlı eserlerinin unvanı dahi bu açıdan ilgi çekicidir. Bkz. "Wolff, Christian", *Encyclopedia of Philosophy*, C. VIII, s. 340-344.

[39] Wolff, *Vernünftige Gedanken*, ss. 219 vd.; ayrıca bkz. Joachim Wach, *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der Hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, 3 cilt (Tübingen, J.C.B. Mohr, 1926-1933), I. 165.

[40] Wach, *Das Verstehen*, s. 165; krş. Gadamer, *TM*, s. 179 / *WM*, s. 168.

[41] Chladanius'un kendi ifadesi olarak nakleden Kurt Mueller-Vollmer, "Introduction", *Hermeneutics Reader*, s. 7.

dirilmelidir. Bu alanların kaynakları, metinlerdir ve yorum yönteminin metinlere uygunluğu gerekmektedir. Tarihsel yöntemle, tarihsel olayın meydana geldiği veya metnin ortaya çıktığı zaman ile 'şimdi' arasında oluşan zamansal mesafenin aşılması gerekir. Bir anlamda, araştırmanın dayandığı metnin bağlamı, 'şimdi' ile 'geçmiş' arasındaki zamansal mesafeden dolayı anlaşılmaz durumda ise, hermeneutik, tarihsel yönteme ihtiyaç duyar; yani bir metnin içinde doğduğu ortamı, tarih bilimi açısından tespit etmek gerekebilir. Tarihsel araştırmanın ise hermeneutik yönteme ihtiyacı vardır. Çünkü geçmişten gelen metinler, araştırılan tarihsel olaylarla ilgili dokümanları oluşturmaktadır.

Dolayısıyla, metin ile olgular arasında bir fark olduğu sürece, tarihsel araştırma, yorum için daima destekleyici bir unsur olarak kalacaktır. Ancak, tarihsel yöntemin geliştiği 18. yüzyılda hâkim olan Aydınlanmacı rasyonalizm anlayışına göre, bir metnin anlamı doğrudan kavranabilir; çünkü, metin zaten bir başka zihnin, aklın ürünüdür ve daima anlaşılabilir. Ancak metnin anlamı kapalı ise, o takdirde yorumlama ihtiyacı ve metne tarihsel araştırmaların ışığında bakma ihtiyacı doğar. Anlamanın kendisinin nasıl gerçekleştiği ve mânânın ne olduğu, Aydınlanma dönemi düşünürleri için, daha sonraki romantikler için olduğu gibi ciddi bir felsefi problem oluşturmuyordu. Bu kavramlar, oldukları gibi kullanılıyordu. Yorumlayanın dilsel kabiliyetine ve kullandığı sanata göre her türlü hermeneutik sorun çözülebilirdi; zira bütün akli ifadeler anlaşılabilir durumda idi. Ne zaman ki, belli bir ifade anlaşılmaz görünürse, o takdirde metnin tarihsel ortamını ve yazarın niyetini dikkate alarak yorumlamak gibi yöntemsel bir gereklilik ortaya çıkmakta idi. Ancak, yine de, Aydınlanma dönemi düşünürleri için yazarın niyeti kavramı, daha çok metnin yazılma vesilesini ve konunun ele alındığı edebî türü ifade ediyordu. Bu yüzden, aynı metin içerisinde bile farklı üslûpla ifade edilmiş çeşitli anlam dereceleri bulunabilir veya bunlar ayrı türlere ait olabilirdi. Fakat, üslûp ve tür, metnin hakikati ifade edip etmediği sorununu çözmediği gibi, muhtevanın kesin anlamının nasıl belirleneceği sorununu da ortadan kaldırmaz. Bu yöntemsel gereklilik, metnin ötesine giderek metnin muhtevasına anlam veren şeylerin ve olayların, yalın olgular olmadığını ve bir süreklilik içinde geliştiğini ihsas ettirir.[42]

[42] Vico bu sürekliliğin filolojik yöntemle kurulamayacağını şöyle belirtir: "Bizim [yeni] ilmimiz, dolayısıyla, zaman içinde her bir milletin tarihinin içinden geçti-

Bu da bize, tarih ve hermeneutik yöntemlerin birbirini tamamlayıcı ve birbirinden ayrılmaz olduklarını gösterir. Bir metnin işaret ettiği konuyla ilgili tarihsel bir araştırma yapma ihtiyacı, bir metni anlama ve yorumlama faaliyeti sırasında ortaya çıkar. Bir yandan hermeneutik, yorumlamanın ilave ve bağımlı bir öğesi olarak tarihsel araştırmayı kapsarken; öte yandan tarihsel araştırma, metni meydana getiren olaylara kadar uzanarak hermeneutiğin üzerinde durduğu anlama işlevini de aşan bir çaba olarak görülür. Tarihsel araştırma, hermeneutiğin işlevlerinden biri mi, yoksa hermeneutiğin sadece tarihsel olayların evrensel sürekliliğini çözümlemenin bir aleti mi olduğu görüşüne bağlı olarak bir evrensel tarih kavramı devreye girer.

Yorumlayan özne veya tarihçiyle araştırdığı konu arasında daima tarihsel bir mesafe vardır ve ancak bir evrensel tarih ufku içinde metin ile şimdiki ân birleştirilebilir. Kapsamlı bir tarihsel yöntem için tarihteki olaylar ve oluşumlar, ancak daha geniş bağlantılar ve süreklilikler içinde anlaşılabilir. Bu açıdan bakıldığında tarihsel araştırma, bir nevi, kapsamı geniş bir eksen etrafında tarihsel olayların anlamını bulma çabasıdır. Fakat, bu aynı zamanda tarihsel olayların tekilliğini ortadan kaldırmakla sonuçlanabilir.

Descartes ve Hobbes başta olmak üzere Aydınlanma düşünürleri, salt mantıksal ve akli düşünceye kıyasla tarihsel bilginin genellikle güvenilmezliğine inanmışlardı. Hatta Aydınlanma döneminde, daha çok, tarihçilerin eleştiriden uzak ve kolay inanan bir zihniyette olmalarından ötürü, tarihin bozulduğu görüşü yaygındı.[43] Örneğin, David Hume şunları yazar: "İnsanoğlu her zamanda ve her yerde o kadar aynıdır ki, tarih bize özellikle bu konuda yeni veya tuhaf olan bir şey gösteremez. Onun [tarihin] asıl yararı, çeşitli durum ve ortamdaki insanları... göstererek insan doğasının sabit ve evrensel ilkelerini keşfetmektir."[44] Görüldüğü gibi, tarih sorunu, olumsuz açıdan bile olsa, hermeneutik bir önem kazanmış ve 18. yüzyılda 'tarihsel bilinç' olarak adlandırılan kavram ortaya çıkmış oluyordu. İnsan doğasının tekbiçimliliği ve tarihin tekdüzeliği fikrine karşı çıkan Herder ile geleneksel tarih anlayı-

ği ezelî bir yükselme, gelişme, olgunlaşma, gerileme ve çöküş, tarih idealini tasvir eder." G. Vico, *The New Science*, çev. Thomas Bergin ve Max H. Fisch, Ithaca: Cornell University Press, 1994[5], s. 104.

[43] A. Richardson, *History Sacred and Profane* (Londra: S.C. M., 1964), s. 23-24.

[44] David Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding* (New York: Washington Square Books, 1963).

şından uzaklaşıldığı söylenebilir.[45] Aydınlanma'nın tarihi genelleştirici eğilimini, daha özelleştirici bir gözlemle değiştiren bu yeni anlayış içinde, tarih yönteminin, insan hayatının genel yasalarını keşfetme çabasından uzaklaştığı söylenemez. Eğer, klasik tarih anlayışı olayları aşkın bir teleolojik bütünlük içinde gördü ise, Aydınlanma da, akli bir birlik içinde anlamak istedi; romantizm ile birlikte de, tarih, "içkin bir"[46] bütünlük arayışına dönüştü.

Tarihsel bilimlere romantiklerin yaklaşımı, olayların tekilliğini korumayı hermeneutik yöntemle sağlamak amacı tarafından belirlenir. Böylece, tarihsel incelemeye girişmeksizin, hermeneutik sorunu çözmek için, geçmişten gelen metinlerle şimdiki zamanda yaşayan (yorumlayan) özne arasındaki ilişkinin üzerinde durmak gerekli olur. Bir dereceye kadar, metnin oluştuğu tarihsel dönem ile içinde bulunduğumuz zaman arasındaki mesafeyi kapatmak hususunda, tarihsel ve hermeneutik yöntemler rekabet hâlindedir. Her ikisi de yorumlayanın içinde bulunduğu zamana, metinden yola çıkarak ulaşır ve yorumlayan öznenin geçmiş olayları, metnin temin ettiği kanıtları araştırarak anlamasını talep eder. Tarihsel anlama yöntemi, yorumlayanın, içinde bulunduğu ânın evrensel tarih bağlamındaki önemini kavraması için, metnin gerisine gidip, metin içeriğini evrensel tarihsel anlam çerçevesinde düşünmesini gerekli görür. O, bütün tarihi, "içinde insanların bitkiler gibi yetiştiği... ve her şeyin bütünün bir parçası olduğu büyük bir bahçeye" benzetir.[47]

Tarihsel anlamanın doğasıyla ilgili düşünceler, Hegel ile birlikte, yeniden özelleştirici eğilimden uzaklaşarak genelleştirici eğilime yönelir. Ancak burada, deneysel yolla ferdî ve tekil olanın belirlenmesi değil, tarihsel olayların arkasındaki nedenin belirlenmesi amaçlanır. Hegel'e göre, "tarih, sadece olgular olarak anlaşılabilir bir şey değildir; daha ziyade, olguların oldukları gibi meydana gelmelerinin nedenini kavrayarak anlaşılabilir".[48] Bu genelleştirici, evrensel olana önem veren nazari ve mutlak tarih anlayışının hermeneutik açısından iki önemli sonucu vardır. Birincisi: Tarihsel bilincin doğasını, geçmişi yeniden inşâ etmek değil; geç-

[45] R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Londra: Oxford University Press, 1956, s. 91.

[46] Herder ile ilgili bu yargı için bkz. F. Meinecke, *Historism*, çev. J.E. Anderson, New York: Herder and Herder, 1972, s. 341.

[47] J.G. Herder, *Gessammelte Werke*, C. 18, s. 246'dan naklen Meinecke, *Historism*, s. 368.

[48] Collingwood, *The Idea of History*, s. 113.

mişi, "çağımızdaki hayatla, düşüncede bütünleştirmek" oluşturur.[49] İkincisi: Hegel'in vurguladığı evrensel tarih, Schleiermacher'den Dilthey'a pek çok hermeneutik kuramcısının "bütün-parça ilişkisi" şeklinde ifade edilen hermeneutik döngü kavramı üzerinde ve hatta Gadamer'in "ufuk birleşimi" kavramı üzerinde etkisini hissettirir.[50] Tarihsel anlama, geçmiş ile şimdi arasındaki zamansal mesafeyi aşmak için tarihsel olgunun evrensel önemini metin aracılığıyla kurmak ister.

Rekabet hâlindeki bu iki yöntem, yani tarihin anlam ve önemini 'metin aracılığı'yla kavrama ve metnin anlam ve önemini 'tarih aracılığı'yla kavrama yöntemleri bir tek noktada birleşir: Her ikisi de metinleri anlamakla ilgilidir. Herhangi bir metni anlama çabası olarak hermeneutik yöntem, metnin gerisine giderek onun içeriğine ulaşmayı gerektirebilir. Çünkü metne karşı ilgi öncelikle sırf geçmişte meydana gelip orada kalan bir şey tarafından değil, şimdi üzerinde hâlâ etkisini hissettiren bir konu tarafından uyandırılmıştır. Tarihsel araştırma ile onun konusu arasındaki ilişkinin ve yorumcu ile araştırdığı konu arasındaki ilişkinin daima şimdiki zaman açısından görülmesi buradan kaynaklanır.

Tarihsel yöntem, mutlak bir nesnellik anlayışı gereği, tarihçiden "kendi ilgilerini unutmasını" talep edebilir; ancak, bu durumda araştırmanın konusu geçmişte olmuş bitmiş bir şey olarak tarihsel bir mesafeye yerleştirilmiş olur. Bu tür bir nesnellik anlayışıyla böylesi uzak bir geçmişe ulaşmanın mümkün olup olmadığı sorgulanabilir. Eğer anlama, nesnelleşmiş bir geçmişle alâkalı ise, bu, tarihsel gelenek olarak geçmişle şimdi arasında kurulan canlı bağı koparmak olmaz mı? İşte böylece, 19. yüzyılda savunulan tarihsel yöntem kuramlarının benimsediği nesnellik anlayışına göre, zamansal mesafenin doldurulması sorunu ortaya çıkmıştır. Bu sorun bizzat tarih araştırmalarıyla mı, yoksa metinleri anlama ve yorumlama yöntemleriyle mi çözülmelidir?

Tarihsel yöntem, metinleri anlamayla ilgili hermeneutik sorunlardan ortaya çıkmıştır. Hermeneutik ile tarih arasındaki ilişki olumsuz yönden kurularak, bunların işlevleri ters bir açıdan kavranılmıştır. Çünkü, tarihsel yöntem için metinler, sırf tarihsel araştırmayı destekleyecek vesikalardır. Bu da filolojik yöntemin tarihsel bilimler için yalnızca bir yan disiplin olarak düşünülmesine

[49] Gadamer, *TM*, s. 169 / *WM*, s. 161.

[50] Wolfhart Pannenberg, "Hermeneutics and Universal History", s. 134.

yol açmıştır. Metnin yazarını kendi içinde yaşadığı tarihsel dönemin şartları içinde anlamak şeklindeki hermeneutik gereklilik, yazarın ya psikolojik ya toplumsal ya da dilsel durumu ve yeteneğini kavramak için, tarihin gerisine gitmeyi sağlayacak bir yöntem talebini ortaya çıkarmıştır.

Hermeneutikte ise, ya metnin ait olduğu türü ya da yazarın tarihsel durumunu belirlemek için tarihsel yönteme başvurulma ihtiyacı doğmuştur. Gerek tarihsel yönteme, gerekse hermeneutik yönteme tali unsurlar olarak bakma alışkanlığını terk ederek anlama sorunlarını bütün olarak ele almaya başlayan iki önemli isim, Schleiermacher ve Dilthey olmuştur. Ancak 'hermeneutik' terimini, yorumlama yöntemi anlamında ilk defa kullanan, Alman yazar J. Danhhauer'dir. 1654 yılında çıkan bir kitabının Latince başlığı[51] "Kutsal Metinlerin Açıklanmasının Yöntemi Olarak Kutsal Hermeneutik" şeklindedir. Burada, klasik ilim geleneğinde var olan bir ayırıma yer verilir. Yazar, 'yorumlama' ile 'yorumlama yöntemi'nin ayrılması gerektiği üzerinde durur. Bu ikisi birbirinden ayrı düşünülebilir; çünkü bir metni anlama süreciyle, metnin bizim için ne anlam ifade ettiği veya onu nasıl anlamak gerektiğiyle ilgili yorumlar ayrıdır. Dolayısıyla, eskiden kullanıldığı şekliyle, bir metni açıklamak ve onu kendi durumumuzla ilişkilendirmek, yani yorumlamak, birbirini tamamlayıcı olarak görülür. Her ne kadar bir ibarenin açıklaması, belirli dilsel ve tarihsel nedenlerle böyle olmalı ise de; biz onu ancak bu şekilde yorumlayabiliriz demek mümkün olabilir. Yani burada tefsir, bir metnin anlamını kendi nesnel atıf dünyası içinde açıklamak; te'vil ise, ifadeleri bizim anladığımız dile dönüştürmek çabası olarak görülebilir. O hâlde, hermeneutiğin modern kullanımı, işte bu ayırımların doğurduğu felsefi sorunların üzerine eğilen çalışmalarda, açıklama ile yorumun ve yorumlama pratiği ile yorumlama yönteminin birbirinden ayrılmasıyla başlatılabilir.

Hermeneutiğin felsefi bir mahiyet kazanması, anlamanın ve yorumlamanın kuramsal yönüyle yorumlama pratiğinin ayrılması sonucu tamamlanmış oldu. Bu sonuca ulaşmada Schleiermacher'in çabasının payı büyüktür. O, hermeneutiği bir yardımcı disiplin olmaktan çıkarıp evrensel felsefi bir sorun olarak görür.

[51] *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*, (1654); bkz. Hans-Georg Gadamer, "Klassische und philosophische hermeneutik" *Gesammelte Werke*, II, Tübingen: J.C.B Mohr, 1993, s. 93.

Schleiermacher kendisinden önceki hermeneutik kuramların güçlüklerini aşacak ve bütün yazılı metinlerin anlaşılmasında bize kılavuzluk edecek bir yöntem geliştirmeye çalışır. Schleiermacher, yorumlanan şeyin içeriği ve yorumlanacak nesneyle ilgili dogmatik sınırlamaları hermeneutik mülahazaların dışında bırakmak suretiyle, sıradan 'anlama' sorununun evrensel bir önemi olduğunu öne sürer. Öteden beri yalnızca metinleri yorumlama sanatı olarak görülen hermeneutiği, her türlü tesadüfi ve vesileye bağlı unsurlardan ayıklamak gerektiğine inanan Schleiermacher, bu yeni yöntem ihtiyacını şöyle dile getirir: "Hermeneutik yalnızca anlama sanatıyla ilgilenir; anlaşılan şeyin takdimiyle değil."[52]

Buraya kadar görüldüğü üzere, 17. yüzyılda yeniden kullanılmaya başlanan ve karmaşık bir tarihe sahip olan 'hermeneutik' kavramının çağdaş anlamını ortaya çıkaracak elverişli ve işe yarar bir tanım göstermek güçtür. Ayrıca, kavramın günümüzdeki kullanımları da bir "tanım muğlaklığı"na yol açmıştır. Farklı bağlamlarda hermeneutik "yorumlama kuramı, bir felsefe, gerçekliğe yaklaşım tarzı, bir yöntem ve bir ideoloji" gibi farklı anlamlarda kullanılmaktadır.[53] Dilthey, hermeneutiği, "hayatın yazılı ifadesini anlama sanatı" olarak tanımlar.[54] Gadamer'e göre ise hermeneutiğin en iyi tanımı: "Yazılı söz olma niteliğinden veya kültürel veya tarihsel mesafeden dolayı bize uzak düşmüş olan şeyin yeniden dile gelmesine izin vermektir."[55] Diğer bir ifadeyle "hermeneutik, yazılan ve söylenenlerin yeniden dile gelmesini sağlama sanatı olarak tanımlanabilir".[56] Heidegger'de ise hermeneutik kavra-

[52] Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, çev. J. Duke ve J. Forstman (Missoula, Montana: Scholars Press, 1977), s. 96; kısmen yeniden basımı "General Theory and Art of Interpretation", Kurt Mueller-Vollmer (ed.), *The Hermeneutics Reader* (New York: Continuum, 1988) içinde (s. 73-97), s. 73.

[53] Richard de George'un "Beyond Hermeneutics: Some Remarks on the Meaning and Scope of Hermeneutics", *University of Dayton Review*, 17 (1984), s. 5. Bu bildiriyle ilgi Richard E. Palmer'in değerlendirmesinden alınmıştır.

[54] Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, C. V (Stuttgart: B.G. Teubner, 1957), s. 332. (Bundan sonra *GS* olarak kısaltılacak, cilt ve sayfa numaralarına atıf yapılacaktır.)

[55] Gadamer, "Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences", *Research in Phenomenology*, 9 (1979), s. 83.

[56] Gadamer, "Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe", *Gesammelte Werke* II, (J.C.B. Mohr, Tübingen, 1993[2]), s. 305. Bundan sonra *GW* olarak atıf yapılacaktır.

mı, insanın varoluşsal ve varlıkbilimsel yapısına ait olan 'anlama'nın fenomenolojik tahlili olarak karşımıza çıkar.[57]

Jürgen Habermas, hermeneutiği daha dar bir anlamda tanımlar: "Hermeneutik, bir doğal dile hâkim olmayı öğrendiğimiz kadarıyla kazandığımız bir 'yeteneği' gösterir: Dilsel olarak iletilebilir mânâyı anlamak ve iletişimin tahrif olduğu hâllerde onu anlaşılabilir kılmaktır."[58] Emilio Betti ve E. D. Hirsch ise, hermeneutiği geleneksel işlevine daha yakın bir tanımla, "yorumlama kuramı" ve "beşerî bilimlerin genel yöntemi" olarak görürler.[59]

Diğer iddialı bir kavram ise "metinsel bağlamcılık" veya yapısalcı yaklaşımdır. Çağdaş felsefedeki eğilimlerden biri de, insan bilgisine dahil olan her konuyu, bir metin olarak görme eğilimidir; her şey bir metindir ve her metin bir diğerine atıfta bulunur. Ortaçağdaki tabiat kitabı (*liber naturea*) kavramının filolojik yöntem esas alınarak doğa bilimlerine de uygulanmasına ve kavramın tekrar bütün bilgi türlerini içine alacak şekilde genişletilmesine şahit oluyoruz.[60] Öyle görünüyor ki, metinsel bağlam kavramını öne almak, hermeneutik sorunlara yaklaşmak için uygun bir yol değildir; çünkü, Gadamer'in de işaret ettiği gibi, metnin kendisi zaten "hermeneutiğe özgü bir kavramdır".[61]

Aralarındaki benzerlikler ve farklılıklardan bağımsız olarak, biz bu tanımlarda, hermeneutikle ilgili üç farklı yaklaşımın ana hatlarını ortaya koymuş olduk. Hukuk tarihçisi Emilio Betti ve edebiyat kuramcısı E. D. Hirsch'in benimsediği yöntemsel hermeneutik, Schleiermacher ve Dilthey'a kadar uzanan romantik her-

[57] Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson (New York: Harper and Row, 1962), s. 62. (Bundan sonra *BT* olarak kısaltılacak ve gerektiğinde / ile orijinal sayfa numaralarına atıf yapılacaktır.)

[58] Jürgen Habermas, "Der universalitätsanspruch der Hermeneutik", Karl-Otto Apel ve diğerleri (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1971), [s. 120-158], s. 120. Ayrıca bkz. "Hermeneutics' Claim to Universality", Gayle L. Ormiston ve Alan D. Schrift (eds.), *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur* (Albany: State University of New York Press, 1990), s. 245.

[59] Emilo Betti, *Die Hermeneutik Allgemenine Methodik der Geisteswissenschaften* (J.C.B. Mohr: Tübingen 1962), s. 5; ayrıca İngilizce çevirisi için bkz. "Hermeneutics as the General Methodology of the *Geisteswissenschaften*", çev. Josef Bleicher, *Hermeneutic Tradition From Ast to Riceour*, ed. Gayle L. Ormiston and Allen D. Schrift (Albany: State University Of New York Press, 1990), s. 159-197.

[60] *TM*, s. 182 / *WM*, s. 170.

[61] Hans-Georg Gadamer, "Text and Interpretation", Diane P. Michelfelder and Richard Palmer (ed.), *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter* (Albany: State University of New York Press, 1989), s. 31.

meneutik kuramına dayanır ve ona göre tanımlanmıştır. Betti ve Hirsch, doğru yorumlama yöntem ve kuralları yardımıyla, öznenin kendi içinde bulunduğu tarihsel dönemi aşarak yazarın kastettiği anlama ulaşılabileceği tezini savunurlar. Tarihsel sınırları aşabilme yeteneği, geçmiş zamanın metinlerinin nesnel ve doğru anlaşılmasını mümkün kılar. Yorumlamayı yönlendiren kural ve düsturlar evrensel olarak her türlü metne uygulanabilir.

Betti ve Hirsch'in savunduğu hermeneutik kuramı, Heidegger ve Gadamer'in benimsediği varoluşçu veya felsefi hermeneutik anlayışından daha eskidir. Gadamer; Schleiermacher ve Dilthey'a karşı, tabiat bilimlerinden uyarlanan nesnellik idealinin beşerî bilimlerin anlama ve yorumlama sorunlarını açıklamayacağını öne sürer. Anlama tecrübesinin doğrulanacağı ve yanlışlanacağı koşulları tanımlayan hiçbir kuram, anlamanın tarihselliğini aşarak yorumlamanın nesnelliğini garanti edemez.

Habermas ve Karl-Otto Apel'in benimsediği kuram ise, 'eleştirel hermeneutik'tir; bazen 'derin-hermeneutik' veya 'aşkın hermeneutik' olarak da anılmaktadır. Eleştirel hermeneutiği savunanlar, felsefi ve yöntemsel hermeneutikten alınan ortak öğelerden oluşan karma bir kuramı benimserler. Bu yazarlar, çağdaş toplumlardaki sömürücü iktidar sistemlerinden siyasal ve toplumsal kurtuluşu hedefleyen eleştirel bir soyla bilim kuramının bünyesine hermeneutiği de katarlar. Onlara göre hermeneutik, baskıdan uzak ve serbest iletişimi yaygınlaştırmak üzere, toplumun yanlış bilincine nüfuz etmede, inanç sistemlerindeki ideolojik sapmaları keşfetmede bir yöntem olarak hizmet verecektir. Yöntemsel hermeneutik kuramını savunanlarla, doğru yöntemlerle ve geçerli eleştirel ölçütlerle mutlak olarak nesnel bir bakış açısı kazanmanın mümkün olduğu hususunda görüş birliği içindedirler. Hermeneutik, bunu, tarihselliği ve anlamanın sonluluğunu göz ardı ederek yerine getiremez; aksine, bu kısıtlamaların farkında olmak, onları aşmaya imkân sağlayacaktır, şeklinde bir kanaat belirterek görüş ayrılığı içinde oldukları noktaları gösterirler.

Dolayısıyla, çağdaş yorumbilim kuramlarının gelişimi şöyle özetlenebilir: Romantik hermeneutik, Aydınlanma'nın genelleştirici akılcığına karşı; varoluşçu hermeneutik, romantizmin idealizmine karşı; eleştirel hermeneutik, felsefi hermeneutiğin tarihselciliğine karşı; yeni romantizm veya nesnel yöntemsel hermeneutik ise, yorum pratiğinin aşırı kuramsallaştırılmasına karşı gelişmiştir. Bundan sonraki bölümlerde, her bir kuram, aralarındaki bu ilişkiler çerçevesinde ele alınacaktır.

Schleiermacher'in evrensel bir felsefi sorun olarak gördüğü hermeneutiği, Dilthey, insan bilimlerini bağımsız bir bütün olarak içine alacak şekilde geliştirmek gerektiğine inanır. Bu amaçla, insan bilimleri yöntemini kendisiyle temellendireceğimiz ve doğa bilimlerinden tamamen farklı bir epistemolojik zemin arayışına girer. Dilthey'ın yaşama-anlama-ifade şeklindeki tasnif üzerine kurduğu hermeneutik kurama, Heidegger müdahale ederek, 'yaşama' kavramı yerine 'varoluş'u veya insan varoluşunu (*Dasein*) koyar. Böylece, hermeneutik, 20. yüzyılda karşımıza, anlama sorunu, çokanlamlılık, zaman ve dil merkezli sorunlar olarak çıkar. İşte farklı yorumbilim kuramları, her bir kuramın bunlardan hangisine ne kadar önem verdiğine göre şekillenir. Dil esasen anlamanın aracı ise de, dilin canlılığını sağlayan çokanlamlılık, hermeneutik bir sorundur. Bir diğer sorun ise zamandır. Zaman da, hem metni anlamanın bir vasıtası hem de metni anlamanın önünde bir engeldir. Geçmişten gelen bir metin için zaman, anlamanın önünde duran bir engeldir; zira sözün söylendiği ânda ne kastedildiği ortada değildir ve onu ilk muhatapların nasıl anladığı da çoğu zaman açık değildir. Ayrıca, sözün aktarılması üzerinde zamanın olumsuz etkileri de olabilir; ki bu da, zaman ve dil sorunun birlikte ortaya çıktığını gösterir. Aslında, dil de bu yönüyle, yani zamanla ilişkisi yönüyle hermeneutik bir sorun olmaktadır. Eğer dil, eşzamanlı olarak kullanılırsa, anlamayı kolaylaştıran bir öğedir; eğer zamansal veya mekânsal farklılıklar dolayısıyla çeşitli anlamlar yüklenmişse, anlamaya engel teşkil edebilir.

İşte çağdaş hermeneutik kuramlar bu engellerin nasıl aşılacağı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bazıları doğa bilimlerinde olduğu gibi, zaman faktörünü engel saymayarak, sözü üreten zihinle psikolojik özdeşim kurarak, anlama sorununu giderebileceğimizi ve dolayısıyla, nesnel bir yöntem geliştirilebileceğini savunur. Bu teknikte, duygulardan ve içinde bulunulan tarihsel şartlardan sıyrılarak metni üreten zihindeki kasta yönelme vardır. Oysa bu da aradaki ilişkiyi ortadan kaldıracaktır. İşte Schleiermacher bu ilişkinin nasıl korunacağı sorusundan hareketle hermeneutiği evrenselleştirmeye çalışarak işe başlar.

İKİNCİ BÖLÜM

ROMANTİK HERMENEUTİK

Kant'tan sonra gelişen Alman idealizmi, özellikle de Fichte ve Schelling'in yazıları, sanat ve tarih alanlarında romantizm geleneğinin doğuşuna katkıda bulunmuşlardı. Bu etki altında yetişen ve modern hermeneutiğin kurucusu sayılan Schleiermacher'in her türlü yazılı ve sözlü dilsel ifadeyi anlamanın yöntemi olarak geliştirdiği yorumbilim kuramı, 'romantik hermeneutik' olarak anılır. Daha sonra gelen ve Schleiermacher'in ilk biyografisini de yazan Dilthey, romantik yorumbilimin alanını daha genişleterek, insan bilimlerine özgü bir yöntem olarak hermeneutik anlama kuramını geliştirir. Amaçları ve içerikleri bakımından birbirlerinden farklı özelliklere sahip olmalarına rağmen, Schleiermacher ve Dilthey'ın savunduğu hermeneutik kuramların ikisini de klasik romantik hermeneutik olarak tartışacağız.

Romantik hermeneutiğin en bariz özelliği, anlamanın epistemolojik şartlarını belirlemek ve bir yorumlama yöntemi geliştirmek suretiyle, araştırmalarında yazılı metinleri ve sözlü ifadeleri kullanan insan bilimlerinin anlama ve yorumlamayla ilgili teorik ve pratik sorunlarını değerlendirmektir. Bu hususun ayrıntılarına girmeden önce, klasik romantik hermeneutik kuramının gelişmesine yol açan iki yönlü bir hazırlık safhasına işaret etmek gerekir. Birinci safha, Alman idealizminden kaynaklanan felsefi sorunlara cevap arama gayretleriyle ilgilidir. İkinci safha, Protestanlığa özgü teolojik hermeneutiğin temel sorunlarını bu gelenek içinde ortaya çıkan pratik yorumlama uygulamalarını dikkate alan Schleiermacher'in yeni bir evrensel hermeneutik geliştirme çabasıyla ilgilidir.

Romantik estetik teorileri her şeyden önce Kant'ın eleştirel felsefesinin ortaya çıkardığı sorunlar etrafında şekillenmiştir. Bilindi-

ği gibi, Kant'a göre, 'anlama', düşünce ve tecrübenin gerisindeki temel bir akli yetidir.[1] Her türlü duyu tecrübesi ve düşüncede etkili olan anlama fiili, insan rasyonelliğinin bir ifadesidir. Ancak anlama ile duyu tecrübesi birlikte kullanıldığında, dış dünyanın nesneleri belirlenebilir.[2] Öte yandan anlama, tecrübeyi ve kendisini 'kendinde şey' (*numen*) ile sınırlar.[3] Bilinmesi mümkün olmayan 'kendinde şey'lerden birisi de bilinç veya 'ben'dir. İnsan kendi ben'ini ancak tecrübeyi birleştiren ve terkip eden bir şey olarak bilir; onu 'kendi içinde şey' (*numen*) olarak bilemez.[4] Kant, ayrıca düşünen 'ben'in kendi sürekliliği içinde kavranabileceğini de inkâr etmez, fakat bu bilinç sürekliliği, salt aklın sınırları içinde sadece "algının aşkın birliği" olarak düşünülebilir.[5] Öte yandan Kant, deneysel 'ben'e, pratik akıl düzeyinde ahlaki fail olarak kavranabilme imkânını tanır. *Pratik Aklın Eleştirisi* içinde de 'ben' yine *numen* olarak bendir; ancak, bu 'ben' özgürlüğü, dolayısıyla kendisini ahlaki fail olarak ortaya koyar. Kant'a göre, salt akıl düzeyinde, her türlü fiil, *fenomenal* dünyada gerçekleştiği sürece fiziksel zorunluluğa uyarken; *numenal* varlık düzeninde insan, fiziksel zorunluluklara bağımlı değildir ve dolayısıyla, özgürce davranabilir.[6] Kant, iki *Eleştiri*'deki 'ben'i, yani ahlak yasasına göre özgürlüğünün farkında olan '*numenal* ben'le, her türlü tecrübeyi birleştiren 'aşkın ben'i bir madalyonun iki yüzü olarak kabul eder. Ancak, Kant'a göre, bilen özne olarak 'ben' kendi bilincinde olmayacağı gibi, eyleyen özne olarak da 'ben' kendisini, sadece anlama ile kavranabilecek duyuüstü bir sonsuzluk dünyasında açığa vurur.[7]

İşte Alman idealizmi ve özellikle de Fichte, Kant felsefesinde 'ben'in kendisini düşüncede kavrayamaması ve öz-düşünümün imkânsızlığını bir sorun olarak görür ve bütün insan bilgisini zihin işlemlerinden çıkarmak ister. Bilincin kendisinin doğrudan farkında olması gerektiğine inan Fichte: "Eylememin ve icra etmemin doğrudan bilinci sayesindedir ki, ben bir şeyi biliyorum, çünkü

[1] E. Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Norman K. Smith (New York: St. Martin's Press, 1965), s. A 126.

[2] Kant, *Critique of Pure Reason*, s. A 258/B 314.

[3] Kant, *age.*, s. A 256/B 312.

[4] Kant, *Critique of Pure Reason*, s. A 346/B 404.

[5] Kant, *Critique of Pure Reason*, s. A 157/B 196.

[6] E. Kant, *Critique of Practical Reason*, çev. Lewis W. Beck (New York: Macmillan, 1985), s. 118.

[7] Kant, *Critique of Practical Reason*, s. 166.

onu yapıyorum," diye yazar.[8] Böylece, denilebilir ki, Alman idealistleri, bilinci, irade olarak tanımlamakta ve Kant'ın, kendisi olarak bilinemez kabul ettiği 'ben'i, yaptıkları ve eylemleriyle bilinebilir bir fail veya irade saymaktadır. Bilginin kendisini de bir fiil, yapma ve eyleme olarak gören Fichte, hem epistemolojik hem de ahlaki bir idealizmi savunur. 'Ben', bilme eylemiyle kendi dünyasını yaratır; irade olarak bilinç, özgürlük içinde kendisini gerçekleştirebilir ve hatta iyileştirebilir. Bu ben-olmayan şeklinde var edilen dünya ile özgürlük içindeki 'ben'in birleşmesi ise 'mutlak ben' olarak ifade edilir.[9] İşte Fichte'den ilham alan romantik düşüncede, ben'in özgür eylemleriyle meydana getirdiği dünya, tarih, sanat, edebiyat vb. gibi toplumsal ve kültürel dünya olarak anlaşılmıştır. Sanatçılar, yazarlar veya tarihin özneleri bir 'dünya' yarattıklarının farkında olsalar bile, onlar zorunlu olarak bunun nasıl ortaya çıktığı üzerinde düşünmemiş olabilirler. Bu yüzden bir metni anlarken ve eleştirirken, eserle birlikte kendisini de sunan yazarı anlamak zorundayız. Çünkü, Schlegel'in de belirttiği gibi, "insan zihninin kendi kanunlarının izlerini her şeye nasıl kazıdığını ve dünyanın nasıl da bir sanat eseri olduğunu gösterecek" yalnızca bu "yaratıcı felsefe"den hareket eden bir eleştiri kuramıdır.[10] Eseri meydana getiren yazar, eserin yaratıcısıdır ve eser de onun benliğinin ifadesidir. Eserin içsel bütünlüğü, üslûbu, biçimi ve sanatın da sembolik yapısı dolayısıyla, her şeyin sonsuz yoruma açık olabileceği, romantizmin ana fikirleri arasındadır.[11]

Ancak, romantik düşüncenin temel ikilemi, geçmişte kendisine aracısız ulaşılabilir olan doğal dünyayı, şimdi yeniden doğrudan erişilebilir kılmak istemek; öte yandan da, bunu ancak tarihsel bir dehanın kendi deruni ve geriye dönük bakışıyla gerçekleştirmek zorunda olmaktır.[12] Hegel'in yaptığı "sembolik, klasik ve romantik" şeklindeki üçlü sanat tasnifine göre, romantik sanat ile, insan ruhu kendisini aşarak, öz-bilincinin bütünlüğü içinde maddeyi kuşa-

[8] J. G. Fichte, *Science of Knowledge: With First and Second Introductions*, ed. ve çev. P. Heath and J. Lachs (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), s. 463.

[9] Fichte, *Science of Knowledge*, s. 302, 304vd.

[10] F. Schlegel, *Friedrich Schlegel's Lucinde and the Fragments*, ed. ve çev. Peter Firchow (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1971), "Athenaeum Fragment", 216.

[11] Alman romantizmi için bkz. William K Wimsatt ve Cleanth Brooks, *Literary Criticism: A Short History* (Chicago: University of Chicago Press, 1957), II. 363-383.

[12] Wimsatt ve Brooks, *Literary Criticism*, II. 369.

tır.[13] Romantik sanat kuramına göre, bütün eserler, Schiller'in belirttiği gibi, sonlu maddi olana duyulan iştiyakla 'aşkın ben'in sonsuzluğa duyduğu iştiyak arasındaki denge ve çatışmadan doğar.[14] Böylece klasik anlamında açıklama ve yorumlama işlemi olarak hermeneutik 'anlama' da aşkın bir nitelik kazanmış olur. Dönemin felsefi düşüncesi ile romantik sanat kuramları birleşince, hermeneutikte, yazarı 'yaratıcı ben' ve eseri de benliğin kendisini ifade ettiği bir 'organik bütünlük' kavramı içinde değerlendirme eğilimi doğmuştur. Bu romantik örnekleri izleyerek Schleiermacher, hermeneutiği "anlamanın olağandışı olması" kavramı üzerine kurmaya çalışır.[15]

Romantik hermeneutik kuramını etkileyen diğer bir etken de Protestanlığın kendine özgü bir teolojik yorum yöntemi geliştirme çabaları sonucu ortaya çıkan sorunlardı. Hıristiyan ilahiyatında yorum yöntemi anlamında daha önce 'hermeneutik' terimi kullanılmadığı gibi, kavram, mantık geleneği içinde kazandığı anlamla sınırlı kalmıştı. Ancak 17. yüzyılda, bazı Protestan yazarlar tarafından, kutsal kitapları yorumlama sanatı veya teolojinin bir yan disiplini olarak kullanılmaya başlanmıştı. Yine de, terimin yalnızca dinsel metinleri yorumlama sanatını ifade etmek için değil, her türlü metin için geçerli olan yorumlama sorunlarına işaret etmek amacıyla kullanıldığını görüyoruz. Bu açıdan bakıldığında, dinsel metinleri yorumlamak için geçerli yöntemin diğer alanlarda kullanılan yorum yöntemlerinden farklı olup olmayacağı sorunu ortaya çıkar. Bu yüzden hermeneutik kavramının önceleri, sadece Protestanlığa özgü ve klasik gelenekten farklı bir Kutsal Kitap yorumlama yöntemi geliştirmek amacıyla da kullanılması söz konusudur. Protestanlığın esaslarına göre yeni bir yorumlama yöntemi geliştirme arayışları da Schleiermacher'in temel ilgi alanları arasındadır.

Bu yeni yöntemde, sözgelişi, kitabın kitapla yorumlanması, bir ibarenin kendi geçtiği bağlama göre anlaşılması vb. gibi açıkça belirtilen kuralların dışında, ayrıca kutsal metinlerde yer alan değişebilir ve değişmez gerçekliklerin yorumlanmasıyla ilgili tartış-

[13] Hegel, *The Philosophy of Art*, çev. F. B. B. Osmaston (Londra: 1920) I. 1-5, 2. kısma giriş.

[14] Friedrich Schiller, *On Aesthetic Education of Man in Serious of Letters*, çev. R. Snell (New York: Frederick Ungar Publishing 1965) (13. Mektup), s. 69.

[15] Schleiermacher'in Alman idealistleri ve özellikle de Fichte'ye karşı tutumunun her bakımdan olumlu olduğu söylenemez. Schleiermacher'in romantizmle ilişkisi hakkında bkz. Jack Forstman, *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early Romanticism* (Missoula, Montana, 1977), s. 65-94 .

malar vardır. Değişmez ve zaman dışı olan gerçeklikler, ya akli olanlar ya da ahlaki olarak ibret verici olanlardır. Değişmeyen gerçekliklerin akli ve ahlaki olarak anlaşılması; değişen öğelerin ise zaman ve şartların gerektirdiği şekilde anlaşılması ilkesine göre hermeneutik sorunlar çözümlenmek istenir. Fakat yine de bir yorumun tutarlılığı ve geçerliliği, metnin kendi bütünlüğüne göre belirlenir. Ancak, metnin kendi dahilî bütünlüğü içinde anlaşılması güç olan konular da vardır ki, bunlar, eğer ilgili metin tarihsel durumlara atıfta bulunuyorsa karşımıza çıkar. Burada hâkim olan anlayış şudur: Yorumlama, ancak çeşitli vesilelerle başvurulan bir teknik veya sanattır. Bu sanata başvurma ihtiyacı metnin ifadeleri ve işaret ettiği anlamlar tarafından belirler. Anlamanın kendisi olağan bir durumdur ve hermeneutiğe ihtiyaç ancak anlama doğal olarak gerçekleşmediği takdirde ortaya çıkar. Schleiermacher ise, sadece ara sıra ihtiyaç duyulan bir sanat olarak düşünmez hermeneutiği... Ona göre, metinleri anlamada etkin olan bazı temel evrensel unsurlar vardır. Bunlar, anlama faaliyetinin kendisini yönlendiren ilkeleri belirlemek demek olan hermeneutiği bağımsız bir bilim şeklinde geliştirmek için yeterlidir.

A. Schleiermacher

Schleirmacher, metinleri anlamada tarih ile aklı karşı karşıya getiren sorunları ortadan kaldırmak üzere, bir bilim olarak hermeneutiğin kurulmasına öncülük etmiştir. 1768-1834 yılları arasında yaşamış olan Schleirmacher'in yorumbilim hakkında *Hermeneutik und Kritik* adında tek bir eseri vardır ve o da derli toplu değildir. Hermeneutik üzerine verdiği ders notlarının derlenmesinden oluşan *Compendium* ve ona yazdığı ilave notlar, ölümünden sonra bu adla neşredilmiştir. Kendisi bizzat bunları kitap hâline dönüştürmeye çalışmış ise de, bu mümkün olmamış ve kendi notlarıyla öğrencilerinin tutuğu ders notları birleştirilerek 1877'de olduğu gibi yayımlanmıştır. Son zamanlarda ise Schleiermacher'in kendi notlarının ayrıca tenkitli bir basımı yapılmıştır.[16]

Bu notlarda Schleiermacher, ilk defa, hermeneutiği evrensel olarak anlama sanatı veya bilimi olarak kurmaya teşebbüs etmiştir. O iki şeyi birden gerçekleştirmeye çalışır: 1) Anlama ve yorumlama sanatı olarak hermeneutiği, sadece kutsal kitapları açık-

[16] F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutik* (nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von) ed. Heinz Kimmerle, Heilderberg: Karl Winter, 1974.

lamakta karşılaşılan sorunların çözülmesi için başvurulan sıradan bir yardımcı disiplin olmaktan çıkarır; 2) Hermeneutiği, en genel anlamda, yazılı ve sözlü ifadeleri anlama ve yorumlamanın temel ilkelerinin tespitini yapan ve bu ilkeleri uygulama yöntemleri üzerinde çalışan bir bilim olarak geliştirmeye çalışır.

Schleiermacher hukuksal ve dinsel metinlerin yorumlanmasında kullanılan klasik hermeneutiğin, sadece çeşitli vesilelerle, ara sıra ihtiyaç duyulan bir sanat olduğunu düşünür. Bu sanat yerine, Schleiermacher, düşüncenin dil ile ifade edilmesiyle ilgilenen retorikle bağlarını keserek, bir anlama yöntemi ve bağımsız bir disiplin olarak hermeneutiği önerir. Düşüncenin yasalarını araştıran mantık, yerini, anlamanın kaidelerini araştıran hermeneutiğe bırakmaktadır.[17] Burada mantık denilince, klasik formel Aristoteles mantığı kastedilmektedir.

Aristoteles mantığının klasik hermeneutik üzerinde olumsuz bir etkisi olduğu öne sürülebilir. Aristoteles'e göre, düşünce, bütün insanlarda ortak olan bir yetenektir; insan doğasında var olan düşünme yeteneği zihinsel olmakla beraber, aynı zamanda pratiktir; fakat, düşünme özünde dilsel değildir. Mantık, dile getirilen veya sözel olarak ifade edilen düşüncenin kurallarıyla ilgilidir. Düşüncenin farklı dillerle ifade edilmiş olması, mantığın kurallarının aynı olduğu gerçeğini değiştirmez. Dolayısıyla, Aristoteles mantığının temel çıkış noktası, dilin sadece düşüncenin bir aracı olduğu anlayışıdır.

Düşüncenin kendisini yalnızca mantıksal çözümlemeye uygun ifadelerle dışa vurduğu ve ancak bunlar aracılığıyla bilinebileceği görüşü, Alman idealistleriyle birlikte sorgulanmaya başlamıştı. Romantik sanat kuramları, klasik mantık anlayışının, eserleri anlamakta yeterli olabileceği görüşünü yavaş yavaş değiştirmeye başlamıştı. Mantık yanında ayrı bir bilime neden gerek var? Çünkü, insanın iç dünyasında geçen düşünme süreci, ifade edilmeyi ve ifade etmek de söz seçimi gibi bir işlemi gerekli kılar. Konuşma ve ifade etmenin kurallarıyla ilgili olan hitabet (*retorik*) sanatıyla düşüncenin şifahî veya yazılı ifadesini anlama sanatı olan hermeneutik, birbirinin tersi bir işleme tâbidir.[18] İnsan önce düşünür; düşünürken de, belli bir zihinsel eylemle düşünceyi en iyi ifade edecek kelimeyi seçer ve onu dile getirir. Konuşmanın yönlendirilme-

[17] Schleiermacher, *Hermeneutics*, s. 74.
[18] Schleiermacher, *Hermeneutics*, s. 74

siyle ilgili kuralları tespit etmek, retoriğin konusudur. Aynı şekilde, düşünce, sözlü olarak dile getirildiğinde, dinleyicinin sözü idrak edişi açısından da konunun ele alınması gerekir. Ancak konuşma veya yazıdan hareketle dinleyici veya okuyucu, konuşan/yazan öznenin seçtiği kelimenin gerisindeki düşünce sürecine nasıl ulaştığını anlayabilir. Dolayısıyla, klasik hermeneutik, ya retorik üzerinde ya da tek yönlü olarak ifadelerin mantıksal yapısı üzerinde durmuştur. Hâlbuki, aslında anlama süreci olarak hermeneutikte birbirini tamamlayıcı iki yöntem söz konusudur.

Bu nedenle Schleiermacher, iki temel yöntemi kullanan bir bilim olarak hermeneutiği geliştirmeye çalışır. Bunlardan birincisi gramatik yöntem, ikincisi de psikolojik veya teknik yöntem olarak adlandırılır. Yazılı bir metni anlama yöntemi olan klasik hermeneutikle, konuşmayı yönlendiren kurallarla ilgilenen hitabet sanatı birbirini tamamlayan iki bilimdir ve birbirine benzer. Hermeneutik, anlamayla ilgilenir. Anlaşılan şeyin yorumlanması, te'vil ve şerh edilmesi ayrı bir işlemdir.[19] Schleiermacher'e kadar hermeneutik sadece yeri ve zamanı geldikçe kullanılan, genellikle de anlaşılması güç ifadeleri ve ibareleri anlamak ve yorumlamak için başvurulan yardımcı bir disiplin sayılmıştı. Schleiermacher'e göre ise, "anlamak" daha genel bir sorundur. Oysa onun zamanına kadar, anlamak doğal kabul edilmiş ve anlamamak nadiren ortaya çıkan bir durum olarak düşünülmüştür. O, bunu tam tersine çevirir ve olumsuz olarak şöyle ifade eder: "Yanlış anlamaktan sakınmalıdır". "Anlamamak veya anlayamamak daha doğaldır, daha geneldir; anlamak ise istemeyi ve araştırmayı gerektirir."[20] Dolayısıyla Schleiermacher, hermeneutik yöntemi, bu çıkış noktasından hareketle geliştirmek gerektiğini savunur. Anlamama olağan bir durum olduğundan, anlamayı sağlayan süreci yöneten kurallar ile anlaşılan şeyi ifade etme sürecini yöneten kuralları ayrı yöntemlere tâbi olarak değerlendirmek gerekir. Bir şeyi anladıktan sonra bunun ne anlama geldiğini ifade etmek, anlaşılan şeyin yorumudur; bu yüzden, yorumlama ayrı bir işlemdir. Bu, yazma sanatını veya konuşma sanatını yönlendiren ayrı bir disiplininin konusudur. Düşüncenin ifadeyle ilişkisini iki farklı yönden ele alan hermeneutik ve retorik yine de benzer şeyler üzerinde durur: Konuşma ve düşünce. Çünkü her ikisi de dile bağımlıdır. Dolayısıyla Schleiermac-

[19] Schleiermacher, *Hermeneutics*, s. 73
[20] Schleiermacher, *Hermeneutics*, s. 82.

her, yorumlamayı, söyleneni dilin imkânları içinde anlamak ve konuşanın düşüncesi olarak anlamak şeklinde tanımlar.[21]

Daha önce belirttiğimiz üzere, klasik hermeneutik sanatı, anlamamayı veya yanlış anlamayı değil, anlamayı olağan sayarak, anlamanın gerçekleşmediği durumlarda kullanılıyordu. Bu yüzden de hermeneutik, sınırlı, kolayca ulaşılabilecek hedefler belirlemek olarak görülüyordu.[22] Nesnenin dolaysız olarak kavranması olarak anlamayla, onu tamamlayıcı, ancak haricî nedenlerle ihtiyaç duyulan yorumlama arasında bir ayırım yapılmakta idi. Bu yaklaşım, rasyonel bir ifadenin anlaşılması şeklindeki yorum kavramına uygundur. Anlama farklılıkları, sözün rasyonelliğinden değil, 'bakış açısı' farklılıklarından doğar. Bir ifadenin, bu şekilde değil de başka türlü anlaşılması, bakış açılarının farklılığından kaynaklanır.[23] Anlamada birliği sağlamak için, evvela –Spinoza'nın da belirttiği gibi– metnin üzerinde durduğu doğal nesneyle aşinalığımızı esas almak gerekir; ikinci olarak da, onun hakkındaki düşüncenin tarihi hakkında doğru bir fikir sahibi olmak gerekir. Romantiklerden önce hermeneutik, yorumlayan ile metin arasındaki dolaysız ilişkiye dayandırılmakta idi. Rasyonel olan fikirler, hangi çağdan ve zamandan gelirse gelsin ve ne ile ilgili olursa olsun, doğrudan anlaşılabilir sayılmakta idi. Akli yolla anlaşılmayan şeyler, ancak tarihsel olarak, yani metnin içinde doğduğu tarihsel şartlara göre anlaşılabilir. O nedenle tarihsel yöntemin, hermeneutik anlamaya yardımcı bir teknik olarak düşünülmesi, metnin tedvin edildiği tarihsel şartları yeniden inşâsı (*reconstruction*) şeklindeki yorumlama kuramına zemin hazırlar. Schleiermacher, bundan dolayı, yorumlama sanatı olarak hermeneutik anlamayı "anlamamaktan sakınma sanatı" şeklinde tanımlar.[24]

Yine buradan hareketle, Schleiermacher, bir nazari sıçrama daha yapar: Anlamanın olağandışı olması, sadece yazılı metinler için geçerli değildir; sözlü ifadelerde, hatta karşılıklı konuşma ve diyalogda bile anlama olağandışıdır. Olağan olan, karşıdaki bir kişiyi, bir metni anlayamamaktır. Dolayısıyla, hermeneutik, sadece yazılı ifadelerle sınırlı kalmaz; aynı zamanda sözlü ifadeleri anlama sorunlarını da içine alır. Bu bakımdan, "hermeneutiğin diğer bilimler içindeki yeri nedir?" sorusuna, Schleiermacher, 'düşün-

[21] Schleiermacher, *Hermeneutics*, s. 74.
[22] Schleiermacher, *Hermeneutics*, s. 73.
[23] Gadamer, *TM*, s. 182 / *WM*, s. 170.
[24] Schleiermacher, *Hermeneutics*, s. 81.

mekle ilgili olduğu' için hermeneutik, her şeyden önce felsefidir, şeklinde cevap verir.[25] Mademki hermeneutik, en genel anlamda felsefenin konusu olan düşünmeyle alâkalıdır, düşünceyi anlamakta karşılaşılan sorunları giderme yöntemi olarak hermeneutik de felsefenin konusuna dahildir.

Şimdi Schleiermacher'in anlama yöntemi üzerinde durabiliriz. Hermeneutik üzerine olan eserin giriş kısmında bu iki nokta hakkında ayrıntılı açıklamalar verir. Bunu kısaca şöyle özetleyebiliriz. Nasıl ki her türlü söz, bir dilin bütünlüğü içinde anlamlı ise, aynı şekilde bir sözü ortaya çıkaran düşünce de, onun gerisindeki öznenin düşünce bütünlüğü içinde anlamlıdır. Ayrıca, dil, konuşmayla –söze dökmek ve konuşmak yoluyla– gelişir; düşünce de, dille gelişir. Dil ile düşünce; dil ile söyleme birbiriyle karşılıklı etkileşim hâlindedir. Dilin gelişmesi ise, konuşanın düşüncesini ifade etmek için kullandığı dile yüklediği, yeni –orijinal– 'yaratıcı ifade' sayesinde gerçekleşir.[26] Dilin gelişmesi, aynı zamanda onun gerisindeki düşüncenin gelişmesine, yeni düşünce imkânlarının doğmasına yol açar; yeni bir düşünce de, dilin ifade imkânlarının gelişmesine katkıda bulunur.

Bir konuşma eylemi, yalnızca bireyin kişisel gelişim süreci içinde anlaşılmaz; ancak bir dil bütünlüğü içerisindeki ilişkilerle açıklanabilir. Bu da, dilsel mirasın, kişinin zihinsel yapısını değiştirmesinden dolayıdır. Dildeki değişmeler de ancak bireyin kişisel gelişimindeki aşamalar ve dönüm noktaları ışığında anlaşılabilir. Hermeneutiği bir anlama yöntemi olarak geliştirmek amacıyla Schleiermacher, böyle bir dil anlayışından yola çıkıyor. Bir konuşma eylemi, diyor; yalnızca bireyin kendi şahsi gelişim sürecinde anlaşılmaz, ancak bir dilin bütünlüğü içindeki ilişkisiyle anlaşılır. Yani, ortaya çıkan bir ifade, sadece o şahsın kendi kişisel gelişmesinin sınırları içinde değil, bütün bir dilin sınırları içinde anlaşılabilir. Bu da ortak bir dilin, bir dil mirasının kişi üzerindeki etkisi bakımından önemlidir. Dildeki gelişmeler de, ancak dili yaratıcı bir şekilde kullanan kimselerin, yeni ve farklı düşünceleri ifade etmekle meydana getirdikleri eserler aracılığıyla gerçekleşir. Bu tür fevkalade özgün ifadeleri anlamak daha özgün yöntemleri gerektirir. Konuşma ile anlama arasındaki veya yazılı dil ile anlama arasındaki bu sıkı ilişkiden dolayı da, hermeneutik, düşün-

[25] Schleiermacher, *Hermeneutics*, s. 74.
[26] Schleiermacher, *Hermeneutics*, s. 77.

me sanatının bir parçasıdır. Bu nedenle hermeneutik, felsefidir. Böylece, hermeneutiğin neden felsefi olduğu sorusunun bir bakıma cevabı verilmiş oluyor.[27]

Şimdiye kadar söylenenlerden, Schleiermacher'e göre yazılı veya sözlü ifadelerin üç unsuru olduğu sonucu çıkarılabilir. İfadelerin taşıdığı gramatik unsur, kelime seçimiyle ilgili tercihi etkileyen unsurlar ve bunların gerisindeki düşünce unsuru. Bu sebeple de anlamanın yöntemi olarak hermeneutik esas itibarıyla sadece dinsel metinlerin veya yazılı metinlerin değil; en genel mânâda anlamanın yöntemidir. Bu hermeneutik anlama, iki ayrı, aynı zamanda birbirini tamamlayıcı alt yöntemden oluşur: Gramatik ve teknik yöntem veya diğer bir ifadeyle, gramatik ve psikolojik yöntem. Schleiermacher'e göre, bu iki yöntem dışında başka bir yönteme gerek yoktur. Klasik hermeneutik yöntemde başvurulan dilsel teknikleri, yani lafzi, mecazi, teşbihî vb. ifadeleri anlamayı, Schleiermacher, gramatik yöntem içinde değerlendirir.

1. Gramatik Yöntem: Her türlü dilsel ifadenin, aslında, gerisindeki düşünce sürecini yansıttığına inanan Schleiermacher, anlamanın, gramerin yöntemiyle başlamasını gerekli görür. Örneğin, mecaz yoluyla anlatım, dille ilgili olağan bir hususturve mecazi anlatımları anlamak için, dil dışında bir şeye başvurmaya gerek yoktur. Anlamanın gramatik açıdan sorunlarla karşılaşması şöyle bir soru akla getirir: Acaba yabancı ve geçmişten gelen metinlerin anlaşılması ve yorumuyla, çağdaş metinlerin anlaşılması ve yorumu arasında bir fark var mıdır? Yabancı dilden bir metni veya geçmişten kalan klasik bir metni anlamak için gerekli olan dilsel ve gramatik hazırlıklar, bu eserin ilk muhataplarıyla bizim aramızdaki dil farklılıklarını ortadan kaldırılmaya yarayabilir. Söz konusu farklılıklar, tarihsel bilgi ve dille ilgili bir yeterlilik kazanmak suretiyle ortadan kaldırılabilir. Bunlardan, metnin dili hakkındaki bilgi, eserin ilk muhataplarıyla kendi durumumuz arasında yapılacak mukayeseleri tamamlamak için, yorum işlemi başlayıncaya kadar gereklidir.

Çağdaş metinleri anlamakla eski metinleri anlamak arasındaki fark; çağdaş metinlerde yazarla yazarın ilk muhatapları –biz de onlardan birisiyiz– arasında böyle bir karşılaştırmaya girmenin gereksiz olmasından doğar. Dolayısıyla, çağdaş bir metni doğrudan anlamaya başlayabiliriz. Ancak, tarihten gelen veya yabancı bir dildeki bir metni anlayabilmenin önşartı, tarihsel ve dilsel ba-

[27] Schleiermacher, *Hermeneutics*, s. 74.

zı malzemeler toplamak suretiyle eserin ilk muhataplarıyla bizim aramızda bazı mukayeselerde bulunmaktır; fakat bu mukayeseleri tamamlayamayız. Ta ki eseri okuyup, anlama süreci bittiğinde eserin ilk muhataplarıyla bizim aramızdaki farklılıkları ve benzerlikleri kavrayabiliriz. Öyle ise, anlama için gerekli mukayeseler, yoruma başlayıncaya kadar tamamlanamaz. Yani yorumlama, anlama işleminden sonra gelen bir süreçtir; ancak bu sürecin sonunda tamamlanabilir.

Dolayısıyla burada, anlamanın ötesinde yorumlamanın kurallarıyla ilgili birkaç hususu belirtmek gerekir. Yorumlama; tarihsel, sezgisel, objektif ve sübjektif, diğer bir deyişle eserin bütünlüğünün yeniden kurulması ilkesine dayandırılmalıdır. Kısacası, bir yazarın, eserini neden yazdığını ve bu eserde neden bu fikirleri öne sürdüğünü anlamanın birinci şartı, yazarın düşünce dünyasını tarihsel durum ve dil açısından değerlendirmektir. Onun ruh hâlini çevreleyen nesnel şartları ve kendi bireyselliğine özgü tarafları, yani onun öznel şartlarını, hem sezmek hem de mukayese etmekle işe başlayabiliriz. Şimdi birinci kural, bir ifadenin tarihsel ve nesnel olarak anlaşılması için, ifadenin bütün dil içindeki yerini ve bir dilsel durum olarak bu ifadenin içerdiği bilgiyi tespit etmektir. İkinci kural ise, yazarın öznel zihin hâlini sezmekle ilgili kuraldır –tabii, Schleiermacher bunları birleştirir. Bu kural, kişinin zihninde bu ifadenin nasıl doğduğunu tespit etmeye çalışmakla ilgilidir.[28]

Son olarak, gramatik yönteme ait belirli iki ilkeyi daha burada açıklayalım. Bir metindeki herhangi bir konu veya ifade, yazar ile ilk muhatapları arasındaki ortak dile dahil edilerek, ona bağlı olarak belirlenmelidir. İkincisi ise, her bir kelimenin anlamı, içinde geçtiği bağlam –siyak ve sibaka– göre belirlenmelidir. Bu ise, yazarın kendine özgü kastını ve meramını tespite yarar.

Schleiermacher, burada şunu demek istiyor: Yazılı metinlerin anlamı, sınırlandırılamaz. Bu anlam geniştir, sınırsızdır ve böylece de yorumlama açısından sürekli yenilemeye, bir metnin sürekli yeniden anlaşılabilir mahiyette kalmasına imkân hazırlamaya müsaittir. Eserin maksadı ise, ancak haricî bir unsurdur. Bir eser hakkında ortaya atılabilecek "Bu eserin maksadı nedir?" sorusu, haricî bir unsurdur. Bu da hitap edilen insanların karakteriyle ilgilidir. Yani ilk muhatapların metin hakkındaki mefhumlarını (anlayışlarını) ve onlar üzerinde eserin bıraktığı etkiyi anlarsak, ese-

[28] Schleiermacher, *Hermeneutics*, s. 87.

rin maksadını sadece bunlarla sınırlandırmış olmayız. Eserin ilk muhataplar üzerinde ne gibi etkiler bıraktığı zaten eserin telifine dahil bir unsurdur. Bu unsur hakkında genel bilgi sahibi olmakla eseri anlamış oluruz.

Schleiermacher'in kuramında karşımıza çıkan problem şudur: Her bir fert, herkeste ortak olan insan doğasını paylaşan, aynı zamanda da, kendi şahsına özgü bir birey olarak görülür. Anlama, ortak insan doğasından hareketle yazarın düşüncesini kendi şahsına özgü yönü içinde sezmeye vasıta olur. Bir metni anlamak için, ortak insan doğasına başvurmak, eserin dili ve tarihiyle ilgili malzemeyi tanımak kadar gereklidir. Bu açıdan bakıldığında, bir eser, ancak kendi yazıldığı tarihsel şartların iyice anlaşılmasıyla yorumlanabilir. Eserin ait olduğu türü bilmek, hem yazarın kendine özgü düşüncesini, hem de eserin o tür içindeki özgünlüğünü anlama çabasının birer parçasıdır.

Schleiermacher, bir eserin, onu ortaya koyan düşünce yapısının bütünlüğü içinde anlaşılması için birtakım kurallar öne sürer. Evvela, yazarın kendine özgü üslûbunu anlamak gerekir.Dolayısıyla, üslûpla ilgili olarak, hiçbir zaman psikolojik yorum kesindir denemez. Bunun sebebi, bireysel bakış açısı [*Anschauung*: dünya görüşü olarak anlaşılabilir] bütünüyle kavranamaz.[29] Yazarın benimsediği edebî türün özelliklerini bilmek için, bu türde kullanılan dilin özelliklerini, bu alanda daha önce yazılanların üslûbunu ve eserin emsal aldığı ilk örneklerini de değerlendirmek gerekir.

2. Psikolojik Yöntem: Psikolojik yöntemin de iki esas ilkesi vardır: Her eserin telifinin belli bir dili olduğu gibi, bu dilin de kendisine ait bazı özellikleri vardır. Bu özelliklerin, genel olarak gözden geçirilmesi, aynı zamanda yazara özgü düşüncenin mahiyetini anlamamıza yarar. İkinci ilke, eseri, yazarın düşünce yapısının bütünlüğü içinde anlamakla ilgilidir.

Psikolojik yöntemde, birincisi, yazarı kendine özgü bir birey olarak anlamayı sağlayacak; ikincisi, yazarı belirli bir alanda, belirli bir tür içinde eser veren diğer düşünürler arasında genel bir tip altında karşılaştırmalı olarak değerlendirmeye yarayacak, 'sezgisel' ve 'mukayeseli' olmak üzere iki yaklaşım vardır.[30] Sezgisel yaklaşım, her bireyin kendine özgü olduğunu; mukayeseli yaklaşım ise, kendine özgü olan bireyin, aynı şekilde öteki kendine öz-

[29] Schleiermacher, *Hermeneutics*, s. 95.
[30] Schleiermacher, *Hermeneutics*, s. 96.

gü bireylerin düşüncelerine de açık olmasını varsayar. Bir kişiyi ancak bu şekilde, bir tipin üyesi olarak anlayabiliriz. Bu iki yaklaşım birbirini tamamlayıcıdır. Bir metin, onu dışa vuran bir iradenin ürünü olarak, altında yatan kasıt veya niyet ile birlikte ve ancak kendi muhtevası ve bıraktığı etkiler dikkate alınarak anlaşılabilir.

Birbirini tamamlayıcı olan bu iki yöntemden birincisi, ifadelerin gerisindeki düşünce yapısını anlamak için, bir düşünceyi ifade etmede tercih edilen kelimenin neden seçildiğini eleştirel olarak tahlil ederek psikolojik açıdan düşünceyi anlamaktır. Psikolojik yöntem ile gramatik yöntem birbirinin tamlayıcısıdır. Biri diğerine üstündür, denilemez. Eğer, dili, düşüncenin bir aracı olarak görürsek, psikolojik yöntem için böyle bir üstünlük iddia edilebilir. Dilin düşünceyi şekillendirdiği ve etkilediği görüşünden yola çıkarsak, o zaman da, gramatik yöntemin daha üstün olduğu söylenebilir. Gramatik çerçeveye bağlı etkenlerin, düşüncenin ifadesini belirlemede diğerlerinden önce geldiği ileri sürülebilir.

Bu durumda, bir yazar, sadece içinde bulunduğu toplumun dili çerçevesinde oluşan kültürel değerlerin ifade edilmesine aracılık etmiş olur. Hâlbuki, Schleiermacher'in düşüncesinde hem bireyin kendine has özellikleri, dil ve kültürün gelişmesini hem de dil ve kültür, bireyin kişiliğinin oluşmasını etkiler.[31] Bunlar karşılıklıdır. Bu nedenle, dilin, bireyin kendisini ifade etmesi için yalnızca bir vasıta olduğu söylenemez; aynı şekilde, birey de sadece dilin çerçevelediği kültürün bir ifade aracı değildir. Yorumlamada uygulanacak bu iki işlemin, eşdeğerli olduğunu kabul etmek gerekir.

Ne zaman ki, bu iki yöntem birbirini tamamlıyor ve biri diğerinin yerine geçtiğinde de aynı sonuç alınabiliyorsa, o takdirde anlama sorunu çözülmüş demektir.[32] Buradan bir başka unsura işaret edilmektedir: Dilin sınırsızlığı. Schleiermacher, geometrik ve aritmetik sınırsızlık ve sonsuzluk kavramlarını dile de uygular. Mesela fiziksel mânâda, dil de sınırsızdır; ancak, bu sınırsızlık içinde dilin çeşitli pratik kullanımları belli bir sınırlılık ve hususilik taşır. Düşüncesini belirli bir şekilde ifade eden bir ferdi anlamak için, o kişinin dili kullanışındaki özgünlüğü kavramak gerekir. Bu da, ancak kişinin bireysel ve ruhsal özelliklerinin bilinmesi ve tespit edilmesiyle mümkün olur. Çünkü dilde bir düşünceyi ve muhtelif mânâları ifade edebilme gücü sınırsızdır. Bir ifadenin anlamını

[31] Schleiermacher, *Hermeneutics*, s. 95.
[32] Schleiermacher, *Hermeneutics*, s. 76.

tespit etmek için, içinde bulunduğumuz sınırsız dil alanında bu ifadeyi sınırlayacak diğer unsurları aramak zorunda kalırız. Schleiermacher'e göre, ancak her bir ferdin kendisine has özelliklerinin ve ona özgü düşünme tarzının bilinmesiyle, bu sınırsız ihtimaller içinde bireyin neyi kastettiği kolaylıkla anlaşılabilir.

Aynı şekilde, düşüncenin sınırsız ve ifade imkânlarının sonsuz olduğunu kabul edersek, bir yazarın şahsına özgü ruh hâlini ve psikolojik özelliklerini anlayabilmek için de, ancak onun seçtiği söz ve ifadelerden yararlanabiliriz. Yazarın sınırsız bir dil içinde, belirli kelimeleri seçmiş olmasının nedenlerinden hareketle, o şahsın kendine özgü düşünce yapısını, onun zihin hâlini anlayabiliriz.

Bu iki yöntem bu bakımdan birbirini tamamlar. Keza psikolojik ve gramatik unsurları etkileyen haricî faktörler de sınırsızdır. Bu bireyi, hangi açıdan, içinde yaşadığı toplumda onun özgün şekilde kullandığı dile ve kendisine özgü ifadelere başvurmak yoluyla anlayabiliriz? Hem kişinin gramere hâkimiyetini hem de onun kişiliğinin bütün yönlerini bilmek şarttır. Kişileri anlamanın önşartı, onun dilsel yeteneğini tanımaktır. Dile hâkimiyet, kullanılan kelimeler arasındaki benzerlikleri, farklılıkları vs. tanıyabilmekle mümkündür. Bir şahsı, onun bütün özellikleriyle kavramak ise, esasen, bütün insanlarda var olan doğal bir yetenektir.[33] Bu bakımdan da, hermeneutik herkesi ilgilendirir. Bu nedenle Schleiermacher, kendi yorumbilim kuramına genel hermeneutik demeyi tercih eder.

Genel hermeneutik, anlamanın bilimi ise de, Schleiermacher henüz anlamayla ilgili asıl sorunların, sıradan konuşmalar ve günlük sohbetlerde değil, sanat değeri taşıyan eserlerde, belâgatlı konuşmalarda ve yazılarda karşımıza çıktığını düşünür. En değerli bilgiyi, düşüncenin düzgün olarak ifade edilmesi verir. Yani, sıradan bir konuyu izah etmek, açıklamak veya daha önce var olan unsurları birleştirmek ve hatta özgün ifadelerle dile getirmek, hem bir şahsın kişiliği hem de dilin gelişmesi hakkında bize önemli ipuçları verir. Bir dil zaten tekrar edilerek süreklilik kazanır, gelişir ve belki de yenilenir. Ancak, dilin gelişmesinde mühim olan bu tekrarlar değildir; tekrara en az yer veren ve en yüksek seviyede yaratıcı olan ifadelerdir. Bunlar, kişinin psikolojik yapısını anlamada önemlidir. Dolayısıyla, bu tür yaratıcı ifadeler, hem birer emsal teşkil ettiğinden hem de özgün olmalarından dolayı geçici değil, sonraki nesiller için de belirleyici mahiyet kazanır.

[33] Schleiermacher, *Hermeneutics*, s. 76.

Onlara, bir bakıma, rehberlik eder. Hem dilsel bakımdan yaratıcı olmak hem de özgün bir düşünme tarzını en yüksek seviyede ifade etmek bakımından bazı eserler ve konuşmalar, mutlak değere sahiptir ve bunlar birer deha ürünüdür.

İşte Schleiermacher'in teorisinin romantik hermeneutik olarak adlandırılmasının sebebi de budur. Çünkü romantiklere göre, bu tür deha ürünü eserler, mutlak değere sahip eserler, geçmişte oluşmuştur. Bugünkü nesiller, ancak bunları tekrar etmek ve daha iyi anlamak suretiyle yaratıcı ve kendine özgü düşünceler ortaya koyabilir. Bugün, ancak geçmiş kültürün özgün taraflarını anlamak suretiyle, kendi dehamızı gösterecek eserler ortaya koyabiliriz. Schleiermacher'in klasik ve emsal saydığı ifadeler, geçmişten gelen şeylerin en ideal şekilde ve en yüksek seviyede temsil edildiği örneklerdir. İnsan aklının sadece zamanımızda değil, geçmişte de yüksek değerde ürünler vermiş olabileceği, romantizme has bir görüştür.

Romantizm, bu görüşüyle, Aydınlanma'nın ilerlemeci tarih anlayışı karşında özel bir tavır almıştır. Schleiermacher'e göre, bir eserin anlaşılmasında tarihsel malzemenin kullanılması gramatik yöntemin bir parçasıdır. Çünkü salt tarihsel olanın –özellikle ayrıntılarda– genel çerçevesini anlamak, psikolojik yorumu gerektirir. Ancak, tarihin kaynakları olarak kullanılan destanları, ticari kayıtları ve her türlü öğretici yazıları anlamak için psikolojik yönteme başvurmaya gerek yoktur. Bunlarda anlamaya sübjektif unsurlar dahil olmaz; ancak yorumlamada sübjektiflik görülebilir.[34] Bazı eserleri anlamak için psikolojik yönteme; diğer bazılarını anlamak için ise, –yaşayan insanlar arasındaki sohbetleri anlamada olduğu gibi– gramatik yönteme başvurmaya gerek yoktur. Çünkü zaten iki kişi arasındaki ortak dil böyle bir hazırlığı gereksiz kılar. Tartışmak ve bir şeyi savunmak amacıyla yazılmış metinleri anlamak için psikolojik yönteme fazlasıyla ihtiyaç vardır; çünkü yazarın bunu, hangi ruh hâliyle kaleme aldığını bilmek gerekir.

Psikolojik sezgiye yer vermesine, dil ve gramatik unsurları da yorumlama yöntemine dahil etmesine rağmen, Schleiermacher'in hermeneutik kuramı, tarihsel yöntemin içine düştüğü sıkıntılardan kurtulamaz; hatta daha büyük güçlükler arz eder. Bir eseri anlamak maksadıyla, onun ilk muhataplarının anlayışını tespit etmek için, metni yorumlayacak kişi, kendisini ilk muhatapların yerine

[34] Schleiermacher, *Hermeneutics*, s. 78.

koyma ihtiyacını duyar. Yazarın özgün düşüncesini yeniden inşâ etmek için psikolojik anlamaya başvurur; eseri ortaya çıkaran yaratıcı düşüncenin içinde geliştiği tarihsel şartları zihninde yeniden canlandırır. Ancak bunları göz önüne alarak, eserin hangi bakımdan yazarın kendi bireyselliğine göre özgünlük kazandığını kavrayabilir. Schleiermacher'in hermeneutik kuramı, yorumlayan özneden bütün bu şartları yerine getirmesini talep ettiği için, tarihsel yorumun içine düştüğü bütün felsefi sorunlarla karşı karşıyadır. Onun, *Hermeneutik* notlarını yeniden yayımlayan Kimmerle'nin de belirttiği gibi, sonunda Schleiermacher, "sürekli olarak bireyselliğin psikolojik yoldan anlaşılmasına yönelir. O artık, bireyin kendisini dilsel yoldan" dışa vurmasının ve "ifade etmesinin imkânını, yalnızca dilin genelliğine bağlamaz; aksine, dili de ortaya çıkaran şey olarak yaşamanın bütünselliğine bağlar".[35] Bundan sonraki hermeneutikteki gelişmeler genellikle bu iki husus üzerinde yoğunlaşan eleştiri veya savunmalarla ilgilidir.

B. Dilthey

Schleiermacher'in hermeneutik kuramında yazarın niyetini anlamak esastır ve bunun yolu da yazarın zihin dünyasını yeniden inşâ etmekten geçer. Schleiermacher, yorumun doğruluğunun ölçütü olarak yazarın kastını veya niyetini gösterir. Yazarın kastını tespit etmek için de, iki yol takip edilebilir. Birincisi, onun içinde yaşadığı dil dünyasını anlamak –dil dünyasına bireyin düşüncesini etkiyen tarihsel etkenler de dahildir–; ikincisi de, yazarın zihin ve ruh hâlini anlamaya çalışmak. Bunlardan gramatik yöntem, genelden hareketle özel olan, yazara özgü olan anlamı belirlemeye; psikolojik yöntem ise, özelden genele giderek düşüncenin kendi özgün yönlerini belirlemeye yarar.

Schleiermacher'in formüle ettiği bu kuramın önemine ve sorunlarına vâkıf birisi olarak Dilthey, bu konuda bazı yeni arayışlara giren diğer önemli hermeneutikçidir. Tabiatıyla, Dilthey, ilk defa biyografisini yazdığı Schleiermacher'in bu anlama kuramıyla çözmeyi hedeflediği ana sorunu tarihsellik olarak görür.[36] Anla-

[35] Kimmerle, "Hermeneutische Theorie oder ontologishche Hermeneutik" *Zeitschrift für Theologie und Kirsche*, 59 (1962), s. 116'dan naklen, Uwe Juppe, "Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat" Doğan Özlem, *Hermeneutik (yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, Ankara: Ark Yayınevi, 1995, s. 251.

[36] Wilhelm Dilthey, "The Rise of Hermeneutics", *Hermeneutic Tradition: From Ast to Riceour*, ed. Gayle L. Ormiston ve Alan D. Schrift, Albany: State University of New York Press, 1990, s. 111.

manın değil anlamamanın olağan sayılması durumunda, tarihsel mesafe, anlamanın önündeki en büyük engel olarak görülür. Bir yazarın düşüncesinin özgünlünü tespit etmek için gerekli görülen psikolojik inşâ sürecini tersinden kurmanın güçlüğü de tarihsel mesafenin aşılamayışından kaynaklanır. Dilthey, 1833-1911 yılları arasında yaşadı ve uzun yıllar süren çalışmalarını *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* (İnsan Bilimlerine Giriş: Toplum ve Tarih Araştırmalarının Temelleri Üzerine Bir Deneme) adı ile 1883'de yayımlandı. Ardından 1900'lerde *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (İnsan Bilimlerinde Tarihsel Dünyanın Tespiti) başlığı ile daha sonra yayımlanan ve *İnsan Bilimlerine Giriş*'in ikinci kısmını oluşturacak şekilde tasarlanan yazıları kaleme aldı. Bu iki kitapla tanındı. Ancak, yaşadığı zamanda daha çok tarihçi olarak bilinmekte idi. Fakat Dilthey, önce teoloji okumak için üniversiteye başlamış ve bu tahsili yarıda bırakarak felsefe ve tarih okumuştur. Onun en önemli özelliği, kendi döneminde edebiyattan sanata, bilimden tarihe ve felsefeye kadar her şeye ilgi duyan son derece bilgili bir yazar olarak tanınmasıdır. Onu tanıyanlar, çok bilgili bir insan olduğunun hemen fark edildiğini belirtirler. Eserleri ancak daha sonra öğrencileri tarafından toplanarak yayımlanmasına 1920'de başlandı ve zamanla 22 cilde ulaştı. Toplu eserleri yayımlanırken, damadı G. Misch, bunların beşinci cildine yazdığı önsözle Dilthey'ın maksadını daha anlaşılır kıldı. Misch, böylece Dilthey'in yazılarına felsefi bir gözle bakılmasına da vesile oldu.

Dilthey'ın hermeneutikle ilgili düşüncelerini en genel anlamda üç dönem içinde ele almak mümkündür: Evvela, psikoloji bilimini, insan bilimlerini anlamada bir yöntem olarak geliştirmek istemiştir. Bu dönemde, betimleyici psikolojiyi geliştirmekle ilgili başlıklar taşıyan yazılar yazmıştır. İkinci dönemde, tarihi, 'yaşam felsefesi'nin temeli olarak görmeye çalıştığına tanık oluruz. Nasıl ki bütün doğa, sağın bilimlerinin en genel anlamda deney alanı ise; tarih de, insan bilimlerinin deney alanı olarak görülmelidir. Üçüncü dönemde ise, hermeneutiği veya anlama kavramına dayanarak insan bilimlerinin yöntemini geliştirmek istemiştir. Bu üç dönem yine de itibaridir denilebilir; çünkü, Dilthey'ın fikirleri çoğu zaman iç içedir. Ayrıca Dilthey'ın üslûbunda, bir şeyi uzun uzun tasvir etmek ve ona karşı öne sürülebilecek itirazları dikkate alıp kendi görüşlerini açıklamak için vesile kılmak önemli bir yer tu-

tar. Bazen nelere katıldığını, nelere katılmadığını kestirmek güçtür. Bu yüzden, en son ulaştığı netice olarak, bütün insan bilimleri için anlamanın yöntemi olarak hermeneutiği gösterir.

Mesela, metinlerin ve yazılı kaynakların anlaşılmasında kullanılan bir yöntem olan hermeneutik, insan bilimlerinde de kullanılabilir. Hermeneutiği beşerî bilimlerin tek yöntemi olma konumuna çıkardığı üçüncü dönemde Dilthey, 1900 yılında "Hermeneutiğin Doğuşu" başlıklı bir makaleyle, yeni bir hermeneutik tasarının yönünü de göstermiş oldu.

Yine de Dilthey'ın yazılarının içinden geçtiği bu devreleri ayrı ayrı ele almak yerine, genel olarak hangi sorunlara cevap bulmaya çalıştığını ortaya koymak daha doğru olacaktır. Dolayısıyla, birinci aşamada, onun, Schleiermacher'in metinleri anlama sorununu evrenselleştirmek suretiyle genel olarak anlamanın yöntemi ve kurallarını belirleme sorununu çözmek için geliştirdiği hermeneutik karşımıza çıkar. İkinci aşamada ise, Dilthey bunu bir adım daha ileri götürerek, bütün beşerî bilimler (*Geisteswissenschaften*= manevi bilimler, insan bilimleri, kültürel bilimler olarak çevrilebilir) için bir yöntem geliştirme çabası olarak görür. Burada oldukça iyi bilinen bir ifadeyle sorunu açıklayabiliriz. Dilthey şöyle yazar: "Tabiatı açıklarız; insan zihnini (*Geist*) anlarız."[37] Doğa bilimlerinin konularına yaklaşmada benimsenen zihniyeti de şöyle ifade eder: "Biz, salt akli süreçlerle açıklarız; fakat bütün zihinsel güçlerimizin işbirliğiyle anlarız."[38]

Bu iki farklı zihinsel tutum doğa bilimlerinin ve insan bilimlerinin yöntemlerini birbirinden ayıran temel unsurdur. Açıklama ve anlamayla neyi kastediyoruz; bunlar tamamen farklı mı, yoksa birbirini tamamlayan süreçler midir? Bu soruyu, önce Dilthey'ın açıklamayı (*erklären*) ve doğa bilimlerinin metodunu nasıl anladığını belirleyerek cevaplamak gerekir. Buradan da, doğa bilimlerinin yöntemine karşı veya ona paralel olarak geliştirmek istediği insan bilimlerinin yöntemi olarak Dilthey'ın hermeneutik kuramının özellikleri açığa çıkar.

Çağdaş felsefede doğa bilimlerinin yöntemi hakkındaki tartışmalarda ortaya çıkan belirgin bir husus vardır: Doğa bilimlerinde bilgi, deneye dayanır. Bacon'dan beri tümevarımın, tecrübe kavramına eklenen bir yöntem olarak kabul edilmesi söz konusudur.

[37] Dilthey, *GS*, V. 144.
[38] Dilthey, *GS*, V. 172.

Ancak, doğa bilimlerinde nesnelerle ilgili deneysel algılarımızın tümevarım yoluyla birleştirilerek nesne hakkında genel sonuçlar çıkarılması şeklinde Bacon'un teklif ettiği yöntem tek başına geçerli sayılmamış ve temelini Descartes'ın attığı matematiksel tümdengelim yöntemine de ihtiyaç duyulmuştur. Descartes'a göre, en güvenilir ve sağın bilgiyi matematiksel objelerin bilgisi temsil ettiğinden, doğal nesnelerle ilgili deneyimleri rasgele genelleştiremeyiz. Çünkü tabiat bilimlerinin konusu, tek tek doğal nesnelerin yığınsal bütünlüğü değil, onların tâbi olduğu yasalar ve doğal olgular arasındaki nedensel ilişkilerdir. Bu yasalar ve nedensel ilişkilerle ilgili bazı ön-tasarımlardan, birtakım matematiksel teoremlerden ve rasyonel şemalardan yola çıkarak doğa hakkında bütünsel bir tecrübe oluşturabiliriz. Algı ve gözlemlerimizin konusu olan nesnelere dair deneyimlerimiz, bu matematiksel şemalardan tümdengelim yoluyla çıkarım yapmakla açıklanmaktadır. Dolayısıyla, tümevarımda ve tümdengelimde kullanılan tecrübe, bilgi öğesi olmaktan çıkarak yöntemsel bir öğeye dönüştürülmüş oluyor.

Tabiatı açıklama çabasında karşımıza bir sorun çıkar. İnsan ile tabiat, özne ve nesne olarak ayrılarak karşı karşıya konulmuş olur. Burada bir soyutlama vardır. İnsan tabiattan, tabiat da insandan bağımsız olarak düşünülmekte ve birbirinden bağımsız bu iki 'nesne' arasında da, bilişsel bir süreç içinde özne ve nesne olarak ortak bir ilişki kurulmaya çalışılmaktadır. Bu bilişsel ilişkinin doğru olarak kurulmasını denetlemek ve garanti altına almak da, yönteme yüklenen bir işlev olmaktadır. İlişki sürecini de, ulaşılan bilginin geçerliliğini de denetlenme işi yönteme yüklenir. Ancak, yöntemin kendisinin, bu ilişkinin dışında herhangi bir varlığı veya geçerliliği yoktur. Yönteme böyle bir işlev yüklediğimiz ve aynı şeyi insan bilimlerine de uyguladığımız zaman şöyle bir sorunla karşılaşırız: Beşerî bilimlerde hem araştırma konusu olan 'nesne' hem de araştırma yapan 'özne' aynıdır. Bilmek isteyen de, bilmek istenen de insandır. Peki beşerî bilimlerde, doğa bilimlerinin yöntemini kullanacak olursak, acaba, başlangıçta 'özne' ve 'nesne'yi doğa bilimlerinde olduğu gibi, birbirine yabancı, birbirinden bağımsız saymak mümkün müdür? Doğa bilimsel yöntemin geçerlilik ve doğruluk ölçütü olarak kabul edilen 'nesneye uygunluk' şartı, insan bilimlerindeki araştırmalarda da aranabilir mi?

Dilthey'a göre nesnellik, bazı kayıtlarla birlikte, insan bilimlerinin de yöntemsel idealidir. Ancak, insan bilimlerinde nesnellik, kesinlikle, tabiat bilimlerinde olduğu gibi anlaşılmamalıdır. Beşe-

rî bilimlerde nesnelliğe ulaşma süreci, doğa bilimlerde geçilen süreçten farklıdır; fakat, nesnellik idealinin kendisi farklı değildir. "Beşerî bilimlerde nesnelliğin şartları nedir?" sorusuyla ilgili bir yargıya varmasında Dilthey'ı etkileyen düşünce, J. S. Mill'in 1843'de yayımlanan *A System of Logic* (Mantık Sistemi)[39] adlı eserinin "Ahlak Bilimlerinin Mantığı" başlıklı 4. bölümünde ifade edilir. Kitabın bu bölümü Almancaya *Geisteswissenschaften* (Manevi veya Tinsel Bilimler) unvanıyla çevrildi.[40]

Dilthey, uzun süre yazılarında, kültür bilimleri, toplum bilimleri, sosyoloji, betimleyici psikoloji vb. gibi kavramları kullanmakta idi. İkinci dönemde, birçok çekinceyle birlikte manevi bilimleri (*Geisteswissenschaften*) bütün beşerî bilimleri ifade etmek için kullanmaya başlar. Mill'in bu eserinde Dilthey'a ilham veren görüş şöyle ifade edilmiştir:

> Eğer gösterilen kanıtlara dikkatle bakanların oybirliğiyle neticelerin onayladığı bazı konular varsa ve insanlığın aynı şekilde üzerinde anlaşmayı başaramadığı; en bilgece zekâların eski zamanlardan bu yana meşgul oldukları, anmaya değer, şüphe ve inkâr götürmez bir somut hakikatler bütünü tespit etmeyi aslâ başaramadıkları konular varsa; ancak birincilere başarıyla uygulanan araştırma yöntemlerini genelleştirerek ikincilere de uygulamak suretiyle bilimin yüzündeki bu lekeyi çıkarmayı ümit edebiliriz.[41]

Mill'e göre, 'insan doğası' biliminde kesinlik bulunmayışı, insan düşüncesini ve davranışlarını yönlendiren nedensel yasaların belirlenemeyeceğinden değil, bu yasaların muhtelif şartlar altında bireyi nasıl etkileyeceğini önceden kestirmenin güçlüğünden kaynaklanır. Daha doğrusu, ampirik tarihten insan doğasını etkileyen yasaları çıkarmak mümkünse de, bu unsurların çeşitliliği ve çokluğu ve gelecekte oluşacak unsurları kestirmenin zorluğundan dolayı, insan bilimleri kesin sonuçlar değil, tahminî sonuçlar verir. Mill bunu şöyle ifade eder:

[39] John Stuart Mill, *A System of Logic, rationative and inductive*, Londra: Longmans, Green, Reader & Dyer, 1872[8].

[40] John Stuart Mill, *System der deduktiven und induktiven Logik*, Almanca'ya çev. Schiel (1863[2]), VI. bölüm, "Von der Logik der Geisteswissenschaften oder moralishen Wissenschaften" (Manevi veya Ahlakî Bilimler Mantığı Üzerine)" başlığı ile çevrilmiştir.

[41] John Stuart Mill, *The Logic of the Moral Sciences*, Giriş ile birlikte, nşr. A. J. Ayer Salle, Ill.: Open Court,1990, s. 20; Dilthey'ın aynı paragrafı yorumu için bkz. W. Dilthey, *Introduction to the Human Sciences*, çev. Ramon J. Betansoz, Detroit: Wayne University Press, 1988, s. 141.

> O hâlde, somut olguları tahmin etmenin zemini olarak hizmet edecek biçimde yeterince ayrıntılara inebilen genel önermelerin çoğunlukla yaklaşık olarak doğru olması, 'insan doğası' bilimi için aşağılayıcı bir şey değildir. Fakat araştırmaya gerçek bilimsel niteliğini kazandırmak için bu yaklaşık genellemeleri –ki kendi içlerinde en alt düzeydeki ampirik yasalara eşdeğerdir– dayandıkları tabiat yasalarından tümdengelimle çıkarsamak gerekir. Böylelikle de olguların dayandığı nedenlerin niteliklerine indirgenmiş olsunlar.[42]

Mill'e göre, doğal olgular evrensel yasalara tâbidir ve insan zihninin işleyişi bu yasaların dışında değildir. Psikolojik yasalar, zor da olsa keşfedilebilir. Manevi veya ahlaki dünyaya ait bilgilerimizin ilerleme göstermeyişi, bunların yasalara bağlı olmadığından değil, bağlı oldukları yasaların somut durumların çok uzağında bulunuyor olmasındadır. Manevi bir olguyu etkileyen tekil nedenlerin çokluğu yanında, bu nedenlerin bir araya gelerek doğurdukları tekil olguların çokluğu da bu yasaları tespit etmeyi güçleştirmektedir. Tarihsel yöntem veya tekil olgulardan hareketle ilerleyen tümevarım metodu yeterli değildir. İnsan doğasını araştıran bilim de, doğa bilimleri gibi tümdengelim yöntemini kullanmalıdır; ancak, geometri modeline göre oluşturulan hipotezden değil, daha karmaşık fiziksel bilimler modeline göre hipotezler oluşturulmalıdır. Çünkü, insan doğasını etkileyen faktörler, aynı türden değildir. Ayrılık, benzerlik, paralel değişme, farklılık gibi varsayımların hepsini birden kullanarak, insan doğasının ilkelerinden manevi yasaları çıkarabiliriz. Acaba öyle mi? Mill'in öngördüğü, insan eylemlerinin yasalarını keşfetme ve uygulama hedefine yaklaşacak bir yöntem olabilir mi? Hangi hakla bu tür yasaların varlığını önceden iddia edebiliriz. Bu anlamda, insan zihninin hiçbir bilimin konusu olamadığını söylemek daha doğru değil midir?

Doğa bilimlerinin konuları arasına insanın da dahil edilmesine karşı öne sürülebilecek en meşru itiraz, insanın özgür irade sahibi bir varlık olmasıdır. Doğa bilimleri, duyu algılarıyla kavranan olgularla ilgilenir; insan bilimleri ise iç tecrübeyle kavranan şeylerle ilgilenir. Zaten, bu nedenle, Dilthey'a göre, mesela, Goethe'nin eserlerini ortaya çıkaran hislerin mahiyetini, şiirsel yaratıcılığı ve tefekkürü, fiziksel olarak açıklayamayız.[43] "Sonuçta, temel sorun, zihinsel süreç ilişkileriyle tekbiçimli maddi ilişkilerin birbirine kesinlikle denk olmadığını ispatlamak ve bu yolla zihinsel süreçlerin,

[42] Mill, *Logic of the Moral Sciences*, s. 34.
[43] Dilthey, *GS*, I. 9.

maddenin bir niteliği veya bir veçhesine indirgenmesini önlemektir."[44] Dolayısıyla Dilthey, bilincin bütünlüğü ve irade özgürlüğüne dayanarak, zihinsel olguların fiziksel nedenlere indirgenemeyeceği şeklindeki alışılmış savunmayı öne sürer. Fiziksel dünyanın insan üzerindeki etkisini inkâr etmemekle birlikte, birini diğerine indirgemek yerine, insan hayatının 'psiko-fiziksel birlik' içinde geçtiğini kabul etmek gerektiğini düşünür. Bu iki farklı unsuru uzlaştırmak için izlenen yöntemleri şöyle sıralayabiliriz: a) İç tecrübeden yola çıkarak, doğanın kendisi bilinç hâllerine uyar, denilebilir. Bu, Alman 'transandantal idealistler'inin yaklaşımıdır. b) Zaman ve mekânla belirlenmiş hâliyle doğal dünyadan yola çıkarak, insan bedeni ve sinir sistemi doğa tarafından çeşitli biçimlerde etkilenir ve dolayısıyla da, bilinç, doğa şartlarına uyar, denilebilir; bu da pozitivist yaklaşımdır. Dilthey, her iki yaklaşıma da karşı çıkar. Dilthey, hem pozitivizmi en son metafizik sistem hâline getirmekle bir çıkmaza giren Comte'un sosyoloji adı altında ortaya attığı 'sözde insan bilimi'ne, hem de Mill'in deneyciliğe dayalı manevi bilim mantığına karşı çıkar. Dilthey'a göre, "Manevi bilimler, doğa hakkındaki bilgilerimizin düzene konulmasına benzer bir yolla mantıksal bir inşâyla bütünlük kazanamaz; onların yapısının farklı gelişmiş olduğu kabul edilmeli ve bu yüzden de tarihsel olarak tekamül etmiş oldukları dikkate alınmalıdır".[45]

Dilthey'a göre Mill, insan bilimleri ile tabiat bilimlerinin açıklama yöntemlerini ayırdığı ve Comte gibi doğa bilimsel yöntemi metafiziğe dönüştürmediği hâlde, yine de, insan bilimlerinin yöntemini tümevarım ve tümdengelime indirgeyerek, onları, doğa bilimlerine bağımlı kılar.[46]

Deneysel yöntemin insan bilimlerine uygulanmasının bir şekli de tarihsel yöntemdir: Tarihten mümkün olduğu kadar veri toplamak ve bu verilerden tümevarım yoluyla tarihte işleyen genel nedensel yasalara ulaşmak suretiyle, gelecekteki olayları tahmin etmek istenir. Tarihsel yöntemin geliştirilmesi amacıyla benimsenen bu geniş çerçeveyi kavrayabilmek, yani tarihsel olguları etkileyen unsurların çokluğunu ve çeşitliliğini açıklayabilmek için, pek çok bilimsel disiplin birleştirilmiştir. Mesela, Vico, hukuk ile filolojiyi tarih bilimine dahil etmiş; Herder, doğal tarih ile beşerî tarihi bir-

[44] Dilthey, *GS*, I. 12.
[45] Dilthey, *GS*, I. 24.
[46] Dilthey, *Introduction to Human Sciences*, s. 141.

likte kullanmak istemiş; Turgot, ekonomi siyasetini, doğa bilimleri ve tarihi birleştirerek, modern tarih biliminin yöntemlerinin gelişimine katkıda bulunmuşlardır.[47] Dilthey'a göre, tarih felsefesi sayılan bu yaklaşımlar, farklı nazariyeleri kapsadıkları hâlde, bunlardan, semeresi olan hiçbir hakikat ortaya çıkmadığı gibi, metafizik bir bulanıklıktan başka bir sonuç alınamamıştır.[48]

İnsan bilimlerini, doğa bilimleri modeline göre, hatta onlardan daha güvenilir bir kesinlik taşıyacak şekilde geliştirme tasarılarını Vico'nun ortaya attığı 'yeni bilim' anlayışı çerçevesinde biraz daha açıklamakta yarar vardır. Doğa bilimlerinin bütün evren hakkında bilgi toplama ve bu bilgi sayesinde de insanın evrene hâkim olma çabası olarak görülmesine karşı, yeni bilim hareketi şu iddiayı öne sürer: Doğayı biz meydana getirmediğimize veya yaratmadığımıza göre, doğal evren'in bütününe dair bilgiye biz değil, ancak Tanrı sahip olabilir. Bu durum, doğa bilimlerinin değerini düşürmez, aksine onların sınırlılığını gösterir. Tabiatı ne kadar tanırsak tanıyalım, bütüne dair bilgiye ulaşamayacağımızı kabul etmek gerekir. Hâlbuki, insanın bilgisinin sınırlı olmadığı ve bütünü kuşatacak şekilde sınırsız olabileceği bir alan vardır ki, bu, doğal evren alanı değil, tarih sahasıdır. Çünkü tarih, insanın kendi ürünüdür ve insanın kendi yarattığı alanla ilgili bilgisi bütünü kuşatabilir. İşte Vico'nun *Scienza nouva*'sı, bu bütünün bilimi olarak tarih bilimini müjdelemektedir:

"Fakat, oldukça uzakta kalmış eski çağları kaplayan koyu karanlık gecede kuşkuya yer bırakmayacak ezelî ve sönmeyen bir hakikat ışığı parlamaktadır: Medenî (*civil*) dünya tamamen insan tarafından yapılmıştır ve bu yüzden de, bu dünyanın ilkelerini bizim insani ruhumuzun tezahürlerinde bulabiliriz. Bunun üzerinde düşünen herkes, filozoflar, bütün güçlerini –yaratıcısı olduğu için yalnızca Tanrı'nın kendisinin bildiği– tabiat dünyasını araştırmaya adamış; yine –kendisi yaptığı için insan tarafından bilinebilecek– milletler dünyasını veya medenî dünyayı araştırmayı ihmal etmiş" olmalarına şaşırmaktan kendisini alamaz Vico.[49] Bilim; hakikati, evrensel ve değişmez ilkeleri araştırırsa felsefe olur; tekil olgula-

[47] Dilthey, *Introduction to Human Sciences*, s. 143.

[48] Dilthey, *Introduction to Human Sciences*, s. 144.

[49] Giambattista Vico, *The New Science*, çev. T. G. Bergin ve M.H. Fisch, Ithaca: Cornell University Press, 1994, s. 96; ayrıca bu paragrafın çevirisi ve Vico'nun tarih anlayışı için bkz. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Bornova, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984, s. 177-189.

rı, âdetleri, kurumları ve kanunları araştırırsa, dilbilim, filoloji olur. Gramer, tarih, eleştiri, dilbilim, hukuk, ahlak, ekonomi vb. filolojiye dahildir. Bilimin ikinci bir anlamı daha vardır ki, o da nedenleri bilmektir. Bu nedenleri, insan ancak kendisinin yaptığı şeylerde tam olarak bilebilir. İnsan eylemlerinin ereklerini, ancak sezgiyle bilebiliriz; ki bu erekler, en iyi, bir bilim olan hukuk usûlüyle kavranabilir. Yeni bilimin ikinci yöntemi, anlamadır. Doğal ilahiyat olarak felsefede, ilahi hikmet, evrenin hareketinde ve düzeninde aranmıştır. İlahi hikmet veya gaye anlamındaki Latince *divine providence* ibaresindeki birinci kelime "ilham, sezgi ve anlamak" mânâsına da gelir. Buradan hareketle, Vico, bu yeni yöntemi, "insandan gizli olanı –geleceği– veya kendi içinde gizli olanı –kendi bilincini– sezmek, yani anlamak" olarak tanımlıyor.[50] İşte buna dayanarak, insan eylemlerinin gayesini "(hikmetini sezmek) hukuk usûlünün konularının ilk ve birinci kısmını oluşturur".[51] Doğa bilimlerinde nedenlerin bilgisi, doğa felsefesinin; insan bilimlerinde ise, tekil olguların gayelerinin ve hikmetlerinin bilgisi, hukuk felsefesinin konusudur. Tecrübî tarihte insan dünyasındaki tekil olguları, kurumları dilbilim araçlarıyla tespit edecek ve hukuk yönteminin araçlarıyla da bunların nedenlerini (niyet, maksat ve icaplarını) anlayacak olan bu yeni bilim (filoloji), tarih felsefesinden, yani şimdiye kadar yapıldığı üzere doğa tarihini araştıran felsefeden yararlanacaktır. Böylece, Vico'ya göre, "filozofların, filologların ehliyetine başvurarak kendi akıl yürütmelerine kesinlik (olgusallık) kazandırmayı kısmen başaramadıkları; aynı şekilde, diğerlerinin (filologların ve insan bilimleriyle uğraşanların) de filozofların akıl yürütmelerine başvurarak, kendi otoritelerini hakikatin teminatı altına almada kısmen başarısız oldukları" gösterilebilir. Bunu başarmış "olsalardı, bu bilimin kuruluşuna" Vico'dan evvel "öncülük etmiş olurlardı".[52] İnsan bilimlerinin yöntemini tespit etme arayışının ortaya çıkardığı sorunların başında, tarihsel bilginin sınırlı olması gelir.

Dilthey'a kadar bu sorunun çözümü, ya Hegel'i izleyen tarih felsefecileri gibi 'ruh'ta –örneğin Schleiermacher 'akıl veya zihin'de– ya Fransız sosyolojisinde olduğu gibi 'pozitif olgular'da ya da İngiliz deneyselcileri gibi doğa bilimsel yasalarda aranmıştır.

[50] Vico, *The New Science*, [348], s. 102.
[51] Vico, *The New Science*, [348], s. 102.
[52] Vico, *The New Science*, [140], s. 63.

Comte hakkında, Dilthey: "Kaba tabiatçı metafizik –onun sosyolojisinin gerçek temeli budur,"[53] diyor. "İnsan bilimlerini epistemoloji aracılığıyla ispatlamak, bunların bağımsızca oluştuğunu gerekçeli olarak göstermek, desteklemek ve bunların ilkelerini ve yöntemlerini doğa bilimlerine dayandırmayı kesinlikle geçersiz kılmak için, Mill'in ...yönteminin tehditlerini karşılamamız lazımdır."[54] Bu tehdidi ortadan kaldırmak için Dilthey, antropolojiden sosyolojiye, psikolojiden ekonomiye, tarihten sanata kadar her şey hakkında bilgi toplamaya çalışır. Kendi projesini, yani tarihsel olan konulardaki bilgimizin sınırlarını tespit etme ve insan bilimleri için bu sınırlar içinde bir özel yöntem geliştirme tasarısını bu çerçevede ortaya koyar.

Şimdi, insan bilimlerinde hem tecrübe hem tümevarım yöntemine başvurmayı kabul eder ve buna karşın da beşerî bilimlerin yönteminin farklı olacağını savunursak, işe nelerden başlamalıyız? Madem ki insan bilimlerinde nesne, doğa bilimlerinde olduğu gibi bize yabancı, bizden bağımsız bir nesne olarak verilmemektedir ve insan bilimlerinin konusu yine insandır; o hâlde, tecrübe kavramını insanın kendi-tecrübesini de içine alacak şekilde geniş düşünmek gerekir. Tecrübenin sınırını, sadece duyumlar ve algılarla değil, insanın bilişsel hayatının bütün yönlerini içine alacak şekilde belirlemek gerekir. Dilthey, bu yeni tecrübe kavramını ifade edecek ayrı bir kelime bulur: İç-yaşantı tecrübesi (*Erlebnis*) ve dış duyu tecrübesi (*Erfahrung*).[55] Biz burada, birincisine iç-tecrübe; ikincisine, duyu tecrübesi diyeceğiz. Demek ki, insan bilimleri, yaşanan iç-tecrübeye dayanır ve daima bu tecrübeye atıfta bulunur; doğa bilimleri ise, doğa yasalarına, aritmetiksel veya geometrik kurgulama veyahut duyu verilerinden soyutlama yoluyla ulaşır. Dilthey'a göre, beşerî bilimlerin konusu, zihne doğrudan ve 'özgünlüğü' (*originaliter*) içinde bir tür ilişkiler ve anlamlar bağlantısı olarak verilen deneysel gerçekliktir. Hayatın içeriden tecrübesi veya yaşama tecrübesinin oluşturduğu dünya, insan bilimlerinin konusudur.[56]

Dilthey'ın birinci tespiti, tecrübe kavramını insan bilimlerinde değişik ve farklı bir şekilde anlamak gerektiğidir. İkinci sorun, insan bilimlerinde tümevarımın nasıl uygulanacağıdır. Tümevarımı, doğa bilimlerinde olduğu gibi, tekil olguların gözlemlenmesi yo-

[53] Dilthey, *GS*, I. 107.
[54] Dilthey, *GS*, I. 109.
[55] Dilthey, *GS*, V. 143-144.
[56] Dilthey, *GS*, V. 144.

luyla olgular arasındaki nedensellik bağlantılarına göre genel sonuçlara ulaşmak olarak anlayamayız. Çünkü, insanının yaptıklarını bilmekle, hem bilinen nesne hem de bilen özne aynı zamanda değişmiş oluyor. İnsanı anlamada tümevarım sürekli bir genişlemeye uğrar. Tümevarım, genel olanı ortaya çıkararak bizi kesinliğe ulaştırmaz. Dilthey, bu hususlar üzerinde dururken kendi dönemindeki bilimsel yöntem hakkındaki tartışmalardan önemli ölçüde etkilenir ve her yazısında, bu konudaki tavrını değiştirmek zorunda kalır. Kendi zamanına kadar bilimsel yöntem tartışmalarında Almanya'da hâkim olan yaklaşım Yeni-Kantçılık'tır. Bu akım, romantiklerin izlediği Hegel'i gölgede bırakır. Yeni-Kantçıların cevabını aradıkları sorunun kaynağı şöyle ifade edilebilir: Aristoteles'dan beri bilimin konusu geneldir; mantıksal kavramlar geneldir; tekil şeylerden hüküm çıkarılamaz. Dolayısıyla, bilginin ve bilimin konusu genel olanlardır. İşte, insan bilimlerinin kendisine özgü bir yöntemi olup olamayacağıyla ilgili sıkıntı buradan doğar. İnsan bilimlerinin üzerinde durduğu olgular, tekil olduğu için, "tekilin bilimi olabilir mi?" sorusu, yöntem sorusundan daha önce cevaplanmalıdır. Tarihsel bir olgu, örneğin, İstanbul'un fethi bir kere olmuştur. Bir kez daha olsaydı ve onu da gözlemiş olsaydık ve tümevarım yoluyla bu iki olgudan genel bir yasa çıkarsaydık, durum farklı olurdu. Ancak, tekilin bilimi olamayacağına göre, araştırmacı konusu tekil ve kendine özgü olgulardan ibaret olan insan bilimleri için nasıl bir yöntem kullanılabilir? Yeni-Kantçıların cevabı şudur: Tekil olguları değil; tarihsel ve insani olguları, genel değerler ve değer tipleri altında bilimin konusu yapabiliriz.

O takdirde, söz konusu 'değerler'in veya 'değer tipleri'nin bilgi açısından anlamı nedir? Bu değerler, olgulardan çıkarılmış olmadığına göre, hangi tür olguların hangi tür değerler ışığında bilinebileceği önceden tasarlanmış ve kurgulanmış olacaktır. Bu da şu sonuca götürüyor: Doğa bilimlerinde genelin bilgisine varılabilir; fakat insan bilimlerinde genelin bilgisine ulaşmak imkânsız –çünkü olgular tekil ve kendisine özgüdür– olduğundan, insan bilimleri tam bir bilimsellik konumu kazanamaz. İnsan bilimlerinin konularına, ancak değerler ışığında bakılabilir. Değerler de önceden varsayıldığı için, araştırmacı bunları kendi öznelliğine göre tasarlayacak ve insan bilimleri aslâ öznellikten kurtulamayacaktır. Bu yüzden, Heidelberg veya Baden Yeni-Kantçı Okula mensup olan yazarlar, bu değerlerin Kant felsefesindeki anlamda 'aşkın' olduğunu savundular.

Baden Yeni-Kantçı Okulu, manevi bilimler yerine 'kültür bilimleri' deyimini tercih etti. Eleştirel olamayan bir deneyim kavramının etkisi altında ruh (*Geist*), gittikçe, deneysel benlik veya nefs (*Seele*) ile; hatta beynin deneysel işlevleriyle karıştırılmaya başlandı. Dolayısıyla, aşkın eleştirel felsefe, yalnızca doğa bilimlerine özgü bilmeyle sınırlanmaz; aynı zamanda, bütün insanlığın kültürel dünyası da eleştirel felsefenin konusudur. Bu kültürel muhteva, sadece aşkın değerlerde bulunabilir, deneyimde değil. Bu nedenle de temel kültür bilimi, mutlak bir değerler felsefesi veya aksiyolojidir (*Normwissenschaft*); psikoloji, antropoloji veya herhangi bir deneyimsel bilim değildir. Kant'ın olgu nesnesi (*quid facti*) ve yargı nesnesi (*quid juris*) ayırımına dayanarak, deneysel olanla aşkın olanın karıştırılmasına Yeni-Kantçılar karşı çıktılar. 'Bilincin kendisi' veya 'bilen özne' hakkındaki 'aşkın bir bilim' ile 'bilinen şey olarak ben' hakkındaki deneysel bir bilim birbirine karıştırılmamalıdır. Yeni-Kantçı insan bilimleri anlayışı, bu yüzden, "tek bir deneyim dünyasına" değil, "gerçek-dışı" (*irreal*) olduğu itiraf edilen "aşkın değerler alanına" dayandırılır.

Tabiat bilimleri ile insan bilimleri arasındaki kesin ayrılık, konu veya nesne farklılığından değil, biçimsel yöntem farkından kaynaklanır. Bu bilim dallarının içerikleri değil; biçimleri, onların bilimsel bilgi olma konumlarını belirleyen öğedir. Örneğin, Windelband, "her bilimin nesnesini, başlangıçta kendi kavramları aracılığıyla belirlediği"[57] üzerinde ısrarla durur. Her türlü bilgiyi, nesne ile özne arasında doğrudan bir iletişim sayan bütün görüşlere karşı çıkar. Ona göre, bilgi aslâ gerçekliğin tam bir kopyasını sunamaz; aksine bilgi, *apriori* biçimler temeline dayanarak seçilmiş bir inşâdır. Eylem gibi bilgi de, gerçekliği dönüştürür, onun kopyasını çıkarmaz.

Doğa ve insan bilimleri arasındaki biçimsel yöntem farklılıklarını açıklamak için Windelband, Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ndeki, aklın 'genelleştirme' ve 'tekilleştirme' ilgileri arasında yapılan ayırıma başvurur.[58] Yeni-Kantçılık, bu iki ilgiyi, mantıksal sonuçlarına götürerek, iki ayrı bağımsız bilim yöntemini nitelemek için kullanmıştır.

[57] Windelband, "Die Philosophie des 19. Jahrhunderts", *Die Kultur der Gegenwart* (Leipzig, Berlin, 1923), s. 585.

[58] Immanuel Kant, *The Critique of Judgement*, çev. J. G. Meredith, Oxford: Oxford University Press, 1980, s. 20-25.

Doğa bilimleri, genelleme yöntemiyle yola çıkarak genel yasalara ulaşır; o yüzden bunlar 'yasacı'dır (*nomothetic*) ve doğa bilimlerinin sonuçları zorunlu yargılar (*apodictic*) olarak ortaya konur. Kültürel bilimler ise, Windelband'a göre, tekili betimleyicidir (*idiographic*) ve amacı yasalara ulaşmak olamayan kültür bilimleri, sonuçlarını yalın yargılarla (*assertoric*) ifade eder.[59] Hegel'in nesnel ruhun açılım alanı saydığı tarih anlayışı, Windelband'da da yankı bulur:

> Ancak ve ancak tarihsel ve akli değerlerin tedricî gerçekleşmesi olarak; içinde, manevi hayatın (*geistiges leben*) evrensel değerlerinin beşerî ilgi ve tutkulardan sıyrılarak gerçeklik ve bilinebilirlik kazandığı kültürel süreç olarak görürsek, tarihsel araştırma, genel geçerliliği olan bilimsel bir bilgi niteliğini kazanır.[60]

Heinrich Rickert, Yeni-Kantçılığın bu tutumunu mantıksal sonuçlarına götürerek, akıl ile tecrübe, olgu ile değer ve bilginin içeriği ile biçimi arasında ayırımlar yapmayı denedi. "Biz bilimi, onun nesnesiyle ilgili kavramla oluşturmuyoruz; tam aksine nesneyi, onunla ilgilenen bilimin kavramına göre tespit ediyoruz," diyen Rickert, bilimin içerikle değil, yöntemle ilgili olduğunu savundu.[61] Gerçeklik, bilgiyle yeniden üretilmez; doğa bilimleri, gerçekliği 'gerçekte olduğu gibi' kavramakta kültürel bilimlerden daha başarılı değildir. Doğa bilimsel realizm, yerini, her iki bilim dalının da, kendi kavram oluşturma kurallarının sınırları içinde geçerli olabilecek bir eleştirel anlayışa bırakmalıdır. Rickert'e göre, doğa bilimlerini, "nesnelerin bilimi" ve kültürel bilimleri de, "öznelerin bilimi" olarak tanımlamak, mantıksal olarak verimsiz ve boş bir tanımlamadır. Kendi kendisini-algılama, kavramsal bir çelişki olduğu için, "öznelerin bilimi" anlamsızdır. Algılayan öznenin algılanan nesneden farklı olması, algının tanımının merkezinde yatar. Böyle olduğu için, psikoloji, kavram yapısı ve yöntem bakımından deneysel yasaların bilimidir, bir doğa bilimidir ve kültür bilimlerinin değerleriyle alâkası yoktur.

Kantçı felsefenin eleştirileri sonucu kaba deneycilik ve materyalizm daha incelmiş ve gizliden gizliye, yeniden bir tür doğacılığa dönüşmüştü. Bu da kendisini, Rickert'e göre, psikolojizm şek-

[59] Windelband hakkında ve bu kavramların çevirisi için bkz. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 112 vd.

[60] Windelband, *Präludien*, (Tübingen, 1924[9]), II. 21.

[61] Heinrich Rickert, *Die Grenzen der Naturwissenschaftlicheen Begriffsbildung* (Tubingen, 1902), s. 228'den naklen, Michael Ermarth, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), s. 189.

linde gösterir. Psikolojizm, kısaca, insanın düşünce ve eylemlerini yönlendiren yasaların, insanın zihinsel veya ruhsal yapısında bulunduğunu ileri süren anlayıştır. 'Ruhsal' ve kültürel konularda psikolojiye yetki tanınırsa, tanımı gereği –bir tabiat bilimi olan– psikolojinin bilgi ve yargıların gerçeklik ölçütünü temin edemeyeceği için, göreceliğe ve kuşkuculuğa yol açması kaçınılmazdır. Doğal sürecin 'zorunluluğu' ile değerlerin 'zorunluluğu' arasında hiçbir ortaklık yoktur. Eğer kültür bilimci veya tarihçi, 'psikoloji'yi kullanıyorsa, bu, düzensiz ve kabul edilen yöntemin dışında kullanıldığı şeklinde ele alınmalıdır.

> Tarihçi, sadece, belirli bir kişinin bireysel ruh hâlini tespit etmeye yarayacak bilgiye ihtiyacı olması anlamında bir 'psikolog'dur; bu bilgiyi ruhsal hayatla ilgili genel bir kurama dönüştürme hakkına sahip değildir. Aslında, genel bir kuram, tam da, bu tür bir bilgiden edineceği şeyleri ortadan kaldırır.[62]

Dilthey, Yeni-Kantçılığın 'olgu-değer' ayırımına dayalı yöntem anlayışını kabullenmek istemez. Bunun yerine, insan tecrübesindeki hangi unsurların tıpkı Kant'ın kategorileri gibi tarihsel hayatın kategorileri olduğunu tespit etmek ister. Bu kategoriler sayesinde insan davranışlarını ve eylemlerini değerlendirmek mümkün olabilir. Dilthey, bu amaçla, insan bilimlerinde geçerli olacak kategorileri tespit etmeye çalışıyor. Zaten Dilthey, çalışmalarını sürekli, "tarihsel aklın eleştirisini yazmak" olarak tanımlar. Bunun anlamı şudur: Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'ni yazmak suretiyle, doğa bilimlerinin yöntemini felsefi olarak meşrulaştırmış; aynı zamanda da, doğa bilimlerinin sınırlarını çizmiş oldu. Dolayısıyla, doğa bilimleri, sözgelişi, Tanrı hakkında konuşursa, Kant'ın eleştirel felsefesinden sonra bu saçma görülür. Çünkü saf aklın sınırları içinde bu tür metafizik konular bilinemez. Dilthey da, Kant'ın yaptığını tarihsel bilimler için yaparak, insan bilimlerinde meşru bilginin sınırlarını çizmek ister.

Dilthey, tarihsel aklın sınırlarını göstererek, insan bilimlerinde bilginin imkânını belirlemeyi kendisine amaç olarak seçer. Kant'ta, fenomenler dünyasıyla ilgili anlamanın kategorileri vardır. Doğanın bilgisi, nesnelerin deneyimlerini düzene koyan düşüncenin veya daha doğrusu, anlamanın kategorileri sayesinde elde edilir. Tıpkı saf aklın kategorileri gibi, Dilthey da tarihsel aklın şu kategorilerini geçerli sayar:

[62] Rickert, *Die Grenzen der Naturwissenschaftlicheen Begriffsbildung*, s. 489-90.

1) Parça-bütün kategorisi; 2) araç-amaç kategorisi; 3) güç ve kuvvet kategorisi; 4) iç ve dış kategorisi; 5) değer kategorisi.

Mesela, (1) bir askerî seferde, sadece yirmi kişinin yaptıkları üzerinde durmanın bir anlamı yoktur. Bir yeri fetih için giden bir ordu içinde yirmi kişinin eylemlerinin bütün açısından anlamı yoktur. Bu parçanın –ordunun bir bölümünün– ilerleyişi, ancak bütün bir seferle ilgili hazırlıklar içinde anlaşılabilir. Yoksa sefer, sıradan bir yürüyüştür. (2) Eğer amaçları bilirsek, –mesela, ordu arkasında birçok malzeme taşımışsa; bunların hangi amaç için kullanılacağını düşünürseniz– ancak bütün içinde parçaların anlamı ortaya çıkar. (3) Amacı tespit ettiğimizi düşünelim. Fakat, II. Mehmed'de bu amaçları gerçekleştirebilecek gücün olup olmadığını kabul etmek gerekir ki, onun bütün rolü anlaşılabilsin. (4) Ona atfedebileceğimiz niyet ve belirlenen amacı birlikte düşünmek lazımdır. Niyeti dışa vuran şeyler, II. Mehmed'in yazdığı fermanlar ve verdiği emirler; bunların hepsinin gerisinde, onun içdünyası ve düşüncesi vardır. Ayrıca, sefer için gerekli hazırlıkları yapan demircinin yaptığı kılıçlar, döktürülen toplar da dış-öğeler olarak birlikte değerlendirilmelidir. (5) Bu olayların tamamı bir bütün olarak ne gibi bir değer ifade eder. Söz konusu fetih, bir çağ açtı, kapattı vb. gibi değerler yüklenerek açıklanmaktadır. Yoksa, olaylar sıradan bir sefer olarak da düşünülebilirdi.

Dilthey, tarihsel bilginin imkânı ve sınırlarını araştırırken din, felsefe, sanat, hukuk ve ekonomi bilimlerinin yöntem sorununu çözmek istemektedir.[63] Dolayısıyla, insan bilimlerini sadece toplum bilimleri veya kültür bilimleri olarak düşünmek doğru değildir. Demek ki, bütün insan bilimlerinde tarihsel aklın kategorileri kullanılmaktadır. Ancak, bu bilimlerin hepsinin ortak özelliği gereği, araştırmaya nesnenin sadece içinde bulunduğu şu ândan başlayamayız. İnsan bilimlerinde nesnenin belli bir tarihi vardır ve bütün sorun burada yatar. Çünkü doğa bilimlerinde yöntem belirlerken, zaten birbirinden farklı, yabancı iki nesne arasında bir bağ kurmaya çalışıyoruz.

Hâlbuki insan bilimlerinde böyle bir bağlantı, herhangi bir sıfır noktasından hareketle kurulamaz. Zaman veya mekân içinde bir başlangıç noktası seçilemezse, insan bilimlerinin temeli nasıl kurulacaktır? Dilthey, karmaşık bir olgu olan hayatı, geçmişi, şu ânı ve geleceği birlikte tecrübe edebilme süreci olarak tanımlar.

[63] Dilthey, *Introduction to the Human Sciences*, s. 72.

Tecrübenin en önemli özelliği, yaşanan bir zamansallık olmasıdır. Çünkü biz, şunun farkındayız: Mesela, bir sokağa baktığımızda evler gittikçe küçülen bir sıra hâlinde görünür; aynı şekilde, insanın yaşama tecrübesinde de geçmişe doğru gittikçe olayların hatırlanabilirliği ve önemi azalır. Zihnimizde, yaşama tecrübesinin yekûnu böyle bir açıklık ve önem sırası içindedir. Yani yaşama tecrübesi zaten bu zamansallık içinde önem kazanır. Şimdiki zamandaki herhangi bir tecrübede, hatıramızda silinmeye yüz tutan 'geçmiş' bir olay, 'gelecekteki' bir beklentimize göre 'şu ânda' yeniden değer kazanarak zihinde canlanabilir. Tecrübenin zamansallığı, geçmiş yaşantılara ve gelecek tasarılarına, onlar üzerine bir çeşit "odaklanma veya mercek tutma"yla yeniden değerlendirme imkânı verir. İnsanın zaman tecrübesi üç boyutludur.

Bu açıdan baktığımızda, geçmiş, şimdi ve gelecek olarak ayırdığımızda, doğa bilimlerinde geçerli olan zaman kavramıdır ve yaşama tecrübesinin zamansallığını tam olarak ifade etmez. Tabiattaki olayların değişimini ifade eden döngüsel zaman anlayışı, tabiat tarihini araştırmakta geçerli olabilir. Ancak, beşerî tecrübenin zamansallık boyutu, nesnelerin zaman içinde bulunuşundan farklıdır. Beşerî tecrübenin zamansallığı, en iyi, otobiyografi örneği üzerinde anlaşılabilir.

Dilthey, biyografi yazıcılığını insan bilimlerinde bir model olarak kullanmayı denemiştir. Farz edelim ki, bir kimse orta yaşlarda kendi biyografisini yazamaya teşebbüs etse, yaşadığa âna kadarki tecrübelerini buna dahil edebilir. Örneğin, Cahit Sıtkı'nın 'otuz beş yaş'ı 'yolun yarısı' saydığı âna kadar. Yazdıklarının önemi yazılan ândan bakıldığında farklıdır; daha sonra ise yazılanların bir kısmı önemsiz hâle de gelebilir. Şairin ölümüyle daha önce 'yolun yarısı' görünen yaş, 'yolun sonu' hâline geldiği için dramatik bir önem ve anlam kazanmış oldu. İşte daha önce önemsiz gibi gözüken bazı hususlar, yeni bir önem kazanabilir; önemli görünen bir şey de, sonradan önemsiz hâle gelebilir. Aynı otobiyografi, olgun ve ileri bir yaşta yazılacak olsaydı, yazıda yer verilen pek çok husus belki biyografiye girmeyecekti, belki daha farklı bir anlam kazanacaktı. İşte insan bilimlerindeki tecrübenin özelliği budur. Bütünü, tamamlanmış bir noktadan görmekle, tamamlanmamış bir noktadan görmek arasında önemli bir fark vardır. Ancak, tarihsel tecrübe dediğimiz bu sürecin tamamlanma noktası bilinemez; sadece varsayılabilir. Bu varsayma da, hem bilgimizi hem de bilinenleri değiştirmiş olur.

İnsan bilimlerinin konusu tarihsel ve toplumsal gerçeklikler ise, bunlar üzerinde düşünen, yorum yapan, süreç içinde de kendisi üzerinde düşünen ve bu düşünce üzerinde düşünümde bulunan ve ayrıca bu yaptıkları üzerinde de yorum yapan insandır. Dolayısıyla, algıladığı nesneleri değiştirebilen ve bununla kendisi de değişen insan, beşerî bilimlerin hem öznesi hem de nesnesidir.

İnsan bilimleri, Schleiermacher'de olduğu gibi, yorumlayan/anlayan öznenin anlamaya çalıştığı diğer öznenin yerine kendisini koyarak, insan hayatının dışa vurumlarını (ifadelerini) anlamak değildir. Burada 'ifade' terimini geniş anlamda düşünmek lazım gelir. İfade kavramına basit, sıradan jestler, mimikler, el işaretleri vb. şeyler dahil olduğu gibi; yazılan, yapılan eserler, kurumlar vb.nin hepsi de, 'hayat ifadeleri' kavramına girer. Dolayısıyla, Dilthey'da insan bilimlerinin yönteminin dayanacağı sabit bir nokta bulunur: O da hayattır.

İnsan bilimlerinin konusunu, en geniş boyutlarıyla 'yaşama dünyası' olarak kabul edersek, Dilthey'ın bunu ifade etmek için kullandığı yaşama tecrübesi (*Erlebnis*) kavramı, farklı bir önem kazanır.[64] Demek ki, yaşamanın dışa vuran ifadelerini anlamak insan bilimlerinin konusudur. Hermeneutik ise, bu anlamanın yöntemi, dolayısıyla da bütün insan bilimlerinin yöntemidir.

Yaşama ifadeleri, en genel anlamda, eylemler ve tarihsel olaylar karşısındaki tavırlar şeklinde veya dilsel kavramlar yoluyla hayatın kendisini dışa vurmasıdır. Böylece, dilsel kavramlar, içinde bulunduğumuz durumdan bağımsızlık kazanır; ancak, eylemler için böyle bir bağımsızlık söz konusu değildir. Burada daha karmaşık bir olguyla karşı karşıyayız. Yaşama ifadeleri bir nesneyi gösterdiği gibi, aynı zamanda bir zihinsel muhtevaya da işaret eder; hatta onları bizim için anlaşılır kılar. Yani bu ifadeler, muhteva kadar, onların gerisindeki zihin veya ruh hâlini de anlaşılır kılar.

Bu sebeple, Dilthey, iki türlü anlamadan söz eder. Birincisi, "doğrudan, temel" (*elementer*) anlama; ikincisi de "dolaylı, yüksek" düzeydeki anlamadır. Doğrudan veya temel anlamada, Hegel'in "nesnel ruh" kavramı etkendir. Okuyucu ile bunları yazarken belli bir ortamı paylaştığımız, aktarılan bilgiyi önceleyen, paylaştığımız bilgiden önce var olan ortak bir dünya, üzerinde düşünümde bulunmadığımız yaşama dünyası vardır. Birisi su içer-

[64] Bu konuda bkz. Kamuran Birand, "Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama", *Kamuran Birand Külliyatı, 1-3*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1998, s. 13-78.

ken şaşırmayız; "neden su içiyor?" diye bir soru sormayız. Bunu doğal olarak anlarız. Burada, insanların paylaştığı bir evren vardır. Bu evreni doğrudan, temel düzeyde anlama söz konusudur. Temel anlamada, bütün insanlar genel çerçeve içinde, 'genellikler dünyası' içinde anlaşılır. Bunlara, Max Weber'in "tip" kavramı da dahildir. Bütün sosyal olguları ancak belli 'tip' kavramları içinde anlayabiliriz, diyen Weber'in düşüncesinin gerisinde yatan budur. Weber de bu ortak dünyayı hesaba katmak gerektiğini öne sürer. Aynı kavram Husserl'de "yaşama dünyası" (*Lebens-welt*)[65] olarak karşımıza çıkar. Yaşama dünyası, bütün bilme eylemlerini önceler, ondan daha önce gelir.

Ortak olduğumuz bu dünya herkese açık olmakla 'nesnel dünya', insan tarafından meydana getirilmiş olmakla da 'manevi' veya 'ruhsal evren' olarak nitelenebilir. İşte, insan hayatının kendini nesnelleştirmesinin, dışa vurmasının ürünü olarak paylaştığımız bu ortak dünyayı doğrudan anlarız. Asıl anlama sorunu ve yönteme ihtiyaç duyulan alan, doğrudan anlamanın sekteye uğradığı yerde ortaya çıkar ve burada yüksek anlama gerekli olur. Genel olan nesnel dünyada, yönteme ihtiyaç duyan bir anlama sorunu doğmaz. İnsan bilimlerinde özel ve tekil olanı, doğa bilimlerinde olduğu gibi genelin altında anlamak mümkün değildir. Zaten insana özgü en önemli özellik olan bireysellik göz ardı edilemez. Birey, genelin ve paylaşılan dünyanın bir aracı olarak görüldüğünde, tarihsel süreç ön plana çıkarılmış ve bireysellik yadsınmış oluyor. Bireyi kendi özgünlüğü içinde kavramak için, bireye özgü olanın ne olduğu sorusu cevaplanmalıdır ki, anlama gerçekleşebilsin. İşte o zaman, araştırmacı, bir metnin yazarını, onun zihin dünyasındaki özgün şeyleri neden anlayamadığını sormalıdır. Böyle bir durumda eseri anlayamadığımız zaman, onun yapısına has özellikleri, yazarın bireyselliğine özgü şeyleri ortaya çıkarabilmek için yüksek düzeyde bir anlamaya ve dolayısıyla, yönteme ihtiyaç duyulur. İnsan bilimlerini doğa bilimlerinden ayıran tekil ve özgün olanı anlama yöntemine duyulan ihtiyaçtır.

O hâlde, Schleiermacher'in aksine Dilthey, anlamayı esas kabul ediyor. Ona göre, anlamama, tarihten ve dilden kaynaklanan bir yabancılaşma sonucu değil, her insanın kendine özgü oluşundan ve bireyselliğinden kaynaklanan bir sorun olarak karşımıza çıkar.

[65] Edmund Husserl, *Ideas: General Introduction To Pure Phenomenology*, çev. W. R. Boyce Gibson, Londra: Collier-Macmillan, 1962 (İngilizce çeviriye Husserl'in yazdığı (1932) önsöz), s. 11 ve 33. Kısım.

Temel anlama düzeyinde, bireyleri ortak yönleriyle anlarız. Temel anlamanın sonuçsuz kaldığı zaman ise, farklı ve özel bir yetenek gerekir. Çünkü başka bir insanı kendi bireyselliği, kendi özgünlüğü içinde, onu genelin bir temsilcisi saymadan anlayabilmenin özel bir yetenek gerektirdiğini kabul etmek gerekir. Yüksek anlamayı, kişilerin doğal yeteneğine bırakmak yerine, onu, kuralları öğretilebilir ve öğrenilebilir bir yöntem altında belirlemek gerekir.

İşte insan bilimlerinde anlama sorunu bir yöntem sorunu olarak böyle ortaya çıkıyor. Bu yöntemin belirlenmesi ise, epistemolojik bir çabayı gerektirir. İnsan bilimlerinde anlamanın imkân ve sınırlarını gösterme çabası olarak hermeneutik, felsefi bir kuram olmak zorundadır. Anlamanın imkân ve sınırlarını belirlemenin sistematik ifadesi de, hermeneutik yöntemi veya insan bilimlerinin özel yöntemini oluşturur. Descartes'ın "Biz doğayı daha iyi biliriz," iddiasına karşı bir tepki olarak Vico'nun öne sürdüğü "Doğayı yaratan biz olmadığımıza göre, doğayı bütünüyle bilemeyiz; ancak tarihin yapıcısı insandır. O hâlde, insan, tarihi daha iyi bilir," düşüncesi, Dilthey tarafından da benimsenmiş gözükmektedir.

Bu özel yeteneği geliştirmek için birkaç hususa dikkat etmek gerekir: Birincisi; 'öteki'nin hangi şartlarda neden böyle düşündüğünü anlamanın bir yolu olarak 'empati' veya birlikte hissetmek; ötekine sevgi ve anlayışla yaklaşmak. İkincisi; anlamanın kendi iç yapısına zamansallığın dahil olduğunu dikkate almak. Zamansallıkta önemli olan, geçmişteki bir olayı gelecekle ilgili hedefler çerçevesinde yeniden canlandırabilmektir. Böylece, başka insanların geçmişte yaşadıkları ve ortaya koydukları şeyleri yeniden yaşama imkânı vardır. *Erleben*, yeniden yaşama tecrübesi, tekrar edilerek kazanılan bir tecrübedir. İnsan bilimleri için tarih en genel anlamda deneysel bir alandır. Nasıl ki, doğa bilimleri, doğa tarihini dikkate almak suretiyle kendi yöntemlerini geliştirmişlerse; insan bilimleri de hermeneutiğin veya anlamanın tarihini dikkate alarak kendi yöntemini geliştirmelidir. İnsan bilimlerinin konusu ve yöntemi, insan hayatının yazılı, kayda geçmiş ve sabitleştirilmiş ifadelerinin anlaşılmasıdır ve bunun yöntemi de hermeneutik anlamadır.

Dilthey'ın bununla ilgili çabaları şu sonuca ulaşır: İnsan bilimleri için belli bir yöntem geliştirilebilir. Yöntemin temel aracı anlamadır. Her ne kadar anlama, doğa bilimlerinde olduğu gibi bir kesinliğe bizi ulaştıramazsa da, yöntemin dayandığı bir esas olan hayatın kendine özgü kesinlikleri vardır. Hayatın kesinlikleri, yöntemden kaynaklanan sorunları aşmada bize yardımcı olabilir;

Dilthey'ın seçtiği yöntemi incelediğimizde, bireyin kendi hayatıyla ilgili süreklilik duygusu, bir bakıma, tarihin sürekliliğini anlamanın nedenini teşkil eder. Nasıl ki, bir insan, doğduğu günden ömrünün son ânına kadar birçok değişime uğramasına rağmen, kendi hayatının sürekliliğini temsil eden bir 'ben' duygusuna sahipse ve birey yaşamının sürekliliğini ve anlaşılmasını 'ben'in kendisi sağlarsa; tarihsel dünyanın sürekliliğini sağlamada ve onun anlaşılmasında da, 'hayat'ın kendisi merkezî bir rol oynar.

Burada karşımıza çıkan sorun ise şudur: Acaba bireyin kendi hayatındaki ilişkiler toplamı olarak merkezî olan 'ben' duygusundan hareketle hiçbir insanın tek başına tecrübe edemediği tarihsel sürekliliği anlamak mümkün müdür? Bireysel benin sürekliliğinden tarihin sürekliliğine nasıl geçiş yapılacak? Tarihsel olgular birbiriyle bağlantısız birer yapı olarak anlaşılabilir mi? Kısacası Dilthey'ın "yaşam bağlantıları" dediği belli bir döneme ait ilişkileri, tarihsel süreklilikleri onları temsil eden yapılar içinde anlayabiliriz. Sanat ve dil gibi yapılar arasındaki süreklilik, bireysel süreklilik duygusuyla paralel olarak anlaşılamaz. Dilthey, sürekli göreceliğe düşmekten çekinerek, yaşamanın bağlantılarını bir bütün olarak anlamayabileceğimizi savunur. Ancak, bunların arasındaki süreklilik ilişkisini kurmak, tarih ilerledikçe güçleşir. İlişkilerin tamamını birleştiren unsur nedir? Bu soruya Dilthey, hayatın geçmişteki imkânlarını görmekle ve geleceğin de ne olabileceğini tasarlamakla bütünlüğün anlaşılabileceği şeklinde cevap verir. Dolayısıyla, bütünlük verilmiş bir şey değildir; ancak geçmişte kazandığımız bilgileri insan hayatının birer imkânı olarak görüp, bu imkânlara bağlı olarak ne olabileceği hakkında tahminde bulunabiliriz. İnsan bilimlerinin doğa bilimlerinden ayırıcı bir özelliği de bu bütünlük anlayışının kurulamayışıdır.

Özetle söyleyecek olursak, bireyin kendi hayatıyla ilgili süreklilik tecrübesinden hareketle hiçbir öznenin tecrübe etmediği tarihsel sürekliliği kurmak, insan bilimlerinin temel sorunudur. Dilthey'da tarihsellik kavramı ön plana çıkmakla birlikte, iki sorunu beraberinde getirir. Birincisi; tıpkı Alman tarih okulunda olduğu gibi, tarihsel bütünlüğü kavramak için tekil olguları –doğa bilimlerinde yapıldığı gibi– tecrübenin verileri olarak toplamak ve bir araya getirmek suretiyle, insan hayatıyla ilgili kesinlik arz eden bazı esaslara ve özelliklere ulaşabiliriz. Deneysel olguları ve birçok tarihsel veriyi bir araya toplamak suretiyle, bütün hakkında birtakım kesin sonuçlar çıkarabiliriz. Deneysel yöntemin tarihe de

uygulanmasından doğan güçlükleri, daha önce 'mutlak ruh' kavramıyla gidermeye çalışan Hegel, deneysel tarihin üstüne, mutlak ruhun bütünü kuşatan mutlak bilgisini koymuştu. Dilthey, böyle bir mutlak bilgi idealini savunamayacağına göre, tarihsel bilginin bütünlüğünü deneysel verileri tümevarım yoluyla birleştirmeye çalışır. Dilthey'ın sorunu burada düğümleniyordu. Böyle olunca insan bilimlerinin yöntemi olarak gördüğü anlama, doğa bilimlerinden pek de farklı görünmez.

İşte mantıkçı pozitivizmin bütün bilimleri yeni bir temel üzerine kurma girişimine karşı ve ondan daha farklı bir yöntemle, bilimi yeniden temellendirme arayışlarının sonucu olarak fenomenolojik hareket ve varoluşçuluk ortaya çıkar. Felsefi düşüncenin birtakım tarihsel olaylara mı neden olduğu; yoksa bu olayların sonucu olarak mı felsefi düşüncenin şekillendiği tartışmasının ve ikisi arasındaki ilişkinin belirsizliğini Nietzsche ortaya koymuştu. 19. yüzyıl bu bakımdan tarih yüzyılı olarak anılır; tarih biliminin bütünü kuşatan ve insanın hayatını anlamayı sağlayan bir bilim olarak geliştirilmesine çalışılan bir yüzyıldır.

Tarihin böyle bir bilim olup olamayacağı, bir yandan Hegel'in 'mutlak ruh' kavramının gölgesinde tartışılırken, öte yandan Marx'ın deneysel tarihin gerisinde üretim ilişkilerinin belirleyiciliğiyle tarihsel bütünlüğü kurma çabasına şahit oluruz. Yani kapsayıcı bir kavramla bütün tarihsel olguları çözümleme yöntemi ile tekil tarihsel olguları tipoloji kavramı etrafında anlama yöntemi yarış hâlinde idi. Nietzsche, insanı anlamak için her türlü felsefi sistemin iflas ettiğini ilan ederken, insanın özü hakkında ipucu sayılabilecek şeyleri de birer maske olarak göstermek istemişti. Onun, "Hiçbir ahlaki gerçeklik yoktur; ancak ahlaki yorumlar vardır," şeklindeki ifadesi, tarih ve insanı anlama konusundaki nihilizmi yansıtır. İnsanın iç-dünyasını veya öz-bilincini tahlil etmek suretiyle eylemlerimizin ve ifadelerimizin anlaşılabileceği iddiaları, bireysel idealizm veya doğal psikolojizm arasında gidip gelen bir yol izler.

Schleiermacher ve Dilthey, zaman zaman idealizme, zaman zaman da psikolojizme taviz vererek, insan bilimleri için geçerli bir yöntem geliştirmeyi denediler. Her türlü ifadenin gerisinde bir mânâ ve her mânânın da gerisinde onu yaratan bir zihin olduğunu kabul eden romantik yorumbilim kuramı, bu zihne ulaşılabildiği takdirde 'gerçek' anlamın ortaya çıkacağını öngörür. Bilincin derinliği, Freud psikolojisinin de temelidir. Ancak, Freud'a göre, insanın bilinçli olarak yaptığını sandığı şeylerin, bilinç-dışı bir alt

yapısı vardır; asıl anlamı orada aramak gerekir. Hegel ve Marx, tarihi, eleştirel olarak okunacak bir metin gibi görme arzusunu temsil ederken; Freud'la birlikte psikoloji bilimi, insan benliğini metinleştirmeyi dener. Varoluşçuluk, bir bakıma, hem insan benliğini daha yakından tanıma isteğine hem de doğa kitabı esas alınarak benliği okuma çabalarına bir tepki olarak düşünülebilir. Bu yüzden, 20. yüzyıla girerken, tarihi, doğayı ve insanı, görünüşünün gerisinde yatan bir metin olarak okuma çabalarının olduğu söylenebilir. Dilthey, en son olarak, bu metnin merkezine benlik veya bilinci değil, yaşamanın kendisini koymayı denedi. Bize ilk bakışta anlamlı gelen şeylerin gerisinde bir özne vardır; o öznenin de bağlı olduğu bir genel hayat vardır; hayatın da kendi kesinlikleri vardır. İşte, yaşamanın derinliklerine inebilmek ve hayatın bütünlüğünü anlayabilmek için, tarihsel bir eleştiri yöntemi geliştirmek gerekir. Ancak, Dilthey, hayatın dış yapılarına önem vererek, aynı zamanda psikolojizmi sınırlamaya gitmek ister.

Tam da bu noktada varoluşçuluk ile yaşama-felsefesinin (*Lebensphilosophie*) yolları ayrılır. Bu yüzden, mesela, Jaspers, hayatın dış yapısı olarak oluşan değerlere "anonim mânâlar" adını verir. Varoluşçuluk, bireyin anonim mânâlar içinde kaybolmaya karşı tepkisi olarak düşünülebilir. Varoluşçuluk, bireyin dışında ve onu aşan mânâların, insanın kendisini anlamasına nasıl bir katkısı olabileceğini sorgulamakla işe başlar. Bu da doğa bilimlerine özgü genelleştirici yöntemlerin ve bunların dayandığı özne-nesne ayırımına bağlı epistemolojinin sorgulanmasını gerekli kılar. Fenomenolojik hareket, özne-nesne ayırımına yeniden bakmak gerektiği düşüncesinden yola çıkar; doğa bilimlerinde 'açıklama'nın, insan bilimlerinde ise 'anlama'nın geçerli olduğu iddiasını, bizzat bilginin, yani anlama ve açıklamanın kendisini yeniden sorgulayarak denemek ister. Husserl ve Heidegger'in çıkış noktası, bu sorularda aranabilir. Bu yüzden, daha derine inmeye çalışan bir anlama kuramı olarak, buna fenomenolojik veya varoluşsal hermeneutik denmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FELSEFİ HERMENEUTİK

A. Fenomenoloji ve Hermeneutik

Şimdiye kadar üzerinde durduğumuz anlama ve yorumlama kavramı, epistemolojik çerçevede tanımlanan bilgi kavramının karşıtı olarak ele alınmıştır. Anlama, esas olarak, sadece öznenin zihninde oluşan bir bilişsel edim veya öznenin kullandığı ayrı bir zihinsel meleke değildir. Anlama, beşerî tecrübenin ilişkisel ve karşılıklı oluşuna işaret eden bir kavramdır ve bu mânâda Husserl'in "yönelimsellik"[1] kavramına benzer. Öznenin yöneldiği nesne veya tecrübenin ilişkili olduğu nesneyi dikkate almadan, yalın bir zihinsel edim olarak anlamadan söz edemeyiz. Anlama, özne ve nesne arasındaki bu ilişkinin kendisi olarak düşünülmelidir; ilişki içinde olan öğelerden biri veya ötekine göre tek yanlı olarak anlamadan söz edilemez.

O hâlde, anlama, insanın bütün bilişsel edimlerinin evrensel bir özelliğidir. Anlamanın evrenselliğinin, bazı felsefecilerin yazılarında aklın evrenselliğinin yerini aldığı söylenebilir. Gadamer, 1960'da yayımlanan *Wahrheit und Methode*'de,[2] bu geniş anlama kavramının izlerini hermeneutik tarihi içinde göstermeye çalışır.

[1] Husserl'in çok sık kullandığı *intentionalität* için bkz. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, (Halle, 1906[2]); İngilizce çevirisi, *Logical Investigations* (2 cilt), çev. J. N. Findlay, New York: Humanities Press, 1970, II. 260 vd.

[2] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode, Grundzuge einer Philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: J.B.B. Mohr, 1960[1], Tübingen: J.C.B. Mohr, 1965[2]), s. 370-371; İngilizcesi, *Truth and Method*, çev. Joel Weinsheimer ve Donald G Marshall, New York: Crossroad Publishing Co., 1989[2]. (Bundan sonra kitabın her iki dildeki 2. baskılarına *WM* ve *TM* olarak atıf yapılacaktır.)

O, bu eserinde, hermeneutik anlama kavramını, epistemoloji kuramlarındaki anlama kavramıyla karşılaştırarak, romantik yorumbilim kuramında, özellikle de Dilthey'da ve daha sonra da Husserl ile Heidegger'in yazılarında 'anlama' kavramının daha geniş bir felsefi mânâ kazandığını gösterir. Çağdaş felsefede 'anlama' kavramı, genellikle akıl veya bilincin kendi içinde geçirdiği psikolojik süreçle özdeş görülür; epistemolojik olarak, akıl ile duyular arasında yer alan tasarım gücü veya onun vasıtasıyla öznenin nesne hakkında bilgi edinme aracı olan bir meleke sayılır.

Özne-nesne ayırımına dayanan epistemolojik şemaya göre anlama, öznenin nesne hakkında sahip olduğu zihinsel bir imgedir. Bu yüzden de anlama, bilgi edinme sürecinde nesnenin öznel safhasını (*moment*) temsil eder ve dolayısıyla ona güvenilemez. "Öğrenme psikolojisi açısından bakıldığında, akli düşüncenin mantığı, dış dünyadaki nesneler arası ilişkilerin tekerrür eden birikimine bağlı ise, duyguların [anlamanın] mantığı da, bizim duygusal tepkilerimizle ilgili birikmiş tecrübelerimize dayanır."[3] Dolayısıyla, mantıksal düşünce içinde, bireysel tecrübede karşılığı olmayan bir insan davranışını anlamak mümkün görünmez. Bireyler arasındaki tecrübe benzerliğinden söz edilebilecek durumlarda bile anlama, ancak "öznel merakın tatmin edilmesi sonucunu doğurur; fakat, bir önermenin nesnel doğruluğuna hiçbir şey eklemez". Anlamanın sınırlılığından ötürü de "anlama, bilimsel bir çözümleme aracı olarak" kullanılamaz; belki bir konu hakkındaki "ön-incelemede yardımcı olabilir".[4]

Gadamer'in benimsediği anlama kavramı ile romantiklerin anlama kavramı arasında bir benzerlik vardır. Özne-nesne ayırımına göre şekillenen epistemoloji anlayışına karşı, romantik hermeneutik kuramcıları, metinlerin ve sanat eserlerinin mânâsını kavrama sorunsalı içinde kendisini konumlandıran bilincin bir eylemi olarak 'anlama' kavramını geliştirdi. Romantik epistemoloji, nesneleri bilirken kendini de konumlandıran 'ben'in nasıl olup da kendisini bir şey olarak değil de bir 'bilinç' olarak kavradığı, sorusu tarafından yönlendirilmiştir. Gadamer bu çözümsüz soruya

[3] Franz Alexander, "The logic of Emotions and Its Dynamic Background", *International Journal of Psychoanalysis*, XVI (Ekim 1935), s. 399.

[4] Theodore Abel, "The Operation Called Verstehen", Herbert Fiegl ve May Brodbeck (ed.), *Readings in the Philosophy of Science*, New York: Appleton-Century-Crofts, 1953, s. 685.

cevap arayışlarını Husserl'in solipsizm[5] sorununa takılmasına, yani başkasını bir şey olarak değil de, bir ben veya bilinç olarak nasıl biliriz sorusuna takılmasına kadarki gelişmeleri içinde izler.

Metinleri anlama hâli, romantikler için, 'başka' bir kişiyi ve başkasının ifadelerini kavramada emsal bir durum olarak görüldü. Bu tür anlama bir çeşit yorumlama sürecini de içine aldığından, yorumlamanın kendisini öznel olmaktan kurtaracak kesin kurallara bağlamak gerekli görüldü. Alman tarih ekolü, bunu, tarihi anlamaya uyarladı. Dilthey, bunu, insan bilimleri için genel bir yöntem olarak daha üst bir kavram konumuna yükseltti. Anlamayı insan bilimlerine has bir yöntem konumuna yükseltmekle Dilthey, anlama tecrübesinin birliği hakkındaki sorunu çözemedi. İlk defa Husserl, sorgulanmadan kabul edilen 'nesnenin bilince verilmişliği' şeklindeki objektifliği sorguladı ve algılama gibi en temel bilinç eyleminin yorumlayıcı yapıda olduğunu kanıtlamaya çalıştı.[6]

Dolayısıyla, anlamın –yöneldiğimiz şeyde henüz yönelimden bağımsız bir anlamın– nasıl ortaya çıktığı sorusu, oldukça karmaşık bir süreci tahlil ederek cevaplandırılabilir. Örneğin, tecrübemizin önce ağaca, sonra zihnimizdeki ağaç imgesine yönelmesiyle anlama oluşur, diyebiliriz. İşte, ağaca yöneldiğimiz zaman onun anlamı belirginleşmiş, tamamlanmış olur. Şimdi aynı şeyin, sözlü ifadeleri ve göstergeleri anlamada nasıl ortaya çıktığı sorusunu sorabiliriz. Şimdi 'ağaç' dediğimiz zaman, dinleyen veya okuyanın zihninde bunun anlamını oluşturması için, dışarıdaki bir ağaca veya benim zihnimdeki 'ağaç' algısına değil, doğrudan kendisinde uyanan ağaç imgesi veya kavramına yönelmesi gerekir. Sözel göstergeler telaffuz edildiği veya yazıldığı zaman, dinleyici veya okuyucu, kendisindeki zihinsel imgelere, göstergenin gösterilenine yönelerek anlamı doldurur. Husserl'in anlam konusunda getirdiği en önemli kavram budur. Husserl'e göre, Dilthey'da da olduğu gibi, bilginin oluşum sürecini kavramak için onun tarihsel bağlamına

[5] Bu konuda bkz. E. Husserl, *Formal and Transcendental Logic*, çev. Dorion Cairns, The Hauge: Martinus Nijhoff, 1969, s. 241; E. Husserl, *Cartesian Meditations*, çev. Dorion Cairns, The Hague: Martinus Nijhoff, 1960, 5. "Meditation", s. 88-151.

[6] Nesnenin nesnelliği görüşünün eleştirisi için bkz. Edmund Husserl, "Philosophy as a Rigorous Science", *Husserl: Shorter Works*, ed. Peter McCormick ve Frederick Elliston, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981 s. 178; Daha sonra Husserl şöyle yazar: "Dünyada uyanık hâlde yaşarken, dikkatimizi çevirelim veya çevirmeyelim, yaşamımızın ufku olarak, 'şeylerin' (gerçek nesnelerin) ufku olarak, bizim fiilî veya muhtemel ilgilerimizin ve faaliyetlerimizin ufku olarak sürekli dünyanın bilincindeyiz." E. Husserl, "Origin of Geometry", *Husserl: Shorter Works*, s. 258.

veya öznenin psikolojik bağlamına başvurmak gerekli değildir. Husserl, anlamın psikolojik bir süreç içinde değil; aksine, zihin ile nesne arasındaki karşılıklı ilişkide ortaya çıktığını savunur.[7]

Örneğin, 'ağaç' dediğim zaman, birisinin zihninde 'benim bir ağacı gördüğüm' canlanmaz, bitki olarak bir ağaç veya masanın yapıldığı madde olarak ağacın anlamı ortaya çıkar. Ağacın anlamı konusunda şöyle bir ayırım yapmaya ihtiyaç vardır: "Ağacı görüyorum" ifadesi gibi bir algı ifadesi, bir algı belirtir. Aynı zamanda da bir algı içeriği belirtir. Bir ifadenin içeriği algılanmasa dahi, onun anlamı, nesnenin kendisiyle özdeşliğinden oluşur. İkincisinde ise, bu deneyim üzerinde konuşma söz konusudur.[8] Ağaç gördüğümü söylediğimde, burada, artık deneyimin içeriği değil, deneyimin kendisi üzerinde bir anlam oluşturuyorum. İşte bu deneyimlere dönmeye Husserl "kategorik yönelim"[9] adını verir. Kategorik yönelimlerde, özne ve yüklemden oluşan ibarelere göre (dış dünyada gösterileni olmayan ve zihinsel bir imgesi olamayan) fazladan olan anlamlar ortaya çıkar. Burada kategorik anlam, özne ve yüklemden ibaret hüküm bildiren bütün ifadeleri, mantıksal önermeleri ve bunlardan çıkan anlamları bir bakıma kapsar. Örneğin, 'varlık' kavramı, birçok diğer kavram gibi 'kategorik' edimlerin sonucu ortaya çıkan bir anlamdır.[10]

Deneyim, yönelimsel anlamın maddesini; tamamlanmış yönelim ise, anlamın içeriğini doldurur. Dilsel göstergeler, kategorik anlamın maddesini; zihinsel edimler de içeriğini doldurur. Nasıl ki, "ağacı görüyorum" dediğimde, bu ifadenin anlaşılması için –'ağaç' sözünün yönelimsel maddesinin daha önceki bir deneyim edimi tarafından sağladığını varsayarak– her zaman bir ağaca gözümüzü çevirmeye ihtiyaç duymuyorsak ve buradaki 'ağaç'ın anlamı sözel gösterge ile nesne arasındaki ilişkide aranıyorsa; "Dışarıda bir ağaç vardır," bildirim cümlesindeki 'var'ın anlamı da kategorik bir edimle anlaşılır. Bilindiği gibi, Kant'a göre, buradaki "vardır" bir yüklem değildir. Mantıkçı pozitivistler de varlığın yüklem olmadığından hareketle, bu tür kelimeleri sadece işlevsel bir bağlaç olarak düşünürler. İki şeyin 'bir arada' olma ilişkisini

[7] Husserl, "Philosophy as a Rigorous Science", s. 185; krş. Edmund Husserl, *Ideas: General Introduction To Pure Phenomenology*, çev. W.R. Boyce Gibson, Londra: Collier-Macmillan, 1962, s. 9

[8] Bkz. Edmund Husserl, *Logical Investigations*, II. 290.

[9] Husserl, *Logical Investigations*, II. 792.

[10] Husserl, *Logical Investigations*, II. 782.

belirten 'dır' bağlacı, çoğu kez öznel hatalar sonucu yanlış ilişkileri veya olmayan ilişkileri belirtmede de kullanılabilir.

Hâlbuki Husserl'e göre, bunlar anlamsız değildir. Her şeyden önce, gramatik anlam öğeleri de dediğimiz bu kategorik göstergeler, bütün hakkındaki zihinsel bir edimi gösterir. Bu edimlerden bazıları bağımsız iken, diğer bazıları bir ilişkiyi gösterirler. Bu edimlerin farkı, onların yöneldiği madde değil, 'yorumsal anlam'la ilgilidir. Duyu algısına dayanan nesnenin içeriği tek başına veya ilişki içinde hep aynı kaldığı hâlde; onun anlamı –kurulan ilişkiye göre– yorumsal anlamayla birlikte değişir.[11] Buradan şöyle bir sonuca varırız: Aynı nesnenin anlamının birliği ve farklılığı, algının ilişkisel bütünlüğüne bağlıdır. Bu bütünsellikleri kavramak için Husserl, ister istemez bilginin başlangıcına gidilmesi ve "yaşama dünyası"[12] adını verdiği *ufkun* araştırılması gerektiğine işaret eder. Husserl, tecrübeyi de zaten bu 'ufuk yapısı' içinde tarif eder: En basit anlamıyla hiçbir tecrübe yoktur ki, "Bir şeyin ilk defa kavranması veya bilinmesi olarak o şey hakkında yalnız bu bilgide var olandan daha fazlası zaten 'biliniyor' olmasın."[13] Husserl'in ön-bilme (*Vorwissen*) dediği bu bilgi, "her bir tecrübenin kendi *ufkuna* sahip olmasından kaynaklanır". Bir şeye aşina olmamak bile, Husserl'e göre "aynı zamanda sürekli bir aşinalık kipidir".[14] Tecrübenin 'ufuk yapısı'nda olması, tecrübenin "mantıksal bildirim-öncesi" doğasına ait bir özelliktir.[15]

Peki, bilme edimlerinin bütününü içine alan *ufuk* herhangi bir özne tarafından kavranabilir mi? İşte bu sorunun cevabını Husserl, bireysel öznenin sınırlı ve sonlu zihinsel edimlerini dikkate alarak, "transandantal özellik"te arar.[16] Husserl, aşkın özne kavramına başvurmakla, öznel idealizme kaydığını fark etmiştir; fakat bu, yazı hayatının geç bir dönemine rastlar. Fransa'da "Kartezyen Düşünümler" adı altında verdiği konferanslarda, dinleyiciyle bağ kurmak amacıyla Descartes'ın kavramlarını açıklamaya çalıştı. Böyle-

[11] Husserl, *Logical Investigations*, II. 796-7; krş, E. Husserl, *Experience and Judgment*, Ed, Ludwig Landberger, çev. J. S. Churchill ve K. Ameriks, Evanston: Northwestern University Press, 1973, s. 156.

[12] Husserl, *Experience and Judgment*, s. 163; krş. Husserl, *Ideas*, s. 93-95.

[13] Husserl, *Experience and Judgment*, s. 31-32.

[14] Husserl, *Experience and Judgment*, s. 37.

[15] Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutics of Suspicion", *Man and World*, 17 (1984) s. 313-324; yeniden yayını, *Hermeneutics: Questions and Prospects*, ed. Gary Shapiro and Alan Sica (Amherst: University of Massachusetts Press, 1984), s. 59.

[16] Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 18-25.

ce de bilgiyi temellendirme sorunuyla karşı karşıya kaldı. Bu yeniden başlama girişiminde, ister istemez bir aşkın özne kavramına ihtiyaç doğdu ve Husserl, idealizme kaydığını fark etti.[17] Husserl bu eserde, doğa bilimleri ve manevi bilimlerin konu edindiği dünyanın birliğini kurmak amacıyla varsaydığı 'aşkın öznellik' ve 'aşkın bilinç'[18] kavramlarının, mutlak bir özne *idesi* olmadığını kanıtlamaya çalıştı. Husserl'in kendisiyle birlikte fenomenolojistler arasında saydığı öğrencisi Heidegger, işte bu noktada ondan ayrılır.

Algının ve dolayısıyla her türlü bilinç hâlinin zaten bir tür yorum içerdiğine dair Husserl'in öngörüsü, Heidegger tarafından değerlendirilir ve geliştirilir. Heidegger önce, özne-nesne ayırımına dayalı epistemoloji kuramlarını reddeder. Dış dünyanın tecrübesine karşı, öznenin iç dünyasındaki tecrübe birikimi veya zihinsel bir tutum olarak 'anlama' yerine, 'bir edim olarak anlama'yı koyar. Anlama, zihinsel bir bilişim değil, amelî (pratik) varoluşsal bir yatkınlıktır. Zihinsel kavrama, anlamadan türeyen ikincil bir tür bilmedir; anlama ise, değişik yollarla kendisini dışa vuran insan varlığının varoluşsal özelliklerinden biridir. Dışarıdaki deneysel dünyanın varlığının kendi anlamını yine kendisinin ifşa etmesine tekabül eden veya onun *korrelatı* olan 'açıklık', insan varlığının ontolojik yapısına ait bir anlamadır. Husserl'in yönelimsellik, yani özne ile nesne arasındaki karşılıklı ilişki dediği şey, Heidegger tarafından "dünya-da-varlık" olarak ifade edilir. Dünya, bilen özne için, epistemolojik olarak yabancı duran nesnel bir şey değildir; dünya, varoluşsal anlama içinde açığa çıkar. Ayrıca, "dünya-da-varlık" olarak insanın 'anlaması' ile 'dünyanın varlığı', birbirinden ancak soyutlama yoluyla ve nazari düşüncede ayrılabilir. Anlama "varoluşun kendisinin temel belirlenimidir".[19] Yorumlama ise "esas olarak sözle değil, eylemle dışa vurulur".[20]

B. Heidegger ve Varoluşsal Hermeneutik

Heidegger, idealizme ve öznelliğe düşmeden özne-nesne karşıtlığını aşmanın yolu olarak 'özne ile yüklem'i birbirinden ayırma-

[17] Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 83.

[18] Husserl, *Ideas*, s. 133-167.

[19] Martin Heidegger, *Basic Problem of Phenomenology*, çev. Albert Hoftstadter, Bloomington: Indiana University Press, 1988, s. 276.

[20] Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson (New York: Harper and Row, 1962), s. 157/200. (Bundan sonra *BT* olarak kısaltılacak ve gerektiğinde ayrıca / ile Almanca metnin sayfa numaraları da gösterilecektir.)

dan, varlık üzerinde konuşabilmenin imkânından hareket eder. Heidegger'in çıkış noktası, bu yüzden, 'varlık' kavramının fenomonolojik tahlilidir. Şimdi 'varlık' kavramı mantıkta –en azından geleneksel Aristoteles mantığında– nesneler hakkında bilgi edinmeyi veya konuşmayı mümkün kılan kategorilerin kaynağıdır. Çağdaş felsefede Kant, bunları düşüncenin kategorileri olarak ifade etmiş olmakla birlikte, kategoriler, varlıklar arasındaki ilişkileri kurmanın imkânları olarak yerini korur. Bir şey hakkında, ondan ya töz ya da bir nitelik, nicelik vb. olarak söz edebiliriz; daha doğrusu, konu ile yüklem arasında kurulan ilişkiler bu kategorilerden birine girer.

Bir şeye bir nitelik veya zamanda veya mekânda bir durum yüklemek, kategorilere göredir; "İstanbul'un fethi 1453'tedir," gibi... Ancak hüküm bildiren cümleler, kategorilere göre kurulabilir. Aslında kategorilerin hepsinin gerisinde varlıkla ilgili gizli başka ayırımlar yatar. Mesela, duyulur varlıklar, algılanamayan varlıklar, akli varlıklar, cismanî varlıklar gibi ayırımlar, aslında kategorilerin dayandığı temellerdir. Meşela, Kant, açıkça bir *numen-görüngü* ayırımı yapmıştır; ancak, bazı ayırımlar yine de gizli kalır. Peki, bu ayırımların gerisindeki varlık, ne o ne de bu ise, ayırımların dayandığı bu varlığın kendisi nedir? Geleneksel düşüncenin yaklaşımı şöyle ifade edilebilir: Bütün bu ayırımların gerisinde bir ilk varlık vardır. Kant bunu *numen* olarak belirtip, onun bilinemeyeceğini söyler. Heidegger ise kendi kendisine sorar: Bu "İlk Varlık" dediğimiz şeyin kendi 'varlığı' ile, kullandığımız 'varlık' terimi aynı şey midir? Her hâlde bunlar aynı olamaz. Çünkü 'varlık' terimini, hem mantıkta, konu ile yüklem arasındaki ilişkiyi göstermede 'vardır' şeklinde kullanıyoruz; hem de tecrübe ettiğimiz nesneler hakkında kullanıyoruz. Bütün bunlarda 'varlık' teriminin birden çok anlamı ortaya çıkar. O hâlde, nesnelerin varlığı ile yüklemde bulunmayı mümkün kılan "varlığı" ayrı düşünmek gerekir. "Varlık" kavramı, nesnelerin varlığından da yüklemden de ayrı düşünülmelidir. Şimdi bu büyük harfle yazacağımız "Varlık" ne anlama geliyor; bunu ortaya koymak için çıkış yolumuz ne olmalıdır? Heidegger'in *Sein und Zeit* (Varlık ve Zaman) adlı kitabının temel sorunu da budur: Varlık sorusunun anlamını belirlemek. Demek ki, 'Varlık', nesnelerin kendisiyle, yüklem olan varlıkla ve tecrübeyi ifade eden kavramlardan hiçbirisiyle özdeş değildir; onlardan ayrı bir şeydir. Heidegger'e göre, geleneksel düşüncede nesnelerin varlığı ile "Varlık" birbirine karıştırılmıştır.

Bu, onun yaptığı birinci tespit. İkincisi, Varlık, şimdiye kadar hep 'kendisini gösteren', 'ortaya koyan' ve 'hazır olan', yani *fenomenal* olarak mevcut olan anlamında alınmıştır. Peki, Varlık, somut –veya soyut– belirli, bulunan ve mevcut olarak anlaşılmayacaksa, nasıl anlaşılmalıdır.

Heidegger bunun, Varlık sorusunu kendisine sorun edinen bir varlıktan hareketle cevaplanabileceğini savunur. En azından Varlığı, yeryüzünde hangi varlığın kendisine sorun edindiğine dair bir ip ucu vardır elimizde. Varlığı kendisine sorun edinen varlık, insandır. Öyleyse soruyu anlamak için tahlile başlayacağımız bir çıkış noktası olarak, bir varlık mevcuttur: *Dasein*. 'Bu-varlık' anlamına gelebilecek bir terimi seçmekle ve 'insan' kavramını kullanmaktan kaçınmakla Heidegger, geleneksel kavramaların taşıdığı anlam yükünün etkisi altında, kendi düşüncelerinin yanlış anlaşılmasından sakınmaya çalışır. *Dasein*, her şeyden önce Varlık sorusunu kendisine sorun edinen bir varlıktır. Burada artık ne metafizik ne de teoloji yapılmaktadır. Temel bir fenomonolojik çözümlemede –Varlık sorusunu kendisi için bir sorun edinen ve öteki nesnelerden böyle bir soruyu sorabilmekle ayrılan insan varlığının veya *Dasein*'ın varoluş kiplerini çözümlemede– bulunmaktadır. Eğer Varlık sorusunun anlamı ortaya çıkarsa, işte o zaman –Heidegger açık bir dille bunu söylemiyorsa da, maksadı bu görünüyor– bu yeniden temellendirme çabaları askıda kalmaz. Yani doğa bilimlerinin de, insan bilimlerinin de temelini yeniden oluşturma sorunu kökten ele alınabilir.

Heidegger'in gözüyle bakarsak, şimdiye kadar gelinen noktada doğa bilimlerinde, varlığı, hazır olan, mevcut olan yönüyle tanımlıyor, sınırlıyor ve varlıklar (mevcut olanlar) hakkındaki gözlemlerimizi veya çıkarımlarımızı genelleştirerek yasalar belirlemeye çalışıyoruz. Bilgimiz bu işlemlerin uygulanamayacağı durumlarla karşılaşırsa, işte o zaman Kant gibi ya bilgiye bir sınırlama getirmek akla geliyor; ya da bu sınırların içinde olamayan varoluş kipleri yadsınıyor. Varlığı sadece görüngü olarak varlık yönüyle incelemek, doğa bilimlerinin konusudur. Aynı yöntemi insan bilimlerine taşıdığımız zaman orada bazı güçlükler doğar. Bu durumda Heidegger'in sorusundan iki şey ortaya çıkıyor: Birincisi, Varlık sorusu cevaplanırsa, temel bulma sorunu da çözülür. İkincisi, Varlık sorusunu kendisine sorun yapan insan varlığının –Heidegger'in Dilthey ile ilişkisi burada ortaya çıkar– varoluş kiplerini ve yapılarını araştırmaktır. Bu da Varlıkla –yani bütünle– ilgili

ön-bilgiyi belirlemeye yarayacaktır. İnsanın Varlıkla ilgili ön-bilgisi, –bu kavrama dikkat çekmek gerekir– Varlığı kendisine sorun yapmasıyla ilgilidir. "Varlık nedir?" sorusunu kendisine sorun yapıyorsa, insanda Varlık hakkında bir ön-bilgi var demektir. Bu ön-bilginin kesinliğine ulaşmak, Heidegger'in temel ontoloji veya varlıkbilim dediği alanın konusudur ve Heidegger'in asıl amacı da, bu temel ontolojinin kurulmasıdır. Çeşitli nesneleri, onların kendi varlık kipleri içinde, yani deneysel (*ontik*) olarak araştıran bilimlerinin ontolojik temeli bu sayede anlaşılacaktır. Böyle bir araştırma, önce müspet bilimlerden başlamalıdır ve başlayabilir de.[21] Varlık sorusu, o hâlde, yalnızca nesne olarak varlıkları şu veya bu tür olarak ve böylece de zaten bir Varlık anlayışına göre araştıran bilimlerin imkânını değil, aynı zamanda deneysel (*ontik*) bilimlerden önce ve onların temeli durumunda bulunan ontolojilerin kendilerinin imkânlarını da belirlemeye matuftur.

İnsanın, diğer nesnelere yönelişi, onun varoluşunu belirler; bu varoluş da belirli varoluşsal yapılar içinde gerçekleşir. Bu varoluşsal yapılar içinde insanın kendi varlığını geçekleştirmesi, kendi varlığının nesnel yanıdır; ancak, bu yapıların Varlık sorusunu belirleyiciliği ontolojik bir öneme sahiptir. Bu varoluşsal yapılar kendisini nasıl açığa vurur? Günlük yaşamdaki şekliyle ortaya çıkar. Demek ki, bu yapıları anlamak için, insan varlığının dışa vuran edimlerini araştırmak ve bilgi edimlerini önceleyen Varlık hakkındaki ön-anlamayı açığa çıkarmak gerekir. İnsan varlığının varoluşsal yapılarını varoluş kipleri içinde belirleyen ve hatta onun diğer nesnel varlıklarla ilgili deneysel araştırmalarını belirleyen en önemli kavram ise 'zaman'dır. Dolayısıyla, Heidegger'in kitabının adının *Varlık ve Zaman* olması bununla ilgilidir. Nasıl ki, Husserl'e göre, nesnenin anlaşılması için, onun içinde bulunduğu geniş ufkun da hesaba katılması gerekir; Heidegger'e göre de, insanın kendi varlığını gerçekleştirmesi ve bunu Varlıkla ilgili bir tür anlamaya istinaden gerçekleştirmesinin ufku zamandır. İnsan varlığının bütünlüğünün kavranması ve Varlığı anlamanın ufku olan zamansallık, insanın varoluşsal yapılarından biridir. Anlama da insanın varoluşsal yapılarından biridir. Anlama ile ifade etme ayrılamaz; dilsellik de diğer bir varoluşsal yapıdır.

Dilthey, genel olarak anlamanın sorunları çözülebilirse insan bilimlerine özgü bir yöntemin geliştirebileceğine inanıyordu. He-

[21] *BT*, s. 31.

idegger ise, her şeyden önce anlamanın neye göre olduğunu, nasıl bir ufuk içinde gerçekleştiğini ortaya koymamız gerektiğini düşünür. İşte bu nedenle, hayat veya zihin gibi öznel ve görece bir kavrama dayanmak yerine, kendisine varlığı sorun edinen ve dolayısıyla da Varlık hakkında bir ön-bilgisi olduğunu gösteren insan varoluşunun yapılarının fenomenolojik çözümlemesi, bize tarih, sanat ve edebiyat gibi insan bilimlerinin ve tabiat bilimlerinin deneysel araştırmalarının temelini aydınlatacaktır. Bu yapılar, zamansallık, anlamak ve dilselliktir. Şimdi yalnız anlamanın değil, dilsellik ve zamansallığın da insan varoluşunun yapıları içinde birlikte düşünülmesi, hermeneutik açıdan yeni bir ufuk açar. "Zaman"[22] ise Varlığı anlamanın ufkudur. Gerek insanın varoluşsal yapısı olarak sürelilik (*Temporalität*), gerekse Varlığı anlamanın genel ufku olarak zamansallık (*Zeitlichkeit*), zamanla ilgili iki farklı kavramdır. Bunları birbirinden ayırmak gerekir. Demek ki, insanın kendi varlığını gerçekleştirmesinin, anlama edimlerinin ufkunu 'sürelilik' oluşturuyor. Bu, bir şeye vakti olmak anlamında olamadığı gibi, insanın vakit içinde olması anlamına da gelmez. İnsan varlığına, ölüme-doğru-varoluşu, 'yönelmişliği' (yok olmadan önce kendisini gerçekleştirememe tasası) ve varlığının başlangıçsızlığı ve 'atılmışlık' (başlangıca doğru ilgi) dahil olduğundan, bir şeyin zaman içinde olması, zamanın ölçülmesi gibi durumların hepsi, insan varlığının süreliliğinden türemiş şeylerdir. Bir şey, zamansallığını *Dasein*'ın süreli oluşundan alır. İnsan bilimlerinde çözümsüz bir sorun hâline gelen –anlamaya engel veya yanlış anlamaya neden olduğu düşünülen, bir metnin veya geçmiş olayın anlamını belirleyen temel öğe olarak görülen– tarihsellik, böylece Heidegger'de farklı bir mânâ kazanır.

Varlık imkânları olarak ve ileri yönelmişlik ve başlangıca dönük ilgi olarak süreliliğin somut vakte dönüştürülmesi, insanın tarihselliğidir. Nedir bu süreliliği somut vakte çevirme? İnsan başka birçok insanla birlikte varlığının imkânlarını deneyen, gerçekleştiren veya gerçekleştiremeyen bir "gündelik" hayat yaşar. Günlük yaşama ve başkaları gibi var olma da zaten bir tarihsellik kipidir. İnsanın kendi varoluşunu, edimleriyle ortaya koyması veya yorum-

[22] Heidegger, varlığı anlamanın ufku olarak 'zaman' için kitabın başlığında da yer alan *Zeit*; *zeitlich* 'zamansal'; *Zeitlickeit*, 'zamansallık' terimlerini ve insanın varoluşsal veya kategorik (*BT*, s. 37) yapısı olarak zaman içinde sürelilik (vakitlilik) için *temporalität* ve sıfat hâli *temporal* süresel (vakitsel, muvakkat) terimlerini kullanır (*BT*, 38; bu terimlerin açıklaması için bkz. *BT*, s. 40, 324 vd.).

laması tarihselliktir. Varoluş kipinin sözle ifadesi ve edimle açığa vurulması, süreliliğin tarihsellik olarak somutlaşmasıdır. Geçmişi araştırma olarak tarih bilimi, geleceğe iz bırakma olarak tarih yazıcılığı ve olayların art arda geçmiş olması şeklinde anlaşılan tarih kavramı, hep bu tarihsellikten türemiştir. Geçmişe, şimdiye ve geleceğe duyulan ilgi olarak insan varlığının vakitselliği, insan varlığının temel yapılarından olan varoluş imkânlarına yönelmekle, tarihsellik şeklinde açığa çıkar. Kişi sahici bir kararlılıkla gündelik yaşamın sahici olamayan ilgilerinden sıyrılıp, varoluş imkânlarını gerçekleştirme biçimleri olarak geçmişe yönelir; kendi varlığını gerçekleştirme tasarısına göre onları şimdide yorumlayarak geleceğe dönüştürürse sürelilik yapısı tarihsellik olarak ortaya çıkar.[23]

Ancak, bu tarihselliğin zamansallıkla ilişkisini kurmadan önce, anlama ile dil arasındaki, dilsellik ile vakitlilik arasındaki ilişkiyi de kurmamız gerekiyor. Dikkat edilirse, zamanın üç boyutu vardır: Geçmiş, şimdi ve gelecek. Fizik biliminde kullanılan zaman kavramı, Heidegger'in kastettiği zaman kavramını açıklayamaz. Heidegger; ⇒ geçmiş, ⇒ şimdi, ⇒ gelecek şeklindeki doğrusal bir çizgide ilerleyen zaman anlayışı yerine, ⇔ geçmiş, ⟨⇑⇓⟩ şimdi ve ⇔ gelecek şeklinde hepsi birbirine dönük ve *şimdi* üzerinde birleşerek yükseklik ve derinlik kazanan üç boyutlu zamansal bir hat düşünür.

Şu ânda geçmişi hatırlayıp, bu hatırlanan geçmişi gelecekle ilgili tasarımıza göre yeniden anlamlandırabiliriz. Geçmiş ve gelecek, şu ândaki hatırlama ve tasarım olarak zamanın iki yöne uzanımıdır. Sahici kurallılık, şu ânı tarihselliğe dönüştürerek geçmiş ve geleceğe yayar. Hatırlamak aynı zamanda unutmaktır; unutmak öğrenme imkânıdır; bu imkân da şimdide tasarlanabilir. Gelecek geçmişe; geçmiş de geleceğe göre şimdideki tasarılarımıza göre anlamlandırılır. Dolayısıyla, fizik bilimlerin çizgisel zamanı, insan sürelili-ğinden türemiştir. Zamanı tecrübe edenlerin tecrübesinde, birbirinden kopuk üç ayrı ânın tek bir yöne doğru ilerlemesi değil; üç zaman boyutunun birbiriyle iç içe girmesi söz konusudur. Böyle olunca da, insan varlığının bir geçmişi, bir ânı, bir de geleceği vardır.

İnsan varlığının geleceğinin belirsizliğinde; insan varlığının geçmişte olup bitmiş, tamamlanmış bir yapıda bulunmayışında; ayrıca, insanın geleceğinin her zaman için şimdide kararlaştırılması zorunluluğunda, derin çelişkiler yatmaktadır. Yine, insan

[23] *BT*, s. 428.

varlığının "ölüme-doğru" oluşunun ve ölümün de insan varlığının anlamına dahil oluşunun çelişkisi tam da burada, zamanla varlık arasındaki ilişkide ortaya çıkar. Ölüme-doğru-varlık olarak insan varoluşu, psikolojik anlamda ölüm üzerinde düşünmekle kavranan bir yapıyı değil; sonluluğun, yani tarihselliğin ontolojik olarak kavranmasına yarar. İnsan, kendi varlığı ile ön-bilgisinden (ölümün veya sonluluğun varlığına dahil olduğu sezgisinden) "Varlığı" anlamaya geçer. Sonluluğunu kavrayan insan, kendi varlık imkânlarını sahici kararlılıkla üstlenerek varlığını gerçekleştirir. Eğer insan zamansal olmasaydı, zaten ne bilgiden ne de eylemden söz edebilirdik. İnsan, zamansallığını veya sonluluğunu idrak edemediği durumlarda hangi tür etkinliklerde bulunur? İşte o zaman insan kendisini 'onların' dünyasında yaşar; lakırdı ve söylence dünyasında kendini kaybeder. İnsan, kendisini 'vaktin içine' ve 'onların' vaktinin veya fiziksel dünyanın zamanının akışına bırakır. Diğer insanlarla, pek de doyurucu olmayan şeylerle oyalanarak sahici kararlılıktan, sahihliğini göstermekten kaçmak için, özgün olmayan, öznesi olmayan onların dünyasında kendisini kaybeder. İnsan, kendi varlığına yok olmanın da dahil olduğuna sahip çıkmakla ve süreliliğin sınırını sahici kararlılıkla aşmakla gerçekten var olma imkânını ve fırsatını bulur. Sahip çıkılan varoluş kipi veya özgün varoluş kipi, insanın kendisini gerçekten toparladığı ânlarda ortaya çıkar. İnsan varlığının gerçek anlamı, ölüme yaklaştığında, büyük bir sıkıntıyla karşı karşıya geldiğinde açığa çıkar. Böyle ânlarda, insanın Varlığı anlamasının zaman ufkuyla alâkalı olduğu daha kesin olarak ortaya çıkar.

Peki, o hâlde, anlama nedir? Anlama zihinsel bir edim, sadece dilsel bir ifadeyi açıklama ve deşifre etmek midir? Varoluşsal açıdan anlama nedir? Anlama, yalnızca bir zihinsel tutum ve iç-tecrübe değil; öncelikle bir edimdir, eylemdir. Anlama ile dile getirme, aslında aynı eylemin iki farklı yönüdür. Dolayısıyla, insan, zaten sürekli bu dünya-da-varlık olarak ve ilişkilerinin toplamından oluşan dünya-da-varlık olarak anlama içindedir. Buradaki anlama, daha önce Nietzsche'nin öne sürdüğü,[24] hiçbir ahlaki gerçekliğin olmadığı, sadece ahlaki yorumların bulunduğu görece bir dünyadaki bir tutuma işaret etmez. Nihilist yaklaşıma göre, gerçeklik sorunu temellendirilemediği için, ancak yorum vardır; ger-

[24] Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, çev. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1966) s, 27-31; krş. F. Nietzsche, *The use and Abuse of History*, çev. Adrian Collins (Indianapolis: Bobbs Merrill, 1957²), s. 30.

çeğin anlamını anlayamayız. Ayrıca, yorum, anlamayı takip eden öznel bir edim olarak düşünülürse, gerçeklikle ilgili nesnel bir anlama mümkün olmayınca, her türlü yorum, nesnel bir edimin ifadesi olarak görülebilir.

Heidegger'e göre ise, zaten hayatın, insan varoluşunun, kendisini dışa vurma tarzının temeli anlamadır. Bilgi edimini epistemolojik olarak sınıflandırıp, algı, akıl yürütme, düşünce, yargı vb. süreçler olarak tanımlamakla, aslında, anlamanın sınırlandırılmış birer alanına işaret etmiş oluyoruz. İnsanın dünyaya dönük ve ona açık olması veya yönelimliliği, anlamaya dahildir. Bu yönelimler açısından anlama ve dile getirme iç içedir. Anlamanın sözle veya sesli olarak dile getirilmesi, 'ifade etme'dir. Anlamayla, örneğin, algılama ve açıklamadan farklı bir nesnel kavrama olarak ayrı bir bilme tarzını kastetmiyoruz; daha çok, var olan bir *Dasein*'ın, "görme, etrafına bakınma veya sırf bakmanın farklı imkânlarını geliştirecek şekilde 'orada' varlığını anlamayı kastediyoruz".[25]

İnsan hayatı işte bu anlama içinde geçer. Varoluş imkânlarıyla ilgili tasarımlara göre anlama, dünya-da-varlık olarak insanın ontolojik yapısına aittir. Dünyayla ilişkimiz, bir anlama ilişkisidir. Bu ilişkinin eksenini oluşturan şey ise, zamansallıktır. Kullandığımız ortak takvim zamanı, günlük hayatın vaktini ölçtüğümüz saat zamanı, insanın geçmiş yaşayışını ölçtüğümüz tarihsel zaman, insan varoluşunun zamansallığının türevleri olarak ortaya çıkar.

Heidegger, tarih kavramının dört anlamda kullanıldığını düşünür: (1) Tarih yazıcılığı veya olayları kaydetme anlamında tarih; (2) geçmişte meydana gelen ve art arda gelen olaylar anlamında tarih; (3) bilim anlamında tarih; (4) bunların hepsinin imkânı olarak insanın zamansallığı veya tarihselliği anlamında tarih (*Geschichtlichkeit*). Bu tarihsellik, aynı zamanda bireysel ve toplumsal varlığın oluşumu ve meydana geliş sürecini ifade eder.[26] Bunların

[25] *BT*, s. 385.

[26] Heidegger, Almanca, olmak, vuku bulmak, meydana gelmek anlamındaki *geschehen* fiili ile geçmiş olaylar veya tarih anlamındaki *geschichte* kelimesinin etimolojik ilişkisine işaret ederek, *Historie* ve *Geschichte*'den birincisini, tarih bilimi anlamında; ikincisini, gerçekten meydana gelen, olan geçmiş için kullanır. İnsanın kendi varlığını bir oluşum süreci (*geschehen*) aynı zamanda tarih yapmak olarak anlar ve dolayısıyla, insanın tarihselliği (*geschichtlichkeit*) tarihsel zamanın içinde olmak anlamına gelmez; tam tersine, bu tarihsellik, tarihin oluşumunun ve tarih biliminin imkânıdır. Bireysel *Dasein*'ın oluşumu 'onlar' içinde olduğundan, toplumsal oluşuma da talih ve kader anlamındaki *Geschik* kelimesiyle ifade ederek etimolojiye dayalı ayırımlar yapar. *BT*, s. 41, 426, 429 ve özellikle de s. 434-448.

hepsi, insanın zamansallığından doğan oluşumlardır. İnsanın zamanla ilişkisinin toplumsal boyutu olarak tarih kavramının temeli de insanın tarihselliğidir. Bilim olarak tarih, geçmişte olan olayların sürekliliğini araştırırken, tarihsicilik (*historicism*) insanı tarih içinde görme gibi yanlış bir noktadan işe başlamaktır. Hayatın bağlantılarını tarihsel sürekliliğin nedeni olarak gösteren Dilthey'a karşı Heidegger, tarihsel sürekliliği, yani faklı insan nesillerinin hayatlarının birbiriyle bağlantısı kadar, tarihin oluşumunu da insan varoluşunun temeli durumunda olan tarihsellikle açıklıyor.

Heidegger, ayrıca tarihsellik kavramını bireyin sonluluğunu ifade etmek için kullanır. Bir kere, bireyin tarihi olmaz. Bireyin ancak zamanla ilişkisi bakımından gelişmesinden, oluşmasından söz edebiliriz. Varoluş imkânlarını kendisine göre değerlendirme, takdir etme anlamında bireyin ancak 'kaderi' (*Schicksal*)[27] ve içinde bulunduğu toplumdaki varoluşsal imkânlar vardır. Ancak, birey kendi sonluluğunu olumlu olarak değerlendirip, –kendi varlığına yok olmayı dahil ettiğinde– vakit geçmeden şu ânı sahih kararlılıkla derinleştirdiğinde, geçmişte yaşamış bireyler, ona, insan varlığının imkânlarının gerçekleşmiş örnekleri olarak görünür. Ama bu örnekler, sahici kararlılık olmadan hiçbir zaman varlığın imkânları olarak görülemez; çünkü tarihteki bir varlığın, varoluş imkânlarının gerçekleşmiş örneği olarak değerlendirilmediği sürece, hiçbir anlamı yoktur. İşte tarihsel süreklilik, bu yeniden değerlendirmeler ve tarihle aramızda kurulan bağlantılarla oluşur. Tarihin sürekliliğinin altında yatan şey de, işte bu tarihselliktir. Birbirine kopuk, sadece geçmişte kalmış olaylar arasında bir nedensellik bağından söz edemeyiz; bu bağlar zaten insanın tarihselliğine göre kurulur.

Tarihsel olaylar arasında bağlantılar kurulmasının ve tarihin sürekliliğinin yegâne kaynağı, insanın varoluşsal tarihselliğidir. Çünkü insan, ancak kendi gerçek varlığını gerçekleştirmek ihtiyacıyla karşı karşıya kaldığında, içinde bulunduğu toplumdaki var olma imkânlarını yeniden değerlendirir. İnsan bir olayla veya bir kişiyle kendi arasındaki ilgi ve bağları böyle kurar. Kurulan bu ilgiler, gelenek dediğimiz ve geçmişten günümüze aktarılan değerlendirmelerdir. 'Gelenek' kelimesinin, 'gelmek' fiilinden türemiş olduğu dikkate alınırsa, gelen şey tarih veya kişi değil, onun yeniden değerlendirilmesidir.

[27] *BT*, s. 434-448.

Gerçek zamanda geriye gidemeyeceğimize ve geçmiş de bu güne gelemeyeceğine göre, sürekliliği olan bir geleneğin öznesi kimdir? Başka asırda olan bir olayı bizim için anlamlı kılan nedir? Anlamı bir dönemden başka bir döneme taşıyan bir özne var mıdır; varsa bu özne nedir? Zamanın kendisi belli bir anlamı taşıma görevi üstlenebilir mi? Ya da, bizim için bir varoluş imkânı olarak görülen tarih, eğer, bu görevi üstlenirse, "ne zaman üstlenir" diyebiliriz? Zamana bilinçli bir faillik yüklemek imkânsız olduğuna göre, sorunu şöyle ortaya koyabiliriz: Bireyin kendi benliğinin sürekliliğiyle ilgili tecrübesi, nasıl olur da, hiçbir bireyin tecrübe edemediği tarihsel sürekliliğe esas olabilir? İşte bu sürekliliğin temelinde yatan şey, Heidegger'e göre, bizim varoluşsal zamansallığımız ve tarihselliğimizdir. Bunlar, ayrıca temalaştırılamaz. Bu mânâda, tarihsellik ontolojiktir. Kant'a göre, bilginin kendi imkân ve şartları, nasıl ki, tecrübeye dahil olmayıp aşkın ise, Heidegger için de tarihselliğin 'ontolojik' olması onun aşkın olduğu mânâsına gelir. Hermeneutik koşullar da aşkındır, yani ontolojiktir.[28] Yani insanın, Varlığı anlaması, bunu açığa vurması, dile getirmesi veya yorumlaması onun ontolojik yapısına aittir. Daha doğrusu, "İnsan neden konuşur, neden dil kullanır, neden sonludur?" gibi soruların daha gerisine gidebilmek imkânsızdır; bu soruların cevabını verecek hiçbir doğa bilimsel açıklama mümkün değildir. İnsanın veya *Dasein*'ın hermeneutiğinden[29] Heidegger, bu durumu kasteder. Heidegger'e göre hermeneutik, insanın Varlığı ve kendisini anlamasının temel şartlarının yorumlama döngüsüne göre olduğunu ifade eder.

Heidegger, *Sein und Zeit*'da tarihsellik kavramını Dilthey'dan uyarlayarak, onu, insanın 'Varlığı' nasıl anladığı sorununa uygular. Heidegger, Dilthey'ın "yaşama felsefesi"nin önemini takdir etmekle birlikte, yaşamanın ontolojik yapısını sorgulamadan bıraktığı için onu eleştirir.[30] Sonradan açığa çıkmıştır ki, ontoloji, yaşama tecrübesinin birliğiyle ilgilidir. Heidegger, *Dasein*'ın (insanın), Varlığı anlamasının döngüselliğine işaret etmek ve Varlığın kendisinin mânâsını anlama hakkındaki kendi ontolojik araştırmasının yöntemini belirtmek için hermeneutik daireye başvurur. Heidegger tarafından kullanıldığı şekliyle hermeneutik, 'anlamanın döngüselliği'ni tasvir eder. Heidegger'in ontolojik çözümlemeleri, fel-

[28] *BT*, s. 62.
[29] *BT*, s. 62.
[30] *BT*, s.72/46.

sefi hermeneutiğin gelişimi açısından da önemlidir; çünkü anlama, hermeneutik daire ve tarihsellik gibi kavramlar farklı bir felsefi incelemenin konusu olmuştur. *Varlık ve Zaman*'da bu kavramların nasıl kullanıldığını kısaca değerlendirebiliriz.

Bir temel ontoloji geliştirme projesi içinde Heidegger, zaman kavramını anlamanın ufku olarak izah eder. Varlığın ne olduğu hakkındaki ontolojik soruya cevap bulmak için Heidegger, önce, insanın varlık tecrübesinin kiplerine yönelir. İnsanın anlayışında Varlık nasıl açığa çıkar? Heidegger bunu, "faaliyetlerimizi daima bir Varlığı anlama içinde sürdürürüz" şeklinde ifade eder. Gerek Varlığın anlamıyla ilgili bu soru, gerekse bizi onun kavranmasına götüren yönelim, Varlığı "anlama'dan doğar".[31] İnsan eylemleri ve bilgisi zaten Varlık hakkında bir ön-anlama içinde gerçekleşir. İnsan hayatı ve varlığı, geleneksel anlamda sonludur ve zaman içindedir. Ontolojik araştırmanın başlangıç noktası olarak insanın hayatının ve tecrübesinin zamansal ve sonlu yapısını seçmesi nasıl mümkündür?

Bunu cevaplamak için Heidegger, insanın Varlığı anlamasının zamanla alâkası üzerinde durur.[32] İnsanın Varlığı anlaması ile Varlığın anlamı arasıdaki karşılıklı ilişki, ontolojik incelemenin başlangıç noktasının ifadesi olarak "varoluşsal çözümleme" biçimini alır. Anlama, *Dasein*'ın 'dünya-da-varlığının' varoluşsal niteliklerinden biridir.[33] Heidegger'e göre, anlama, bir tasarım veya tasavvur yapısına sahiptir; anlama, *Dasein*'ın kendisinin bir var olma tasarımıdır. Yorumlama ise, bu anlamanın dile getirilmesi ve tasavvur edilen ihtimallerin denenmesidir.[34] Bununla beraber, yorumlama, anlamayı takip eden, ondan sonra ortaya çıkan bir şey değildir; aksine, *anlama ve yorumlama birlikte gerçekleşir.*

Anlama; bir şeyi, "şöyle bir şey olarak" bir yüklemle belirlemeden daha önce, "bir şey olarak" kavrama biçimidir. Heidegger'e göre, birinci "olarak", "varoluşsal-hermeneutiksel olarak" şeklinde adlandırılabilir.[35] Burada hermeneutik, bizim, nesneler arasında doğrulanabilir veya yanlışlanabilir yargısal önermelerle (*apophantik*) ifade edilen ilişkiler kurmadan evvel, onları, 'bir şey olarak'

[31] *BT*, s. 25/5.

[32] Gadamer bunun doğurduğu sonucu şöyle açıklar: "Bu, çağdaş felsefedeki nesnelliği tamamen yıktı" ve onunla birlikte geleneksel metafiziğin "mevcut olarak Varlık" kavramını. *TM*, s. 257; *WM*, s. 243.

[33] *BT*, s. 182/143.

[34] *BT*, s. 188/148.

[35] *BT*, s. 201/158.

yorumlamamıza işaret eder.[36] Aslında Heidegger, burada, nesnelerin dil tarafından belirlenmişliğine işaret eder. Daha önce belirttiğimiz gibi, Aristoteles'e göre, lafızların nesneye delaleti ibarelerden veya lafızlar arasında kurulan ilişkiyi bildiren önermelerden öncedir. Sözü (*logos*) bir şeyi gösteren ve işaret eden gösterge olarak düşünen Heidegger'e göre ise, zaten bir şeyi dil açığa çıkardığı; söz ayrı bir seslendirme (*phone*) ve bir açığa vurma olduğu için, önerme (*apophansis*) ve birleştirme veya bir araya getirme (*synthesis*) mümkündür. Önerme iki şeyi birlikte gösteren bir ifade olarak düşünülürse, bu şeyleri açığa çıkaran dilsel durum, önermeden daha önce gelir. Hermeneutik, öncelikle dil tarafından bir "şey olarak" gösterileni (*phenomenon*), "şey olarak" görmeye, saymaya, yani ön-anlamaya işaret eder. Sözün (*logos*), 'açığa çıkarmak, sergilemek, anlatmak, saymak' anlamındaki bir kelimeyle (*legein*) kök bağlantısına dikkat çeken Heidegger, bunu Almancada, şerh, yorum ve açıklama anlamındaki (*Auslegung*) kelimesiyle ifade eder. Böylece, hermeneutik, 'bir şey olarak' dil tarafından sergilenen nesnenin 'bir şey olarak' anlaşılanın –ki bu daima sözle birliktedir– açıklaması ve sözle ifade edilmesi olarak insanın varoluşsal yapısına ait bir süreci belirtir.[37] Anlama, yorumlama ve uygulama[38] şeklinde ayrı ayrı değerlendirilen üç farklı hermeneutik süreç, Heidegger tarafından birlikte ele alınır. Özellikle bunlardan uygulama, *Dasein*'ın ontolojik yapılarından biri olarak varoluşun çözümlemesine temel konu olur. Yani *Dasein*'ın kendini ve Varlığı anlaması ve yorumlaması, aynı zamanda onun kendi varlık imkânlarını gerçekleştirme biçimleri olarak uygulamada açığa çıkar.

Bu varoluşsal anlamanın üç ön-yapısı vardır: Ön-sahiplik, öngörü ve ön-kavrayış. Bunlar, anlamanın ön-yapısını oluştururlar; ki bu, aynı zamanda yorumlamanın 'olarak' yapısına tekabül eder.[39] Bu ön-anlama[40] yapıları her türlü nesnenin deneyimini

[36] *BT*, s. 56.

[37] *BT*, s. 58.

[38] Anlama (*Subtilitas intelligendi*), yorumlama (*subtilitas explicandi*) ve buna bir de uygulama (*subtilitas applicandi*) eklendiğini belirten Gadamer, bu ayırımın, J.J. Rambach'ın *Institutiones hermeneuticae sacrae* (1723) adlı eserinde bulunduğuna işaret eder. Gadamer, *TM*, 307/291; ayrıca bkz. H-G. Gadamer, "Hermeneutik", Doğan Özlem (der. ve çev.), *Hermeneutik (yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, Ankara: Ark Yayınevi, 1995, s. 23.

[39] Yorumlamanın 'olarak' yapısı (*as-structure*) için bkz. *BT*, s. 191-191/150-151.

[40] Heidegger ön-anlama (*Vor-verständnis*) terimini sık kullanmaz ve *Vorverstehen* şeklinde fiil yapısında *Sein und Zeit*'da (s. 297) bir defa kullanır. Emerich Co-

yönlendirir. Ön-anlamanın kendisi, insan varoluşunun ontolojik yapısına işaret eder.[41] Anlama dairesi ontolojiktir; çünkü bir tasarı olarak *Dasein*'ın kendi varoluş imkânları, ancak yine Varlık hakkında bir ön-anlama içinde değerlendirilebilir; daha doğrusu, bu daire, insanın varlık yapısından kaynaklanır.[42] "Orada olan"ı doğrudan anlama söz konusu olmadığından, Heidegger, bu dairenin kısır bir döngü gibi görünmesinden doğan sorunu, insanın Varlığa dair ön-anlamasına başvurarak çözmeyi teklif eder.[43] Eğer bir anlama, daha önceki başka bir anlamaya, o da bir başka anlamaya dayanırsa, bu durumda herhangi belirli bir anlayışı doğrulamak için sonsuz bir kısır döngüye girilmiş olurdu. Hermeneutik döngü, Heidegger'de olumlu bir değişime uğrarsa da, kavram can sıkıcı bir sorun doğurur: Anlamanın ve yorumlamanın doğruluğu ön-anlamanın doğruluğu tarafından mı belirlenir? Heidegger bu sorunun farkındadır ve onu aşağıdaki şekilde cevaplar:

> Bu anlama döngüsü, rasgele herhangi bir bilgi türünün, içinde hareket edeceği bir yörünge değildir; o, *Dasein*'ın varoluşsal ön-yapısının ifadesidir. O, kısır bir döngü düzeyine –hatta sadece katlanılabilir bir döngüye bile– indirgenemez. Bu döngüde en esaslı türden olumlu bir bilme imkânı gizlidir. Elbette, yorumlamada, ön-sahiplenme, ön-görü ve ön-kavramamızın bize sanılar ve yaygın mefhumlar tarafından sunulmasına aslâ müsaade etmeyip, bu ön-yapıları 'şeylerin kendisine' (*Sachen selbst*)[44] göre denemek suretiyle bilimsel temayı güvence altına almayı, ilk, son ve değişmez görevimiz saydığımız zaman bu imkânı sahiden yakalarız.[45]

reth, bu *Vor-verständnis* terimin ilk olarak Bultmann'ın hermeneutikle ilgili bir tartışmada kullandığını belirtir. Bkz. E. Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik: ein philosophischer Beitrag* (Freiburg: Herder, 1969), s. 99. Bu üç temel yapı *Vorhabe* (fore-having), *Vorsicht* (fore-sight) ve *Vorgriff* (fore-conception) için bkz. *BT*, s. 191/150.

[41] *BT*, s. 195/153.

[42] *BT*, s. 192/151.

[43] *BT*, s. 194/152.

[44] Husserl'in fenomenolojisinin en yaygın deyimi olan, "eşyanın kendisine başvurmak" ibaresi, Heidegger tarafından da kullanılır. Husserl bununla daha ziyade, uygun bir görüyle, lafızların gösterileni (medlulü) doğru olarak kavrandığında, onların delalet ettiği 'şeyleri' kasteder. Bu anlamda, 'şeylerin kendisi', nesnelerin, lafızların delaletinden bağımsız olan yönünü belirtir. Bkz. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen* II, 1. Kısım, s. 6; krş. *BT*, s. 50, dipnot 1.

[45] *BT*, s. 195/153.

Diğer şeyler yanında, bu ifadeler, bir hermeneutik anlama kuramı için önemli ipuçları içeriyor. Bunlar da, en az nesne kadar öznenin de anlama sürecinin ayrılmaz bir parçasını oluşturduğu fikriyle alâkalıdır. Nesnenin varlığının, hermeneutik döngüye dahil olması, nesnenin sırf bir tasarıma indirgenemeyeceğini ifade eder. Tecrübenin konusu olan nesne, daima, tecrübe eden bilinç karşında 'başkalığı'nı koruduğu içindir ki, anlama ve tecrübe aslâ sona ermez ve tamamlanamaz.

İnsan bilimlerinde durum fazlasıyla böyledir. Heidegger, hermeneutik döngünün kısır bir döngü olmadığını ve anlama için verimli olduğunu tartışırken, tarihsel bilimlerin ontolojik konumu hakkında ilginç bir hususa işaret eder. Bilimlerin sorunlarıyla ilgisi olmayan bir bağlamda Heidegger şunları yazar:

> Varoluşsal mânâsına uygun olarak anlama, *Dasein*'ın kendisinin var olması için bir imkân olduğundan, tarih bilimsel bilginin ontolojik varsayımları, ilke olarak, çoğu sağın bilimlerde benimsenen kesinlik fikrini aşar.[46]

Bu ifadelerin ışığında bakıldığında, felsefi hermeneutik kuramı, doğa bilimlerinin nesnellik ideali ve bilimsel yöntemle sınırlanamayan hakikat tecrübesinin kiplerini açığa çıkarmaktır. Beşerî bilimler, insanın kendi kendisini-anlamasıyla doğrudan ilgili olmaları nedeniyle, doğa bilimlerinden farklıdır. Anlama, öncelikle insanın kendisini anlaması olarak, onun var olma potansiyelini ifade eder. Fakat buradaki kendini-anlama, Husserl'in de ilgi duyduğu aşkın idealizmdeki bilincin kendisini-anlamasıyla aynı şey değildir. Aksine, gerek Heidegger, gerekse Gadamer'e göre anlama, "*Dasein*'ın tarihselliğinin gerçekleşme ve işleyiş biçimidir".[47] Fakat insanın kendini anlaması ve tarih içinde bu anlamanın nasıl gerçekleştiği, bizi tarihsellik sorunuyla karşı karşıya bırakır. *Varlık ve Zaman*'da, "Tarihselliğin Temel Yapısı"[48] başlığı altında Heidegger, kavramın bir yorumunu yapar. Tarihsellik kavramını açıklığa kavuşturmak için Heidegger, "yaşamanın bağlantılılığı" dediği, hayatın sürekliliğinin tecrübesiyle ilişkisi bakımdan sahici

[46] *BT*, s. 195/153.

[47] Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, ed. ve çev. David Linge, Berkeley: University of California Press, 1977, s. 49.

[48] *BT*, s. 434/382. "Tarihsellik" burada Heidegger'in *Geschichtlichkeit* kavramının çevirisi olarak kullanılmaktadır. Bu kavram, İngilizceye Macquarrie ve Robinson tarafından, *historicality* olarak; *Historizität* (tarihîlik) ise *historicity* olarak çevrilmiştir. Bkz. *BT*, s. 31, dipnot 2.

tarihleştirme sorununu ortaya atar. Soru şu şekilde ifade edilebilir: Yaşama tecrübesinin bölük pörçük öğelerinin birliği, yani yaşamın iç bağlantıları nasıl kurulur? İnsan yaşamının kendisi, doğumla ölüm arasıdaki "zamansal bir uzanım" olarak tasvir edilir. Hayatın sürekliliği veya "yaşamanın bağlantılılığı", zaman içinde *Dasein*'ın oluşumu (*Geschehen*) olarak bir "tecrübeler zinciri"nden teşekkül eder.[49] Heidegger, yaşamanın 'oluşan' yapısını açığa çıkarmakla, tarihsellik hakkında "ontolojik bir anlamaya ulaşabileceğimizi" öne sürer.[50]

Bu ifadelere atıfta bulunmasa bile, daha sonra göreceğimiz gibi, Gadamer, Heidegger'in bu tahlillerine bağlı kalacaktır. İnsan varlığının tarihselliğinin ontolojik önemi, insanın içinde yaşamını sürdürdüğü zamansal bir çizgi olarak ilerleyen sıradan tarih kavramıyla açıklanamaz. Tecrübe edildiği şekliyle tarihin sürekliliği, "tek bir yönde ilerleyen 'ân'ların hareketi" olarak düşünülemez; aksine, tarihin sürekliliği, hayat tecrübesinin bölük pörçük bağlamında tecrübe edilir.

Fakat tecrübe ânları, hayatın sürekliliğini oluşturmak için kesin olarak nasıl ve ne zaman birleşir? Heidegger, bu sorunun zaten sahih kararlılık kavramı içinde cevaplandığını belirtir. Heidegger, "hangi tür tarihleştirmenin varoluşa tarihsel niteliğini verdiği" sorusuna, varoluşçu bir cevap arar. Bu, ya 'sahici kararlılık' ya da 'sahici olmayan kararlılık'ta aranmalıdır. Ancak, *Dasein*'ın hangi varlık kipinde, kendisine kavuşmak için yeniden kendisini toparlamasını gerektirecek bu birliği kaybettiği sorulabilir.[51]

Heidegger, bunun cevabını bulmamızın "hermeneutik durum"la alâkalı olduğuna inanır. Bu çerçevede, hermeneutik durum *Dasein*'ın şimdiye açık oluşu ve bir kez karar verdiğinde de geçmişin tekerrür eden tezahürlerine karşı açık oluşu anlamına gelir. Tarihsel anlamanın gerçeği burada yatar:

> Tarih bilimsel (*historisch*) gerçeğin imkânı ve yapısı tarihsel varlığın ('hakikatinin') sahici açıklığına göre izah edilmelidir. Fakat tarihsel bilimlerin temel kavramları varoluş kavramları olduğundan, insan bilimleri kuramı, *Dasein*'ın tarihselliğini tema olarak alan varoluşsal bir yorumlamayı varsayar.[52]

[49] *BT*, s. 425-27/373-75.
[50] *BT*, s. 427/375.
[51] *BT*, s. 442/390.
[52] *BT*, s. 449/397.

Heidegger, insan bilimlerinin tarihsellik ve anlamayla ilgili sorunlarını, yaşamanın kendisini-yorumlama sorunları konumuna yükseltir. Zamansallığın asıl anlamı tarihselliktir.[53] Heidegger'e göre, ayrıca ikinci bir anlamda, 'tarihsel' insana, tarih içinde veya 'zaman içinde varlık' denilebilir. Bu anlamda tarih, alışılmış mânâsıyla, insanın "zaman-içindeliği"nin zamanıdır. Heidegger, ayrıca, hem tarihin hem de tarihselliğin bu anlamdaki zamansallıktan türediğini ekler: "Tarihsellik ve zaman-içindelik [tarih] her ikisi de başlangıçsızdır."[54] Heidegger, tarihselliği incelemesinin amacını şöyle ortaya koyar:

> *Dasein*'ın tarihselliğini tahlil ederken biz, bu varlığın (*entity*) 'tarih içinde durduğu için' zamansal (*temporal*) olmadığını; fakat tam tersine, o, tarihsel olarak var olduğu ve varlığının en temelinde zamansal olduğu için bu şekilde (tarihsel olarak) var olabildiğini göstermeliyiz.[55]

Tarihsellik kavramının kazandığı özel anlam, Heidegger'in yaptığı deneysel (*ontik*) ve ontolojik ayırımına dayanarak açıklanabilir. "Tarihsellik, *Dasein*'ın tarih yapmasından ibaret olan varoluş hâlini temsil eder; ancak, bir tarih yapmaya dayalı olarak 'dünya-tarihi' gibi şeyler mümkün olabilir veya herhangi bir şey tarihsel olarak dünya tarihine ait olabilir... Tarihsellik, varlığının en temelinde *Dasein*'ın belirleyici vasfıdır."[56] Hayatın sürekliliğinin tecrübesi anlamında tarihsellik (*Geschtlichkeit*), anlamanın bir süreç veya bir oluşum (*Geschehen*) olduğu görüşüyle yakından alâkalıdır. Bu nedenle tarihsellik, geçmişte meydana gelen tarih (*Geschichte*) ve tarih biliminden (*historie*) ayrı tutulmalıdır. Böyle bir ayırım gereklidir, çünkü Heidegger için tarihsellik, ontolojik bir kategoridir; hâlbuki 'tarih' kelimesi bilinen anlamda geçmişe, tarih bilimi de geçmişi araştıran bilime işaret eder.

Heidegger'e göre tarihsellik, tarihin imkânına; Gadamer'e göre ise, tarihsel bilginin imkânına işaret eder. Dolayısıyla, bir bilim olarak tarih, insanın zaman içinde bir varlık olarak ontolojik yapısına dayanır ve bu yapı, insanın geleneği değerlendirmesine de imkân verir. Heidegger bu durumu şu şekilde ifade eder: İn-

[53] *BT*, s. 429/377; ayrıca bkz. Otto Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie* (Freiburg: Verlag Karl Alber, 1983), s. 102.

[54] *BT*, s. 429/377.

[55] *BT*, s. 428/376.

[56] *BT*, s. 41-42/20.

san (*Dasein*), "belirli veya belirsizce de olsa kendi geçmişidir".[57] Bu görüş, Gadamer'in "etken tarih" fikrinin kaynağını oluşturur.[58]

Varlık ve Zaman yayımlanmadan önce bile, tarihsellik kavramı, Heidegger düşüncesinde merkezî bir yer işgal eder. Pöggeler, 'olay' (*Ereignis*) kavramının, Heidegger'in sonraki yazılarında, esas anlamını değiştirmeden tarihselliğin yerine geçtiğini belirtir.[59] Pöggeler, *Varlık ve Zaman*'ın ilk bölümünün bu nedenle, insanın sosyal çevresi (*Umwelt*), pratik ilgi alanı olarak insanın günlük dünyasının tahliliyle başladığına işaret eder. İkinci bölüm insanın ölüme-doğru-varlık oluşunu açıklar ki, bu, her günkü dünya, sahici kararlılık, ön-görü ve *Dasein*'ın kendi tarihselliği içinde tarihsel bir dünyaya dönüşür.[60] Pöggeler'e göre, ayrıca, Heidegger için tarih ve tarihsellik, kendileriyle doğal ve tarihsel varlıkları ayırdığımız transandantal bir araştırma sahası özelliğini kazanmıştır.[61] Tarihsellik, Varlığın anlaşılması açısından, temel bir ontoloji sorunu olarak Heidegger felsefesine girer.[62]

Heidegger, tarihsel bilgi sorununu geniş kapsamlı olarak anlamak gerektiği konusunda Dilthey ile hemfikirdir ve onun yazışmalarında bu konuda bazı ipuçları bulur.[63] Heidegger'in anlama kavramı, bazı farklılıklarına rağmen Dilthey'ın anlama kavramıyla önemli benzerlikler gösterir. Heidegger'in her türlü anlamanın "bir şeyi bir şey olarak"[64] kavrayış olduğu fikri, Gadamer'in hermeneutik kuramını derinden etkilemiştir. Gadamer, anlamanın 'olarak' yapısına sahip olduğunu, estetik tecrübe örneği üzerinde kanıtlamaya çalışır. Hermeneutiği insanın varoluşsal çözümlemesi olarak görmeyen Gadamer, ısrarla, anlama ve yorumlamayı felsefi bir sorun olarak ele almak gerektiğini savunur. Ona göre, felsefi olarak çözümlenecek hermeneutik anlama kavramı, en çok da sanat eserlerindeki öznel yorumları ortadan kaldıracaktır. O, "Sanata karşı adil olmak için, estetik, kendi dışına çıkmalı ve es-

[57] *BT*, s. 41/20.

[58] Bkz. Gadamer, *TM*, s. 300 vd/*WM*, s. 284 vd.

[59] Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, s. 141vd.

[60] Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie* s. 144.

[61] Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie* s. 144-145.

[62] Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie* s. 146.

[63] Dilthey'ın Yorck von Wartenburg ile yazışmalarına işaret eder Heidegger. *BT*, s. 449/397. Bu yazışmalar hakkında bir inceleme için bkz. Hans Ruin, "York von Wartenburg and the Problem of Historical Existence", *Journal of the British Society for Phenomenology*, C. 25, (Mayıs, 1994), sayı: 2, s. 111-130.

[64] *BT*, s. 189/149.

tetiğin 'safiyeti'nden vazgeçmelidir,"[65] diyerek, hermeneutiği, tekrar insan bilimlerinin uygulamaları içine çekmeye çalışır.

C. Gadamer'in Felsefi Hermeneutiği

Gadamer temel düzeyde Heidegger'le görüş birliği içindedir. Gadamer'e göre de anlama, insan varoluşunun yalın eylemlerinden biri değil, aksine, hayat tecrübesinin yapısına aittir. "Biz daima bir şeyi 'bir şey olarak' görürüz. Bu, bizim dünyaya yönelmişliğimizin özüdür ve anlama, daha basit, daha dolaysız bir şeye indirgenemez."[66] Yorumlama zaten verilmiş olan anlamın açımlanmasıdır (*Auslegung*). Heidegger'in aksine, Gadamer 'bu verilmişliği' gelenek vasıtasıyla açıklamaya çalışır. Heidegger'e göre nesne, "belirli bir tarzı kavranmakla, zaten yorum kararlaştırılmış olur".[67] Bu demektir ki, yorum; bir şeye, bir gayeye, varlığın bir özelliğine, evrensel bir kavrama vb. karşı konumlanmalıdır. Bu durumlarda bile, nazari bir tavır takınmaksızın, bu belirli algılama tarzı üzerinde bilinçli bir düşünüm (*reflection*) söz konusu değildir. Yorumun özellikleri şöyle özetlenebilir: a) Anlama şumullüdür; yani her insani faaliyet, zaten bir anlamaya göre gerçekleşir ve anlama, bilişsel bir edim olmakla sınırlandırılamaz. b) Anlama, daima kendisinden evvelki bir ön-anlama tarafından yönlendirilir; dolayısıyla da, mutlak, yalın ve varsayımsız olarak 'dünyayı anlama' diye bir şey yoktur. Anlamanın nesnesi şeylerin kendileriyle birlikte verili olan anlamdır; "bir bakış açısının kılavuzluğu atında" anlaşılan şey, değerlendirilir, yorumlanır.[68] c) Anlama, daima genişler; biz, kendimizi her zaman bu vaziyet içinde buluruz; anlama sürecinin dışında bulunuyor ve dolayısıyla da süreci tamamen denetim altında tutuyor değiliz.

İnsan bilimlerinde anlama tecrübesi, 1960'da yayımlanan *Wahrheit und Methode*'nin merkezî konularından birini oluşturur. Gadamer, sık sık anlamanın zaten yorumsayıcı yapıda olduğu ve insan bilimlerinde araştırmaların insanın kendisini-anlama deneyimine doğa bilimlerinden daha yakın olduğunu vurgular.[69] Kitap-

[65] Gadamer, *TM*, s. 92/*WM*, s. 82.

[66] Gadamer, "Hermeneutics of Suspicion", Gary Shapiro and Alan Sica (ed.), *Hermeneutics: Questions and Prospects* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1984), s. 58.

[67] *BT*, 191/150.

[68] *BT*, 191/150.

[69] Gadamer, "Problem of Historical Consciousness", çev. J.L. Close, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 5, (1975), sayı: 1, s. 1-55; yeniden basımı, Paul Rabi-

ta, adının ima ettiğinin aksine, ne 'hakikat' ne de 'yöntem' hakkında en küçük bir ipucu, tanım veya tasvir bulunur. Kitabın yöntemi, yani konusunu ele alış tarzı, 'fenomonolojik' olarak gösterilir. İlk bakışta eserin, doğa bilimlerine karşı beşerî bilimlerin yönteminin geçerliliğini savunmak amacıyla yazıldığı da düşünülebilir. Özelikle, estetik, tarih, edebiyat eleştirisi ve felsefe alanlarından seçilmiş örneklerle, insan bilimleri için yardımcı bir fen (*Techne*), bir sanat (*Kunst*) ve nihayet yöntem olarak hermeneutiğin gelişimi üzerinde durulur. Kitapta, insan bilimleri hakkındaki tartışmaların hâkim bir konumda olması, şöyle açıklanır: 'Anlama' ve 'hermeneutik' terimleri, 'anlam evreni', 'hermeneutik evren' gibi ibarelerle eşanlamlı olarak kullanıldığından,[70] hermeneutik tecrübe, bilimsel yöntem tarafından denetlenebilir olması bakımından doğa hakkındaki tecrübeden daha geniş bir tecrübe alanını belirtir. Hermeneutik anlama, yalnızca doğal varlığa özgü tecrübeye değil; aynı zamanda, tarihsel ve toplumsal varoluş tecrübesine de işaret eder.[71]

Gadamer, temel bir insani tecrübe kipi olarak anlama hakkındaki tahlillerin bu nedenle felsefi olduğunu ve belirli bir yöntem önermediğini savunur. Sadece metin yorumlama pratiğiyle ilgili değerlendirmelerle sınırlı olmayan felsefi hermeneutik, anlamanın tarihselliği iddiasını üç farklı açıdan ele alır: Tecrübenin tarihselliği, nesnenin tarihselliği ve bilincin tarihselliği. Anlamayı bu üç tarihsellik kipi açısından tahlil etmesinden dolayı Gadamer, buna felsefi hermeneutik demeyi yeğlemektedir.

1. Tecrübenin Tarihselliği: Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*'de estetik tecrübeyi incelediği ilk bölümde, dolaysız yaşama deneyimi (*Erlebnis*) ile dolaylı hermeneutik anlama deneyimi (*Erfahrung*) arasında bir ayırım yapar. Tarihsel anlamayı tahlil ettiği ikinci bölümün sonunda ise, deneyim konusuna tekrar dönerek, felsefi hermeneutik kuramını buna göre açıklamak ister. Dolaylı deneyim, öznenin bilincindeki deneyim ânlarından artakalan öğelere değil; daha önceki deneyimleri sürekli olumsuzlayarak nesne hakkındaki bilgiyi bütünleştirme sürecine işaret eder. Bu anlamda dolaylı deneyim, öznenin maruz kaldığı ve etkilendiği bir süreçtir. Gadamer, her insanın içinden geçtiği 'kendini-anlama' tec-

now ve William Sullivan (ed.) *Interpretive Social Sciences: A Second Look*, Berkeley: University of California Press, 1987, s. 106.

[70] *TM*, s. xxi, xxxi; *WM*, s. xv, xvii.

[71] *TM*, s. xxiv; *WM*, xxviii.

rübesinin yapı çözümlemesini yaparak, sahih insani deneyimin sınırlarını belirlemeye çalışır. Ayrıca, kendini-anlama tecrübesi, "gerçekleşmiş bir deneyim olarak"[72] varoluşsal felsefi hermeneutik için anahtar bir rol üstlenir.[73]

Gadamer, hermeneutik deneyim kavramını, önce bilimsel tecrübe kavramını ve onun altında yatan metafizik faraziyeleri eleştirerek geliştirir. Gadamer'e göre, insan bilimlerine ağırlık veren hümanist gelenekte, Aydınlanmacıların tecrübe kavramına karşı bir alternatif arayışı, gizlice, varlığını hep sürdürmüştür. İnsan bilimlerindeki anlama deneyimi, bilimsel yöntemlerle sınırlanamayan bir hakikat kavramının lüzumunu gösterir. İnsan bilimlerindeki anlama sorununu açıklayacak alternatif bir deneyim anlayışı, çağdaş felsefede yaygın olarak kabul edilen "bilgi (*cognition*) kavramı"nın sorunsal niteliğini açığa vurur.[74]

Bir nesnenin yalın olarak kavranması şeklindeki tecrübe anlayışının, bilimsel bilgi idealinin temelinde yattığı söylenebilir. Tecrübenin geçerliliğinin ancak haricî bir ölçü aracılığıyla belirlenebileceği varsayılmaktadır; yani nesnenin kendisi ve onun kullanılacağı amaç. Bu bilgi anlayışında gizli olan nesnellik idealine göre, bilginin geçerliliği, insan tecrübesine kendisini sunduğu şekliyle, nesne tarafından belirlenir. Bu bakımdan, bilimsel yaklaşım, gerçek hedefini bilginin sonuçlarının içine yerleştirir. Bununla birlikte, bu sonuçların değerinin tespit edilmesi ve ulaşılan sonuçların insani amaçların bütünlüğü içindeki yerinin belirlenmesi hususunu, bilim, kendi faaliyet alanının dışında sayar. Öte yandan, insan bilimlerinde ise, bilimsel faaliyetlerin sonuçlarının belirlenmesi, her zaman esas meseledir. Bilginin hedefinin ne olacağı, bilimin sonuçlarının geçerliliğinin nasıl belirleneceği gibi sorular, insan bilimleri için güçlük çıkaran sorunların başında gelmektedir.

Örneğin, sanata özgü tecrübe, bilimsel tecrübe kavramından farklı bir bilgi türünün varlığına tanıklık eder. Sanat tecrübesinin kendisine özgü yapısı, hermeneutik anlama tecrübesinin belli özelliklerini yansıttığı için, *Hakikat ve Yöntem*'in hedefleri içinde önemli bir yer işgal eder. İnsan bilimleri geleneğini, doğa bilimlerinden ayıran bariz özelliklerden birisi, beşerî bilimlerdeki anla-

[72] "Deneyim olarak varlık" (*Sein als Erfahrung*) ifadesi Gadamer'in metninde geçmezse de, ima edilmiştir. Bkz. *TM*, s. xxxvi / *WM*, s. xxi.

[73] Fred Lawrence, "Hans-Georg Gadamer, 'Truth and Method, Hegel's Dialectic and Philosophical Hermeneutics'", *Religious Studies Review*, 3 (Ocak, 1997), s. 36.

[74] *TM*, s. xxiv / *WM*, s. xxvii.

ma tecrübesinin "bilim ötesi" niteliğidir. Bu nedenle, insan bilimleri tecrübesi, her zaman sanat tecrübesine yakın olagelmiştir.[75] Sanat tecrübesi, doğa bilimlerinin yöntemsel sınırlamalarının dışında kalan bir tecrübe kipinin varlığını kanıtlar.

Ancak, hermeneutik tecrübenin neden doğa bilimlerinde geçerli sayılan tecrübe türüyle karşılaştırıldığı sorusu ortaya atılabilir. Gadamer, bu sorunun cevabının, "bilginin hedefleri"yle alâkalı olduğunu öne sürer.[76] Doğa bilimlerinde bilgi, araştırmanın kendisine önceden yüklenen sonuçlara göre değerlendirilir; insan bilimlerinde ise bilgi, varoluşsaldır ve önceden belirlenemez. Bu nedenle, doğa bilimlerinin yöntemi hakkındaki felsefi bir tartışma, sırf savunmacı bir amaç gütmez; aksine, her şeyden evvel bilimi önceleyen ve onu mümkün kılan şartlar üzerinde durur.

Gadamer'in estetik tecrübeyle ilgili tahlilleri, bir uyarana verilen psikolojik tepki olarak düşünülen algılamanın bile, aslında, 'orada' olanın salt bir tasarımı olmadığını gösterir. Çünkü algılama, daima bir şeyi "bir şey olarak" anlamadır. Her türlü "olarak anlama", 'orada olan bir şey'i "ondan öteye, ondan bu yana, ona doğru bakarken, onu bir şeyle birlikte görürken" kavradığımızı ifade etmektir.[77] Ayrıca, sanat tecrübesi, her şeyden evvel duyularımıza hitap eden sanat nesneleri hakkındaki tecrübede, algılamanın, yorumsal niteliğiyle açığa çıktığını gösterir. Tecrübe, şeylerin yalın bir kavranışı değildir; zaten yorumlayıcı bir niteliktedir. Sanat tecrübesi, bize, dünya hakkındaki bütün tecrübelerimizin zaten yorumlayıcı mahiyette olduğuna dair sağlam bir ipucu sağlar. Estetik tecrübe, sanat eserlerini yalın olarak algılamayı değil, anlama ve yorumlamayı içerir.

Gadamer, "anlamanın, aslâ, orada duran bir nesneyle öznel bir ilişki kurmak olmadığını; aksine, onun etkilerinin tarihiyle bir münasebet kurmak olduğunu" savunur. Başka bir deyişle, "anlama, anladığımız şeyin varlığına aittir".[78] Dünyada bir görüngü (*fenomen*) olarak nesne, varlığının farklı yönleriyle ve kendisinin farklı tezahürleriyle zaten teşekkül etmiştir. Bizim onun hakkındaki nesnel bilgimiz, onun varlığının bütününü kuşatamaz. Anlamanın tarihselliği, esas olarak tecrübenin yönüne işaret eder. Tarihselliğe yüklenen, tecrübenin koşulu olma rolü, her türlü tecrübenin

[75] *TM*, s. xxix / *WM*, s. xiv.
[76] *TM*, s. xxix / *WM*, s. xv.
[77] *TM*, s. 90-91 / *WM*, s. 86.
[78] *TM*, s. xxxi / *WM*, s. xvii.

koşullar tarafından belirlendiğini savunan tarihselcilikle karıştırılmamalıdır. Tarihsellik kavramıyla ifade edilen şey, insan tecrübesinin, aslâ nesneyle doğrudan bilişsel bir ilişki olamadığı fikridir.

2. Tecrübe Edilen Nesnenin Tarihselliği: Sanat tecrübesi, insan tecrübesinin yorumsayıcı ve zamansal yapısını açığa çıkardığı için, Gadamer, estetiğin objesinin zamansal, yani tarihsel varlıkla aynı kipte olduğunu ispatlamak ister. Gadamer, beşerî bilimlerin araştırma konularının veya nesnenin tarihselliğini açıklamak için, 'klasik' kavramı üzerinde çözümlemeler yapar. Ancak, bu kavramın felsefi hermeneutik açısından önemi pek dikkate alınmamıştır.[79] Klasik kavramı, insan bilimlerinin araştırdığı nesnelerin tarihselliğini açıklamak için bir model oluşturur. Beşerî bilimlerde bazı metinlerin "klasik olma" konumu kazanması, bu eserlerin dile getirdiği hakikat iddiasını ve onunla birlikte bütün bir tarihsel geleneği temsil eder. Klasik, "bir zamansal dönemi, tarihsel bir gelişme aşamasını ifade edebilir; ancak, aslâ tarih-üstü bir değeri yansıtmaz".[80]

Dolayısıyla, bir şeyin, hem tarih içinde olup hem de tarihle sınırlanamayacak anlam derinliğini, klasik kavramı temsil eder. Bu anlamda klasik, sürekli kendi geçerliliğini kanıtlayarak hakikatini koruyan bir 'tarihsel olma' kipidir.[81] Klasiğin kendisini meşrulaştırması, onun taşıdığı hakikat iddiasını tarih içindeki bir gelenekte korumasına ve bu nedenle de fark edilmeyi talep etmesine bağlıdır. Gadamer'in klasik kavramı üzerinde bu kadar önemle durması, bazı yanlış anlamalara da yol açmıştır. Örneğin Apel, Gadamer'in bir metin için klasik sayılmayı normatif bir ölçü hâline getirdiğini ve klasik eserlerde ifade edilenleri de, metni doğru anlamanın ölçütü olarak önerdiğini iddia eder.[82] Hâlbuki Gadamer için klasik, belli bir gelenek içinde geçmişten gelen hakikat iddialarının korunmasını gösteren tarihsel bir kategoridir ve bir tarihte varlık görüngüsüdür.

Eğer klasik kavramına yüklenen anlam, geçmişle şimdi arasındaki tarihsel bağlantının bir açıklanması olarak sayılmazsa, ilgili tartışma kendi başına bir değer taşımaz. Gadamer, anlamayla ilgili tahlilleri, bütün tarihsel faaliyetlerin 'etken taşıyıcı'sı durumundaki tarihsel bağlantının ışığında sürdürmek gerektiğine inanır. Ta-

[79] *TM*, s. 285-300 / *WM*, s. 269-284.

[80] *TM*, s. 287 /*WM*, s. 271.

[81] *TM*, s. 287 / *WM*, s. 271.

[82] Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie* (2 cilt), (Frankfurt: Shurkamp, 1973), II. 385 vd.

rihsel bir faaliyetin tanımlayıcı niteliği, onun bir süreç olmasıdır. Klasik sayılan eserler, değişme içinde bir nesnenin kendi kimliğiyle birlikte bize kendisini-sunmasına örnek oluşturur. Aslında, tarih içinde olup tarihi aşma durumu, 'oyun' benzetmesiyle daha iyi açıklanabilir. Her oyunun nesnel kuralları vardır ve oyunu bu kurallar yönlendirir. Ancak, oyunun kendisi bu kuralların nesnelleşmesi değildir; bilakis her oyun, bu kuralların ötesinde kendisini yeniden gerçekleştirmesidir. Aksi hâlde, oyun, bir defa oynanarak bütün kurallarıyla gerçekleştirilmiş olacak ve oyunu defalarca oynamak anlamsız görünecektir. Bir oyun, oyuncuların, kuralları nesnelleştirmesiyle değil; aksine, onun oyun olduğunu ve kendi öznelliklerini de oyun içinde kaybettiklerinde anlamlı hâle gelir.[83] Sanat eserinin, öznel ve nesnel belirlemenin ötesinde kendisini nasıl sunduğuna en iyi örneği, oyun kavramı oluşturur. Klasik eserler de, bir gelenek içinde, metinlerin mânâsının sürekliliğinin tarihsel niteliğini ortadan kaldırmaksızın, anlamanın sonlu ve aynı zamanda aşkın olabilme imkânının diyalektik hareketini açıklar.

Klasik olma, tarihsel nesnenin dogmatik olarak kazandığı değeri veya tarih-ötesi bir özelliğini temsil etmez; tam aksine, klasiğin kendisi tarihsel bir kategoridir. Bir şeye klasik demek, aslâ öznel bir tarihsel olguya belli bir nitelik yüklemek değildir; klasik olma, "tarihsel olmanın göze çarpan bir kipine" işaret eder.[84] Ayrıca klasik, bir tarihsellik kipi olarak, geçmişten gelen metinlerin kendisi hakkındaki doğru bir şeyi, sürekli olarak kanıtlayarak tarih içinde korunma biçimini ifade eder.[85]

Tarih araştırmalarının konusuna ve yorumlayan özneye has tarihselliğin varlık kipi, bunların sürekli hareket hâlinde oluşunun ortak zeminidir. Zamansallık, bu araştırmaların özne ve nesnesinin varlık kipinin ortak öğesidir. Yorumlayan cephesinden klasik kategorisi, tarih bilincinin ait olduğu tarihsel gerçekliğe işaret eder. Klasik olma, anlamanın tarihsel koşulları içinde geçmişi bilme yeteneğimiz için bir engel değil; tam tersine, geçmişi anlamanın daima ucu-açık bir imkân olduğuna kanıttır. Klasik olma "zamanı geçmeyen şimdiki zamanda bulunma hâlidir; ki, bütün şimdiki zamanlar çağdaştır".[86]

[83] *TM*, s. 101-110 / *WM*, s. 97-106.
[84] *TM*, s. 287 / *WM*, s. 271.
[85] *TM*, s. 287 / *WM*, s. 271.
[86] *TM*, s. 288 / *WM*, s. 272.

3. Tarihsellik ve Anlamanın Karşılıklı Dengesi: 'Klasik' kavramıyla ilgili tahlil, bir sanat eseri veya metni anlamanın dogmatik olarak sabit kılınamayacağını kanıtlamaya yarar. Bir metnin anlaşılması, tarih-üstü bir temel üzerinde kararlaştırılamaz. Anlama, tarih içinde gerçekleşen, özneler-arası bir dünya olan ve öznelliği olmayan bir geleneğin sürekliliğine dahildir. Gelenek, tarihsel bilginin zemini olarak görüldüğü için, bunu söylemek mümkündür. Tarih, içinde düşüncenin oluştuğu veya hakikat iddialarının anlaşıldığı ve yargılandığı bir ortamdır.[87] "Heidegger'in sınırlı, nesnel ve eyleme kiplerinin ötesine geçmeyi ifade etmek için kullandığı 'ontolojik' terimi yerine, Gadamer'in 'tarihsel' terimini" kullandığını öne sürenler vardır.[88] Burada 'tarihsel'den kastedilen, 'tarihsellik' taşıyan şeyler ise, bu doğrudur. Tarihsellik, her türlü anlamada etkin olan bir amildir. Tarihsellik bu bağlamda iki farklı anlam ifade eder. Birinci olarak, her türlü anlamanın tarihsel olduğu, tecrübenin açık bir süreç olduğu ve bir şeyin doğrudan kavranmadığı hükmünü ima eder. İkinci olarak da, anlamanın tarihselliği, anlamanın somut tarihsel koşullardan yola çıktığını; fakat, aynı zamanda yeni bir ufuk ve yeni bir yorum getirerek bu koşullara katkıda bulunduğunu ifade eder. Bunun anlamı da şudur:

> Tarihsel bilginin, içinde yaşadığımız geleneğin çözülmesine yol açması gerekmez; o aynı zamanda bu geleneği zenginleştir, ona uyar veya onu değiştirir –kısacası, kendi kimliğimizi keşfetmeye katkıda bulunur.[89]

Gadamer, anlamayı, doğal ve toplumsal dünya hakkındaki tecrübenin asıl kipi olarak felsefi hermeneutiğin alanı içinde değerlendirir; çünkü ona göre, anlama ve tecrübe, yapı itibarıyla yorumsayıcıdır.[90] Gadamer'e göre, "yorumlama, anlamaya sonradan eklenen tesadüfi bir şey değildir; aksine, anlama, her zaman bir yorumlamadır ve dolayısıyla da yorumlama, anlamanın açık bir biçimidir".[91]

Hermeneutik, metinlerin yorumuyla olduğu kadar, bir var olma kipi olarak insanın, kendini-anlamasının yorumlayıcı mahiye-

[87] Gadamer, "Problem of Historical Consciousness", s. 106-107.

[88] James DiCenso, *Hermeneutics and Disclosure of Truth: A Study in the Works of Heidegger, Gadamer and Ricoeur* (Charlottesville: University Press of Virginia, 1990), s. 80.

[89] Gadamer, "Problem of Historical Consciousness", s. 107.

[90] *TM*, s. xxxi, krş. s. 307/*WM*, s. xvii, 291.

[91] *TM*, s. 307/*WM*, s. 291.

tiyle de ilgilenir. Metin yorumlama faaliyeti, kendini-anlamanın ontolojik yapısını açıklamak için örnek bir durum oluşturur. Bu bakımdan, anlamanın tarihselliğini incelemeyle, "nesnenin tarihselliği"ni tespit etme girişimi olarak tarihsel araştırmayı birbirinden ayırmak gerekir. Gadamer, "hakiki tarihsel düşüncenin, kendi tarihselliğini hesaba katması gerektiğini" savunur.[92]

Gadamer'e göre, insanın tarihle ilişkisi, özne-nesne ayrılığına dayanarak açıklanamaz; çünkü, bu ilişkinin temeli olan tarihsellik, bilişsel ilişkiden öncedir. "Gerçek tarihsel nesne, sırf bir nesne değil, tarih ile nesnenin birbiriyle bütünlüğüdür; o, tarihin gerçekliği ile tarihsel anlamanın gerçekliğinden oluşan bir ilişkidir."[93] Anlama, tarih tarafından belirlendiği kadar; tarih de, bizim onu anlamamız tarafından belirlenir. Tarih, insanın onu anlaması ve yorumlamasıyla oluşan bir tekamül sürecidir. Tarihi anlama, yorumlayanın içinde yaşadığı gelenek tarafından aktarılır. Gadamer'e göre, felsefi bir konu olarak tarih sorunuyla ilgili güçlükler, son tahlilde, "tarihsel sürecin özsel yapısı"na indirgenebilir.[94]

Tarihin sürekliliği ve bu süreklilik içinde biriken anlamlar, "etkileşim tarihi"ni ve bu "etkileşimin bilinci"ni oluşturur.[95] Johannes Berger'in de belirttiği gibi, "tarihsel nesnelere, onların etkileri kadar, anlama da dahildir".[96]

Tarihsellik kavramı, insan varlığının zamansal niteliğini, insan bilgisinin sınırlılığını ve tecrübe nesnelerinin tarihsel özelliğini belirtir. *Hakikat ve Yöntem*'de tarihsellik, tarihi anlamanın tahlili çerçevesinde ele alınmış ve tarihsel bilginin muhtevasının ve tarihsel olarak aktarılan şeylerin tecrübesinin de, özne ve nesnenin birlikte ait oldukları zamansal ufuk içinde gerçeklik kazandığı gösterilmiştir. Gadamer bunu şöyle ifade eder:

[92] *TM*, s. 299/*WM*, s. 283.

[93] *WM*, s. 283; *TM*, s. 299'da bu cümlenin İngilizce çevirisi farklı bir anlam vermektedir. Asıl metindeki cümle şöyledir: "*Der wahre historische Gegenstand ist kein Gegenstand, sondern die Einheit dieses Einen und Anderen, ein Verhältnis, in dem die Wirklichkeit der Geschichte ebenso wie die Wirklichkeit des geschichtlichen Verstehens besteht*".

[94] Gadamer, "The Continuity of History and the Existential Moment", *Philosophy Today* 16 (Güz 1971), s. 231.

[95] *TM*, s. 306/*WM*, s. 284-290.

[96] "Zu dem historischen Gegenstand gehört sein Wirken und zu diesem gehört das Verstehen." Johannes Berger, "Historische Logik und Hermeneutik", *Philosophisches Jahrbuch*, 75 (1967), s. 148.

> Her bilme faaliyetinin bilinen şeye uygunluğu, bunların aynı varlık kipinde olmasına bağlı değildir; aksine, böyle bir uygunluğun önemi, onların paylaştığı varlık kipinin kendine özgü doğasından gelir. Bu da, gerek bilen öznenin, gerekse bilinen nesnenin nesnel tarzda –orada duran şeyler– olmayıp, tarihsel tarzda nesneler olmasıdır, yani her ikisinin de tarihselliğin varlık kipine sahip olması nedeniyledir.[97]

Dilthey, tarih biliminin imkânının ilk şartının, "benim bizzat tarihsel bir varlık olmamda; tarihi yapan ile tarihi araştıranın aynı olması olgusunda" yattığını, söylemişti.[98] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*'deki felsefi hermeneutik tasarısının –tıpkı Heidegger'in Nietzsche'ye karşı yaptığı gibi– eleştirel olarak Dilthey'a karşı çıkmak niyetiyle oluştuğunu belirtir. Gadamer ayrıca, tarihsel bilinçle ilgili tahlillerde Dilthey'ın görüşleri üzerindeki tartışmaları kendisine rehber aldığını ve Heidegger'in bu konularda yenilik getiren yaklaşımının ışığında onları takip ettiğini ifade eder.[99]

Anlamanın tarihselliğinin hermeneutik bir ilke sayılması gerektiği belirtilen bölümün başında Gadamer, Heidegger'in anlamanın döngüselliğine dair görüşünün, "insan bilimleri hermeneutiği" açısından önemli sonuçları olduğunu ifade eder. Heidegger'in anlamanın döngüselliğini, '*Dasein*'ın zamansallığı'ndan çıkarmış olmasının insan bilimleri açısından önemli sonuçları vardır. Bu yüzden Gadamer, anlama döngüsünde "ontolojik bakımdan müspet bir anlam" görür.[100] Burada, Gadamer'in hermeneutik döngüye yönelik ilgisi, Heidegger'in ilgisinden farklıdır. Heidegger, hermeneutiğe, "sadece anlamanın ön-yapısını ontolojik amaçla açıklamak" için ilgi duyar; oysa Gadamer, "bilimin nesnellik kavramının ontolojik engellerinden kurtulunca, anlamanın tarihselliğine nasıl hakkını verebileceğimiz açısından hermeneutikle ilgilenir".[101]

Gadamer'e göre, tarihi anlamanın öncelikle metinlerin yorumlanmasıyla alâkalı olduğuna işaret etmek gerekir. Tarih tecrübesi, bir metnin veya sanat eserinin iki anlamda tarihsel olabileceğini

[97] *TM*, s. 261/*WM*, s. 247.

[98] Dilthey, *Gesammelte Schriften*, VII. 278, nakleden Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, s. 23.

[99] Hans-Georg Gadamer, *On Education, Poetry and History: Applied Hermeneutics*, çev. Lawrence Schmidt ve Monica Reuss (ed.), Dieter Misgeld ve Graeme Nicholson (Albany: State University of New York Press, 1992), s. 145.

[100] *TM*, s. 266/*WM*, s. 251.

[101] *TM*, s. 265/*WM*, s. 250.

ortaya çıkarır. Birincisi, metin belli bir tarihsel bağlamda oluşur; ikincisi, metnin anlamı, ancak belli bir tarihsel bakış açısından açığa çıkar. Anlamanın tarihselliğinin bu iki yönünü tam olarak ayırmanın güçlüğünden ötürü, Gadamer'in tarihsellik fikri ile hermeneutiğin kendi tarihini 'mutlak özne' hâline getirdiği şeklinde eleştiriler öne sürülmüştür. W. Schulz, örneğin, her şeyin tarihe dahil edilmesinden dolayı, bu hâliyle tarihin "kendi içinde kapalı" kaldığını iddia eder. "Kendi kendisini oynayan oyun olarak, o mutlak öznedir... Artık, tarih, mutlak özne hâline gelir."[102]

Anlama ile tarihin karşılıklı ilişkisi, Gadamer tarafından, "tarihsel etkileşimin bilinci" kavramıyla ifade edilir. Bu kavram, "hermeneutik kuramın ontolojik *apriori* noktası olarak ortaya atılmıştır".[103] Ancak bu, tarihin kendisinin, tarihsel ufkun bütününü aşan bir tözsel varlık olduğu anlamına gelmez. Grondin'in de işaret ettiği gibi, Gadamer, tarihin "tözsel bir Varlık" olduğunu öne sürmez.[104]

Tarihi anlama sürecinde öznenin kendi tarihselliği ve anlamanın tarihselliği birlikte açığa çıkar. İnsan bilimlerinde başvurulan yorumlama uygulamaları, anlamanın döngüselliğinin, tecrübenin ontolojik yapısını nasıl açığa çıkardığının en önemli örneğini oluşturur. Anlama, özne-nesne ayırımına dayanarak; yani tecrübe eden özne ile nesne arasında bir ilişki olarak açıklanamaz. Yorumlayanın tarihselliği ve metnin dışında kalanların –örneğin yazarın niyeti, metnin içinde doğduğu tarihsel şartlar– silinmesi, "hem anlamayı hem de yorumlamayı" kapsayan iki öğedir.[105] Anlama ve yorumlama, ancak bir gelenek içinde gerçekleşir. Gadamer, "bir geleneğe ait olmanın, hermeneutiğin şartlarından birisi olmasının, anlama için ne gibi sonuçları olabileceği" sorusundan yola çıkarak, felsefi hermeneutiği temellendirir.[106]

Bir metni anlama, ön-anlamanın tahmin hareketi tarafından belirlenmez. Hermeneutik döngü, kesin bir anlama içinde kaybolup gitmez, fakat onun tamamlanmasıyla gerçekleşir. Gadamer'e göre, hermeneutik döngü, "anlamanın, geleneğin hareketiyle, yorumlayanın hareketinin karşılıklı oyunu içinde oluşmasını" tasvir

[102] Paul Schuchman, "Anmerkung zur Hermeneutik Gadamers", *Hermeneutik und Dialektik* I (ed.) Rüdiger Bubner ve diğerleri (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1970), s. 309.

[103] Paul Schuchman, "Aristotle's Phronesis and Gadamer's Hermeneutics", *Philosophy Today* 23, Sayı: 1 (Bahar, 1979), s. 41.

[104] Jean Grondin, *Hermeneutische Wahrheit?: Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers*, Koningtstein: Forum Academicum, 1982, s. 145.

[105] Gadamer, "Problem of Historical Consciousness", s. 105.

[106] *TM*, s. 291/*WM*, s. 275.

eder. Anlama döngüsü, yöntemsel olmaktan çok, "anlamanın ontolojik yapısına" işaret eder.[107] Daha önceki hermeneutik kuramlar, anlamanın tarihselliğini göz ardı ederek, doğa bilimlerin bilimsel nesnellik idealini benimsedi.[108]

Gadamer, hermeneutiğin tarihinde teleolojik bir bilimsel bilgi kavramını, insan bilimlerine de uygulamak için iki farklı girişim olduğunu düşünür. Bir nesne hakkındaki bilgimizin artması, doğa bilimlerinin gayesidir; bu nedenle de tarih araştırmaları da geçmişle ilgili bilgimizin artması açısından ele alınmıştır. Eğer, tarih araştırmalarının asıl amacı tarihsel bilginin artması ise, o takdirde, tarih hakkındaki bilgi artışının sonucu olarak ortaya çıkacak evrensel bir tarih fikri büyük önem kazanır. Tarihsiciliğin, tarihsel nesneyle ilgisini kurduğu alan, işte bu mutlak tarihin evrensel hareketidir. Tarihsicilik, anlamanın sınırlılığını, mutlak akılla kıyaslar. Bu yüzden tarih araştırmacısı, kendi bireysel ihtiyacı olan tarihsel bilgiyi, ancak diğer bir birey aracılığıyla kazanır. Aynı zamanda bireysel ben, tarihsel nesneyle ilgili bilgiyi bir bütün olarak kavramak arzusundadır.[109] Tarihsicilik, dolayısıyla, ne bilen öznenin sonluluğunun, ne de tarihsel nesnenin tarihsel varlık kipine hakkını verir.

4. Bilincin Tarihselliği: Gadamer, insan bilimlerinde araştırma konusunun tarihselliğini belirledikten sonra, yorumlayanın bilincinin tarihselliğini de kanıtlamak ister. O buna, "tarihsel etkileşimin bilinci" adını verir[110] ve bu kavrama iki farklı anlam yükler. Genel anlamda bu terim, yorumlayan farkında olsun veya olmasın, anlamanın bir oluşum olması ve bu nedenle de anlamanın tarihin etkilerine ait olması durumunu ifade eder. Bu, yalnızca yorumlayanın bilinci üzerinde tarihin etkilerini tasvir eder.[111] İkinci ve geniş anlamda ise bu terim, yorumlayanın tarih tarafından etkilenmişliğinin bilincinde olmasını dile getirir. Böyle bir farkında oluş, hermeneutik olarak eğitilmiş bir bilince işaret eder. Gadamer, yorumlayanın tarihsel olarak etkilenmişliğinin bilincinde olarak sahip olduğu farkında oluş hâline "tarihsel etkileşimin bilinci" adını verir. Elbette bu kavramda bir muğlaklık vardır ve Gadamer de bunu kabul eder.

[107] *TM*, s. 293/*WM*, s. 277.

[108] *TM*, s. 293/*WM*, s. 277.

[109] *TM*, s. 207-212/*WM*, s. 195-200.

[110] *TM*, s. 341/*WM*, s. 324.

[111] Gadamer, tarihsellikle etkileşim bilinci ile daha dar anlamda neyi kastettiği hakkında başka bir bağlamda şu açıklamayı yapar: "Ayrıca, sürekli içimizde oluşan bir bilincin varlığını kastediyorum –bizim tecrübemize giren, bizim dik-

Bu muğlaklık şu olgudan kaynaklanır: Kavram bir yandan, "tarihin süreci içinde etkilenmiş bilinç ve tarih içinde belirlenmiş bilinç" anlamına; diğer yandan da, "bu şekilde etkilenmiş ve belirlenmiş olmanın bilincinde olmak" anlamına gelir.[112] Bu durumun –yani tarih içinde belirlenmiş ve tarih tarafından etkilenmiş olmamızın– farkında olmak için, düşünüm faaliyetine ihtiyaç olduğu ortadadır. Bu soruyu ortaya atmaktan amaç, düşünüm ihtiyacının ontolojik uzantılarını belirlemektir. Tarih tarafından belirlenmiş bilincin dönüp kendi durumu üzerinde düşünümde bulunması, bizi yeniden bilincin başlangıçtaki yönelimini oluşturan ön-anlama ve ön-yargılamaya geri götürür.

Gadamer, bilincin düşünüm faaliyetinin sonuçlarını şu ifadelerle açıklar:

> Mevcut bir ön-anlama üzerindeki düşünüm, aksi hâlde *arkamda oluşacak* bir şeyi benim önüme koyar. Her şey değil, ancak bir şey –'tarihsel etkileşim bilinci' (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*) dediğim şey– kaçınılmaz olarak bilinçten ziyade *varlıktır* ve varlık da aslâ tamamen apaçık değildir.

Bu da bilicin doğası ve onun sahip olduğu düşünüm yeteneğiyle ilgili önemli sorular ortaya çıkarır. Ufuk ve ufuk birleşimi kavramlarına "tarihsel etkileşim bilinci"ni açıklamak için başvurulur. Gadamer'le birlikte şu soruyu sorabiliriz: Bu nasıl bir bilinçtir?

Bu, belirleyici bir sorudur. Biz tarihsel etkileşim bilincinin kendisinin de etkiye ait olduğunu ne kadar vurgulasak da, bir bilinç olarak o, özü itibarıyla, bilincinde olduğu şeyin dışına çıkabilir. Düşünümsel (reflektif) yapıda olmak, esasen, bütün bilinçlere özgü bir durumdur. O hâlde, tarihsellikle etkileşimli bilinç için de, bu durum geçerlidir.[114]

Burada ortaya çıkan sorun, ontolojik anlamda insan varoluşunun ve anlamanın sonluluğunu ifade etmek için "tarihsellik olarak" ortaya atılan iddiayla alâkalıdır. Eğer düşünüm yoluyla bilinç, bilincinde olduğumuz şeyi aşarak onun dışına çıkabilirse, bu demektir ki, düşünüm sayesinde bilinç, etken tarihin dışına da çıkabilir.

katimizi çeken ve hakikatinin kesinliği ile bizi kuşatıp hakimiyeti altına alan bütün gerçek geçmişin bilincini." Hans-Georg Gadamer, *Kleine Scriften* I (Tübingen: J.C.B Mohr, 1965), s. 158.

[112] *TM*, s. xxxiv /*WM*, s. xx.

[113] Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s. 38; Gadamer, *Kliene Schriften* I, s. 127.

[114] *TM*, s. 341 /*WM*, s. 324.

Bu sorunun ortaya çıkması bile, Gadamer felsefesindeki Hegelci unsurlarla alâkalıdır. Fakat, Hegel'in aksine Gadamer'e göre, kendisini belirleyen tarihsel şartların dışına çıkabilme yeteneği sayesinde bilincin, hem kendisini hem de faaliyetine konu olan nesneyi bilebileceği mutlak bir duruş noktasına ulaşacağı söylenemez.

Bu soruyla ilgili iki mesele vardır. Birinci mesele, hermeneutik çözümlemenin imkânları göstermektedir ki, düşünümün mümkün olması, bilincin, neyin bilincinde veya farkında olduğunu görebilmesi demektir. Ancak bu, bilincin, nesnenin varlığının bütününü gördüğü anlamına gelmez; aksine, bilinç, nesnenin sadece açığa vurulan bir yönünü görebilir. Daha önce geçen, "varlığın aslâ tam olarak apaçık ortada olamayacağı" şeklindeki ifadeden bunu çıkarmak mümkündür. İkinci mesele, özne kavramıyla ilgidir. Gadamer, anlamanın tarihselliğini ve sonluluğunu vurgulamakla, öznenin kendi kendisi için aslâ şeffaf bir obje hâline gelemeyeceğini ifade etmek istiyor. Heidegger'in öznel nesnelliği eleştirisinin arkasında da bu anlayış yatar. Özne, aslâ, kendisini kendi nesnesi hâline getiremez.

Fenomonolojik yaklaşımın benimsediği, "Bilinç, daima bir şeyin bilincidir," hükmünü dikkate alırsak, bu mesele, biraz daha açıklığa kavuşturulabilir. Düşünümsellik, bilinç için bir şeyin farkında olmanın bilinci veya kendi bilişsel edimlerinin farkında olmak demektir. Daha üst bir düzeyde, düşünümsel bilinç, farklı şeylerin bilincinde olmanın farkında olma bilinci anlamına gelir. Kendi-bilincinde olma, bu ikinci türden farkında olma hâline işaret eder. Eğer kendi faaliyetine ait belli yapıların, alt düzeyde, bilincin, kendi kendisini keşfedebileceği öne sürülürse; bu da bilincin, farkında olma yapılarını etkileyen tarihten bağımsız olduğu anlamına gelir. Bilincin tarihin etkisinden tamamen bağımsızlığı fikri, Gadamer'in eleştirdiği ve kabul etmekten kaçındığı bir görüştür. Çünkü, kendi-bilincinde olma hâline de öz-düşünüm imkânını tanırsak, bu durumda süreç içinde keşfedilecek bilinç yasaları ve yapıları, dışarıdaki nesneler hakkındaki bilgimizin de mutlak temelini oluşturmuş olacak ve böylece de, Gadamer'in hermeneutiği Hegel'in idealizminden farklı olamayacaktır.[115]

Bilincin düşünümsel yapıda olması ve bunun yanında farkında olduğu şeyin sınırlarını aşabilecek yetenekte olması, anlamanın tarihselliğini kanıtlamak için oldukça önemlidir. Hermeneutik

[115] *TM*, s. 341 /*WM*, s. 324.

çözümlemenin görevi, bilincin tarihsel olarak etkilenmiş ve belirlenmiş olduğunu göstermek için, tarihin 'başka'lığını kanıtlamaktır. Tarih, bilinçten ayrı bir olgu olmalıdır. Fakat, bilincin düşünümsel bir doğası olduğunu inkâr etmeden tarihin başkalığı nasıl kanıtlanabilir? Hegel için, bilincin kendi sınırını keşfettiği 'başkalık', 'mutlak' içinde ortadan kalkıyordu. Gadamer'e göre ise, tarihsellik ve sonluluk, gerisine gidilemeyecek, apaçık veya Kantçı anlamda aşkın görüngüler olarak kabul edilmelidir.

Gadamer, nesnelerin bilince doğrudan verili olduğu şeklindeki fenomonolojik görüşün ikna gücünü yıkmak amacındadır. Bu fenomonolojik tasvirde, yani nesnenin bilinç tarafından oluşturulduğu görüşünde, doğa bilimsel nesnellik anlayışının ciddi bir eleştirisini bulmakla birlikte, Gadamer aynı eleştiriyi, kendi kendisini nesne olarak alan öznel bilinç kavramına da uygular. Husserl'in fenomonolojisinde ortaya çıkan aşkın öznelliği, yani öznenin doğrudan kendi öz-nesnesi olabileceği görüşünü eleştirmek için Gadamer, Hegel'in, nesnenin doğrudan bilince verilmişliğini yadsıyan öznel idealizmine başvurur.

Sorun, düşünüm kavramı ve onun tecrübe üzerindeki rolüyle ilgilidir. Gadamer, anlamanın bir bilinç süreci yapısında olduğunu öne sürerek, Hegel'in spekülatif ve diyalektik düşüncesinde, tecrübenin devingen yapısının daha doğru bir ifadesini bulur. Buradaki spekülatif düşünce, Hegel'in terimi kullandığı anlamda, "aynada yansıma ilişkisi"ni ifade eder.[116]

Bu anlamda düşünüm, tecrübenin, doğrudan kendisiyle kıyaslanabileceği bir karşı-noktaya ihtiyaç duymasıdır. Bir ayırma veya tefrik noktası olmaksızın, tecrübe edilen nesnenin kendisiyle özdeşliği bile belirlenemez. Burada spekülatif, "günlük hayat tecrübesine özgü dogmatizmin zıddı" bir anlam ifade eder.[117] Spekülatif düşünce, nesnenin dolaysızlığını, bütünün devingen süreci içindeki bir âna indirger. Düşünüm olmaksızın tecrübeyi aşıp, tecrübenin de parçası olduğu bir sürecin bütünlüğüne doğrudan ulaşma girişiminde, şeylerin nesnel tasarımı olarak alınan başlangıç noktası, algılama bağlamında nesnelerin sadece tekil bir belirlenimi olarak görülmeye başlar. Tecrübenin dolaysızlığı içinde nesnenin hazır olduğu anlayışına karşı çıkanlara, spekülatif düşünce cazip görünebilir. Spekülatif felsefe, nesnenin, algılanış

[116] *TM*, s. 465 /*WM*, s. 441.
[117] *TM*, s. 466 /*WM*, s. 441-42.

bağlamına göre potansiyel olarak sonsuz şekilde belirlenebileceğini düşünmeye imkân tanır.

Gadamer, öznel bilincin kendi tarihsel belirlenmişliğini aşabileceğini veya öz-düşünüm faaliyetiyle ön-yargılarını ortadan kaldırabileceğini kabul etmez. Bu yöndeki itirazlar Gadamer'i, Hegel'in mutlak bilgi kavramıyla yüzleşmeye zorlar. Gadamer, Hegel'in diyalektiğinde tanımlanan spekülatif düşünümü benimser; fakat, onun mutlak bilim iddiasını reddeder. Düşünüm kavramını esas alarak Hegel'i eleştirmek çelişkili görünse de, onun diyalektiği, ancak anlamanın sonluluğu temeli üzerinde reddedilebilir. Hegel'e karşı itiraz yöneltmeden önce, tecrübenin tarihselliğini savunmak için, Hegel'in düşünümsel tecrübeyle ilgili açıklamasının sağlam bir temel oluşturduğu takdir edilmelidir.

Düşünümle ilgili sorunun merkezinde 'öteki'nin tecrübesi yatar. Düşünümsel felsefe, gücünü, Kant'ın "kendinde şey" fikrine yönelik Hegel'in eleştirisinden alır. Hegel'e göre, akıl; görüngü (*fenomen*) ile bilinemez olan kendinde şey (*numen*) arasındaki sınırı kendisi çiziyorsa, bu sınırı kendisinin koyduğunu fark etmekle, bilinç, öz-bilinç hâline gelir ve dolayısıyla, zaten bilinen nesnenin sınırını mutlak bilinçte aşmış olur. Bu anlama içinde de 'öteki,' öz-bilincin bir parçası hâline gelir; çünkü 'öteki'nin, bilincin kendi fiilinin bir sonucu olarak ortaya çıktığı fark edilir. Bununla birlikte, başkalığın fark edilmesini, bilincin yalnızca diyalektik süreçteki bir aşaması olarak görememek bir hatadır.

Ötekinin veya başkasının tanınması görüşü, Hegel'i düşünümsel felsefe açısından eleştirmek için geliştirilir. Hegel'e göre, farklılık yeni bir düzlemde ortadan kalkar. Gadamer ise buna, 'öteki'nin, bilincin düşünümü dışında kaldığını tanımamız gerektiği fikriyle karşı çıkar. Bu da, düşünümün sınırlarını çizmekle gösterilebilir. Bu nedenle Gadamer, tecrübenin tarihselliğini de tartışmaya dahil eder.

Tecrübe kavramı "tarihsel etkileşim bilinci" ışığında öyle bir tarzda değerlendirilmelidir ki, "eserin dolaysızlığı ve aşkınlığı, etki hakkındaki bilince tesir eden salt bir olguya indirgenmesin;" yani, tecrübeden bahsederken, "düşünümün sınırlarını ve mutlak gücünü aşan bir gerçekliği kavramakla ilgileniyoruz demektir".[118] Gadamer, tecrübenin yapısı ve nesnenin gerçekliğini, düşünümü sınırlayan öğeler olarak; etken tarihi de, düşünüm öncesi tecrübeyi aşan

[118] *TM*, s. 342 / *WM*, s. 325.

bir öğe olarak kabul eder. Vurgulanması gereken ilk husus, tarihsel etkileşim bilincinin "dolaylı deneyimin yapısına sahip" olduğudur.[119] Bu nedenle, dolaylı deneyim (*Erfahrung*), anlamanın tarihselliği çerçevesinde açıklanmalıdır. Gadamer'e göre, günümüzde tecrübe kavramı, aşırı derecede deneysel bilimlerden etkilenmiştir ve bu yüzden de "tecrübenin içsel tarihselliği" göz ardı edilmiştir.

Gadamer, araştırmasının amacının "her türlü anlama tecrübesini" incelemek olduğunu ve bu nedenle de, "Tecrübe Üzerine" başlıklı kısmın *Hakikat ve Yöntem*'de de anahtar rolünü üstlendiğini belirtir.[120] Bu kısımda yer alan, tecrübe hakkındaki tahlil, diğer kısımlarda "tarihsel nesnenin öteki oluşu" hakkındaki tahlillerle yakından alâkalıdır. Ötekini tecrübe etmek, hermeneutiğin asli olgularından birini oluşturur. "Ötekini tecrübe etmek göstermektedir ki, düşünüm belli bir tarihsel nesnenin etkilerini aşabilse de, o yine de nesnenin varlığını öz-bilinçte ortadan kaldıramaz." O hâlde, ötekini tecrübe etmek, tarihsel etkileşim bilincini açıklamakta da bize ışık tutar. "Ötekini tecrübe, yine bizim karşımızda duran bir şeyin, kendi hakkını iddia etmesi ve bizden şartsız tanıma talep etmesi ve bu süreç içinde anlaşılmasındaki paradoksu ifşa eder."[121]

5. Tecrübenin Dilsel Yapısı: Anlama, ötekini tecrübe yapısına sahip olduğundan ve nesne kendisinin başkalığını daima tecrübe eden bilince karşı ortaya koyduğundan, bu olgu, tecrübenin dilsel doğası içinde araştırılmalıdır. Gadamer, dilin rolünü şöyle açıklar:

> Ne zaman dil, yapması farz edilen şeyi (bu da iletişimsel işlevini fiilî hâle getirmektir) yerine getirse, kendisiyle anlaşmaya varmanın bir tekniği veya aleti gibi işlemez; aksine, içinde birlikte anlaşılabilir bir dille –hayır, aynı dille– konuşabileceğimiz ortak bir dünyanın kurulması noktasına kadar giden bu sürecin kendisi ve anlaşmanın içeriği dilin ta kendisidir. İnsan hayatının dilsel yapısı da budur.[122]

[119] *TM*, s. 346 / *WM*, s. 329.

[120] *TM*, s. xxxv / *WM*, s. xxi.

[121] *TM*, s. xxxv / *WM*, s. xxi.

[122] Hans-Georg Gadamer, *Reason in the Age of Science*, çev. Frederick G. Lawrence (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1981), s. 166. Ayrıca bkz. H-G. Gadamer, "Sprache und Verstehen", *Zeitwende*, 41 (1970), s. 349-57; H.G. Gadamer, "Wieweit schreibt Sprache das Denken vor?", *Zeitwende*, 44 (1973), s. 289-96. Bu makaleler *Wahrheit und Methode*'de (s. 361-465) üzerinde durulan dil hakkındaki konuların daha kısa versiyonlarına benzemektedir.

Gadamer'in iddialarının en kuvvetli yönü, sadece anlamanın dilsel doğasını vurgulamak değildir. Dil, insanın bilme yetenekleri arasında sırf değişmez bir göstergeler sisteminden ibaret değildir; dil daha ziyade, hayatın tarihsel boyutları içinde sonluluğun ve sonsuzluğun karşılıklı deviniminin somutlaşmasıdır. O hâlde, anlamanın sonlu yapısı, zorunlu olarak, onun, dilin bütün imkânlarıyla tam olarak örtüşmediğini gösterir. Bu nedenle de, hermeneutik tecrübenin evrenselliği, anlamanın sonlu imkânları ve dilsel imkânların sonsuz doğasından kaynaklanır. Ancak, bu durum, konuşulan belli bir dile bağımlı değildir; tersine, dil olgusunun kendisine dayanır. Anlama ile dil arasındaki gerçek uyum, aslında varlık ile düşünce arasında olduğu kadar; varlık ile dil arasındaki karşılıklı ilişkide de yatar. Kelimenin en geniş anlamında insan aklı, dilseldir; kısacası, düşünme, istidlalîdir.

Bilimsel veya açıklayıcı dil modelinin aksine, hermeneutik anlama, kendisini bilimsel anlamanın yöntemsel yetersizliğinden ayırmak için, nesneyi üstesinden gelinecek bir şey olarak değil, bir yansıma noktası olmaksızın gerçekleşemeyecek kendini-anlama içinde 'öteki' olarak konumlandırır. Anlama, hermeneutik imgelem aracılığıyla kendi nesnesi olur; yani bizim onu sorgulanabilir görme kabiliyetimiz sayesinde anlama, anlamanın kendi nesnesi, dolayısıyla eleştirinin konusu olur.[123] Hermeneutik anlama, nesneye kendi oyununu oynama imkânı verir. Ufuk birleşmesi kavramı, tarihin sürekliliğinin belirsiz bir geleceğe doğru çizgisel bir hareket olmayıp, aksine, irtibatsız bağlantıların birliği olduğu şeklinde bir tarih anlayışı getirir. Hermeneutik inceleme, tarihin, geçmişin kapalı bir ufku olarak var olmadığını açığa çıkarır. Üstelik, geçmişle şimdi arasındaki zamansal mesafe, sonsuz anlam imkânı taşıyan ortak bir ufuk oluşturur. Tarihsel nesne, dil aracılığıyla aktarılmakla kendi anlamını kazanır. Dili, tarihin süregelen hareketinin bir parçası saymak, dünya tecrübesi imkânlarının sonsuzluğu ile insan anlamasının sonluluğu arasındaki ilişki sorununu da çözer. Kendi zamanının ilgi ve güdülerine göre tarihçinin bakış açısı da değişir.[124] Fakat ne tarihçinin ilgisi ne de tarihsel araştırmanın nesnesi ilerleyerek nihai bir sona ulaşır; bu araştırmanın failine ve konusuna hiçbir gaye yüklenemez. Tam aksine, bu sürekli ama ilerlemeyen süreç "hayatın tarihsel hareketinin özüdür" [125]

[123] David E Linge, "Editor's Introduction", Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s. xxii.
[124] *TM*, s. 284 / *WM*, s. 269.
[125] *TM*, s. 284-85 / *WM*, s. 269.

Etken tarih kavramı, Gadamer'in, insanın tarih içinde bulunmasına bağlı olarak geleneğin otoritesi ve ön-yargıların meşruluğu hakkındaki iddialarına bir zemin sağlar. Tarihin sürekliliğini, özünde tarihselliğinden dolayı yorumlayanı içeriden etkileyen birikmiş anlamlar, âdetler, kurumlar ve en önemlisi, dil biçiminde etken tarih tarafından dışarıdan etkileyen geleneğin anlaşılması yoluyla aktarılan geçmişin hatırlanması destekler. Sıradan yaşam ve yapıp etme dünyası ile geçmiş arasındaki gerilim, yazılı gelenek tarafından taşınır. Yazılı gelenek, hermeneutik için ciddi bir güçlük doğurur; çünkü "yazı, kendine-yabancılaşmadır".[126] Diğer bir ifadeyle, "gelenek, özü bakımından şifahidir; yani dilsel gelenek, kelimenin gerçek anlamında gelenektir".[127] Yazı, tarihsel bilinçte yabancılaşmaya yol açarken, aynı zamanda, dili gerçekten ideal biçimine yükseltir. Gadamer, Hegel'e atıfta bulunarak, "'Hafızayı sürekli kılmak için' şeyleri yazma iradesinin ortaya çıkmasıyla tarih başlar," der.[128]

Bu nedenle, gelenek, geçmişin hafızasını oluşturur; geleneği anlama, bu hafızanın hâlihazırdaki tarihsel duruma taşınmasına sebep olur. Geçmişin ve geleceğin hâlihazıra aktarılmasının diyalektik nitelikte oluşu, esas olarak, içinde geleneğin taşındığı ve anlamanın gerçekleştiği dilin spekülatif doğasına aittir. Yorumlayanın tarihsel varlığı ve tarihsel şartlanmışlığı, anlamanın doğasının dilsel olmasından dolayı dönüşür. Bu dönüşüm, tarihsel etkileşim bilincinin düşünüm faaliyetiyle başarılır. Tarihsel etkileşim bilinci, kendisini tarihsel nesnenin etkilerinin ötesine yükseltebilir; ancak, nesnenin kendisinin 'başkalığını' ortadan kaldıramaz.

Fakat yine, anlama, özneye olduğu kadar nesneye de ait olduğu için, Hegelci bir tarzda anlama, etken tarihi ortadan kaldıramaz. Aslında bu sınırlama, şeylerin kendi sesine kulak verebilme imkânın da belirleyici şartıdır. Bu özgürlükten dolayı, her anlama, konunun bir yönüne farklı bir ışık tutarak veya onun tarih içinde zamanı geçmeyen bir niteliğini teyit etmek suretiyle etken tarihe katkıda bulunur.

İşte tarih ve anlamanın tarihselliği arasındaki diyalektik gerilim, anlamanın dilsel yapısı içinde birbirine bağımlılıktan kurtulur. Dolayısıyla, hermeneutik tecrübenin evrenselliği, bütün beşerî

126 *TM*, s. 390 /*WM*, s. 268.
127 *TM*, s. 389 /*WM*, s. 367.
128 *TM*, s. 391 /*WM*, s. 369.

tecrübelerin en temel öğesi olan dilin başlangıçsızlığına dayanır. İnsan anlamasının sonsuz imkânları dilde somutlaşırken, aynı zamanda gerçekliğin dille ifadesine özgü tekillik de, tarihsel anlamanın sınırsızlığını dışa vurur. Bir nesnenin anlamının tam olduğu beklentisini tatmin edebilecek bir dilsel ifade aracılığıyla varlık tezahür eder; anlamayı bu beklenti harekete geçirir, ama yine de anlama, söz konusu nesnenin anlamını tüketemez.

İşte dil ve gelenek yoluyla aktarılan bu anlam ve nesne hakkındaki ilgilerimiz, kısaca, bir şey hakkındaki ön-anlama veya ön-yargıları oluşturur. Aydınlanma'yla birlikte ön-yargı, "asılsız yargı" mânâsı kazanmıştır. Bu ise, yargımızın nesneye değil de, bilincin kesinliğine dayanması gerektiği şeklindeki rasyonalist anlayışın bir uzantısıdır. Bu anlayışın kaynağı, Descartes'ın, kesinliği kendisinden şüphe edilemeyecek bir şeye dayandırma fikrinde yatar. Gadamer, ön-yargının, kısmen 'şeylerin kendilerinden' kaynaklandığını göstermek istediği için, Kartezyen rasyonellik anlayışı bağlamında dış dünyadaki herhangi bir şeyin yöntemsel olarak kanıtlanamayacağını düşünür.[129]

Aydınlanma'nın otoriteye ve acele hüküm vermeye dayalı ön-yargı arasında yaptığı ayırım, aslında ön-yargının ikili yapısına işaret eder. Birincisi, nesneden gelen ön-yargı; ikincisi de özneler-arası toplumsal evrenden gelen ön-yargı. Aydınlanma her ikisinin "kaynağını da, ön-yargı sahibi olan kimsenin sübjektif tutumunda aramıştır".[130]

Bununla birlikte, Gadamer'e göre, "meşru ön-yargıların da var olduğunu kabul etmemiz gerekir. Dolayısıyla, gerçekten tarihsel olan bir hermeneutiğin temel epistemolojik sorularını şöyle ifade edebiliriz: Eleştirel aklın inkâr edilemez bir görev olarak üstesinden geleceği sayısız ön-yargılar arasında meşru olanların temeli nedir?"[131] Gadamer'e göre, "otorite lehindeki ön-yargılardan bazıları doğru da olabilir".[132] Örneğin, Schleiermacher'in taraftarlık ile acelecilikten kaynaklanan ön-yargılar arasında yaptığı ayırım, bu sorunla ilgili önemli bir noktaya işaret eder. Gadamer'in belirttiği gibi, bir kimsenin düşünme tarzını etkileyen ön-yargıların, onun taraflılığını yansıttığı görüşü, tam bir aydınlanmanın mümkün ol-

[129] *TM*, s. 271 / *WM*, s. 255.
[130] *TM*, s. 271 / *WM*, s. 256.
[131] *TM*, s. 277 / *WM*, s. 261.
[132] *TM*, s. 278.

duğu varsayımına dayanır ve bu ancak asılsız ön-yargılar için geçerlidir. Elbette bunun aksi de mümkündür; yani bilgiye götürecek meşru ön-yargılar da var olabilir.[133]

Gadamer, otorite lehindeki ön-yargıyı, ona karşı duyulan güven sonucu oluşan ön-yargı ve kendi aklını kullanmamak ve bilgisizlik sonucu oluşan ön-yargı şeklinde ayırır. Bu ayırım, otoriteden kaynaklanan ön-yargının otoriteye atfedilen bilgiden çıkarılmış olabileceğine de işaret eder.

> Otorite, aklı başkasının emrine vermek veya onu terk etmek sonucu değil; bilakis, onu tanıma ve bilgiye –yani ötekinin yargısının ve görüşünün kendisininkinden daha üstün olduğu ve bu nedenle de, onun yargısına öncelik vermek gerektiği bilgisine– dayanır.[134]

Diğer sorunlu bir iddia da, geleneğin, akla dayalı olmadan kendi kendisini doğrulayabileceğidir. Bu doğrulama, sözde, geleneğin sahip olduğu anonim otoriteye dayanır. Gadamer, burada, geleneğin bireysel tavır ve tutumlar üzerindeki belirleyiciliğine dair güvene işaret eder. Bu, birey üzerinde geleneğin uyguladığı ahlaki otoritedir. Ahlaki normlar özgürce seçilip benimsenmiş olsa da, aslâ kişisel basirete veya akla dayanmazlar.[135] Aklın özgürlüğü ile geleneğin tarihselliği arasındaki bu karşıtlık, aslında, geçerliliği aklın ötesinde olduğu hâlde, yine de geleneğin bizim davranışlarımızı etkilemesiyle aklın kendi kendini belirleme özgürlüğü arasındaki soyut karşıtlıktır. Bu da, geleneğin, sürekliliğini, koşulsuz belirleme işlevinden aldığına işaret eder. Gadamer'e göre, gelenekte, tarih kadar özgürlük unsuru vardır.

> En hakiki ve saf bir gelenek dahi, daha önce var olan bir şeyin süredurmasıyla (*inertia*, atalet) kalıcılığını korumaz. Onun tasdiki, benimsenmesi ve beslenmesi gerekir. Bu da esas olarak bir muhafazadır ve her türlü tarihsel değişimde etkendir. Ancak, muhafaza, çok belirgin olmasa da, bir akıl edimidir.[136]

Bu çözümlemeler bizi şu soruyu sormaya hazırlar: İnsan bilimleri, kendilerini, bizim geçmişle ilişki kurma tarzımızın tersine bir ilişki içinde görebilirler mi? Çünkü "biz her zaman bir gelenek

[133] *TM*, s. 278-9.
[134] *TM*, s. 279.
[135] *TM*, s. 280.
[136] *TM*, s. 281.

içinde bulunuruz ve bu da nesnelleştirilecek bir süreç değildir; yani biz, geleneğin bize söylediklerini başka ve yabancı bir şey olarak kavramayız".[137]

Gadamer, "İnsan bilimlerinde anlama, kendi tarihselliğini kurtulmamız gereken ön-yargılar konumuna yükseltirse, kendisini doğru olarak anlamış olur mu?" diye sorar.[138] Araştırma yöntemlerinin kesinliğine rağmen, geleneğin etkisinde olmak, insan bilimlerini doğa bilimlerinden ayıran gerçek alamettir.[139] Doğa bilimsel yöntemleri belirleyen, 'araştırma' ve 'gelişme' kavramlarıdır. Doğa bilimlerinin kendi faaliyetlerini anlamayı sağlayan epistemoloji bağlamında bile, doğanın bütünü hakkında bilgi elde edildiği iddia edilemez. Bütün hakkında elde edilen bilgi değil; araştırma, gelişme ve nesne hakkında çıkarılan sonuçlar, mevcut bilimsel bilginin geçerliliğinin ölçütü olarak hizmet eder.[140] Doğa bilimlerinin aksine, insan bilimleri bir geleneğin bütünlüğü içinde araştırmada bulunmaktadır. Gadamer, "hermeneutiğin şartı olarak bir geleneğe ait olmaktan, anlama için ne gibi sonuçlar çıkarılabileceği"[141] sorusunu sorar.

Kant'ın bilgi anlayışına katıldığı anlaşılan Gadamer, bilginin tecrübeye dayandığını kabul eder.[142] Buna göre, onun tecrübeyi üçe ayırdığını görüyoruz: Bilimsel tecrübe ve bunun karşısında bireysel ve toplumsal tecrübe ya da beşerî bilimler aracılığıyla insan hakkında edindiğimiz bilgilerle kazandığımız bireysel ve kültürel tecrübe daima birbirine kapalı sayılamaz. Bu son iki tecrübe türüyle kazanılan bilgiler kısmen nesnel, kısmen doğrulanamaz olduğu hâlde, yine de bilgidir ve bilim bunları ihmal edemez. Bu tecrübelerin bağlı olduğu normlar, amelî niteliktedir ve söz konusu normlar, insan eylemlerine uygunluğu bakımından ayırt edilebilir yapıdadırlar. "Bilimsel tecrübe ise, ilke olarak bir eylem ortamına bağımlı olmamak bakımından ayırt edilebilir vasıftadır."[143] İşte tam bu sebeple, bilimsel yöntemle doğrulanabilir tecrübenin herhangi bir şarta bağlı olmayışı, "tersinden bakıldığında, onun her türlü

[137] *TM*, s. 282.
[138] *TM*, s. 282.
[139] *TM*, s. 283.
[140] *TM*, s. 284.
[141] *TM*, s. 291.
[142] "Theory, Technology, Practice: The Task of the Science of Man", *Social Research*, 44 (1977), sayı: 3, s. 529-569.
[143] Gadamer, "Theory, Technology, Practice", s. 530.

bağlamda kullanılabileceğini gösterir".[144] Oysa insan bilimlerine özgü tecrübe, kendi bağlamından soyutlanarak anlaşılamaz.

Hermeneutiği, "yalnızca kültürü anlamanın değil, her şeyi anlamanın alanına dahil" olarak gören Gadamer, onun bu mânâda evrensel olduğunu savunur. Romantik hermeneutik kuramcıların aksine Gadamer, anlamanın olağan olduğuna ve karşılıklı güvenin, hermeneutiğin temelini oluşturduğuna inanır. Ona göre, "paylaşılan ve üzerinde mutabakat bulunan dünya, anlamada sapmaların olduğu durumlardan önce gelir".[145] *Hakikat ve Yöntem*, bilginin doğruluğu ile yöntem arasındaki karşıtlığın birbirini karşılıklı olarak dışlayıcı mahiyette olduğunu göstermeyi amaçlamaz.[146] Romantikler, doğru bilginin mutlaka doğru yönteme dayandığı anlayışını benimseyerek, hermeneutiği, doğa bilimlerine paralel bir yöntem olarak geliştirmek istemişlerdir.

"Birey, nüfuz edilemezdir," romantiklerin sloganı idi ve Goethe, "Ben bundan bütün bir dünyayı çıkarırım," diye yazmıştı.[147] Gelenek, "tarihsel mesafe, yazının sabitliği ve sürekliliğin salt kendi durağanlığı gibi etmenlerin sonucu olarak, 'şu ân'a yabancılaşabilir".[148] "Yazı, konuşmanın bağlı olduğu vesileden kendisini tecrit etmeye başlar."[149] Yazılı dilin ve tarihin yabancılaştırıcı etkilerini ortadan kaldırmak için romantik hermeneutik, insan doğasının psikolojik ortaklıklarına başvurmak ister. Bu, her bireyin düşünme sürecinin aynı psikolojik koşullara bağımlı olduğu inancına dayanır. Yorumlama işlemi, yazarın düşünce sürecini tersinden yeniden inşâ ederek tamamlanabilir. Yazarın zihin hâlini yeniden inşâ etmekle anlamanın mümkün olduğunu savunan hermeneutik kuramcılara karşı Gadamer şunları yazar:

> Bir metni anlamaya çalışırken kendimizi yazarın zihnine yerleştirmiyoruz; fakat, –bu terminolojiyi kullanmak gerekirse– onun görüşlerini oluşturduğu bakış açısına kendimizi yerleştirmeye çalışıyoruz. Ancak, burada, sadece onun söylediklerinin nasıl doğru olabileceğini anlamaya çalışıyoruz. Eğer söylenenleri anlamaya çalışırsak, onun kanıtlarını daha da sağ-

[144] Gadamer, "Theory, Technology, Practice", s. 530.
[145] Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s. 25.
[146] Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s. 26.
[147] "*Individuum est ineffabile*" bkz. Meinecke, *Historism*, s. vi; Gadamer, "Text and Interpretation", s. 21.
[148] Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s. 19.
[149] Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s. 23.

> lamlaştırmayı deneriz. Bu durum, karşılıklı sohbette bile gerçekleşir; dolayısıyla, yazılı bir metni anlamak için, bu, daha da doğrudur. Çünkü bu durumda, kendi içinde makul olan bir anlam boyutunda ilerleriz ve böyle olduğu için de yazarın öznelliğine tekrar dönmeye hiç lüzum yoktur.[150]

O hâlde hermeneutik anlama döngüsü, yapı itibarıyla biçimsel değildir. "O, ne öznel, ne de nesneldir; anlamayı, ancak, geleneğin hareketi ile yorumlayanın hareketi arasındaki karşılıklı etkileşim olarak" tasvir edebiliriz. Bir metni anlama çabasını yönlendiren mânâ, öznelliğin bir ediminden değil, bizi gelenekle ilişkilendiren ortaklıklardan çıkar. Fakat bu ortaklıklar, sürekli bizim gelenekle olan ilişkimiz içinde biçimlenir.

> Gelenek sadece anlamanın sabit bir ön-şartı değildir; aksine, gelenek, anladığımız kadarıyla kendisini ürettiğimiz bir şeydir. Geleneğin oluşumuna biz de katılırız ve böylece de onu biz belirleriz.[151] Bu yüzden, anlama döngüsü 'yöntemsel bir döngü' değildir; o, daha ziyade, anlamanın ontolojik yapısının bir öğesini tasvir eder.[152]

Hermeneutik döngünün belirttiği ikinci bir öğe, Gadamer'in 'bütünlük ön-kavrayışı' dediği ve her anlamın bir bütünlük oluşturduğuna dair ön-tahmindir.[153] Bu kavram, biçimsel bir koşul olarak, her türlü anlamanın 'anlaşılabilir' bir 'anlam birliği' içinde gerçekleştiğini öngörür.[154]

> Anlama, evvela, söylenen şeyin içeriğini anlamaktır; daha sonra da başka birinin kastettiği anlamı tecrit etmektir. Dolayısıyla, hermeneutiğin en temel önkoşullarından biri olan, kişinin kendisini anlaması şeklinde ortada durmaktadır; ki bu da, yazarla aynı konuya ilgi duymaktan doğar. Birlik arz eden anlamın gerçekleşmesini ve dolayısıyla da, bütünlük ön-kavrayışının nasıl tatbik edileceğini belirleyen şey de budur.[155]

Dil ve tarihin oluşturduğu yabancılaşmaya rağmen, gelenek içinde devam eden anlamla, bizim konu hakkındaki ilgilerimiz arasında sürekli bir gerilim vardır. İşte hermeneutik bu gerilimin farkında

[150] *TM*, s. 292.
[151] *TM*, s. 293.
[152] *TM*, s. 293.
[153] *TM*, s. 293-4.
[154] *TM*, s. 294.
[155] *TM*, s. 294.

olarak ve onu nesnenin kendisine göre gidermekle başarılı olabilir. "Hermeneutiğin hakiki konumu bu ikisi arasındaki yerdir."[156]

Hermeneutiğin içinde işlediği bu ara konum dikkate alındığında, onun görevinin, anlama hakkında bir yöntem (prosedür) geliştirmek değil; "ancak, anlamanın gerçekleştiği koşulları açıklamak olduğu, ortaya çıkar".[157] Anlamanın içinde gerçekleştiği koşullara, dil ve dil sayesinde aktarılan gelenek ve geleneğin sürekliliği olarak var olan tarihsel durum dahildir. Bu koşulların dışına çıkamayacağımız gerçeğiyle, bu koşulların aslâ denetlenemeyeceği fikrini birbirine karıştırmak mümkündür. Gadamer'in de bazen bu ikisini aynı şekilde ele aldığı düşünülebilir:

> Yorumlayanın bilincini işgal eden ön-yargılar ve ön-anlamlar onun kendi serbest denetimi altında değildir. Anlamayı mümkün kılan önyargılar ile anlamaya engel olan ve yanlış anlamaya götüren önyargıları, birbirinden derhâl ayıramayabilir.[158]

Verimli ön-yargıları veya anlamayı mümkün kılanları verimsiz olanlardan ayırt etme, anlama süreci içinde gerçekleşir. Gadamer'e göre, böyle bir temyiz, ancak araya giren zaman mesafesi zemininde mümkündür.[159]

> Her çağ, aktarılan bir metni kendi şartları içinde anlar; çünkü, metin bütün bir geleneğe aittir –sayesinde kendisini anlamaya çalışan ve onun içeriğine ilgi duyan hâlihazırdaki çağ da bu geleneğe aittir. Yorumlayana hitap ettiği kadarıyla, metnin gerçek anlamı, yazarın ve onun ilk muhataplarının içinde bulunduğu olumsallıklara bağlı değildir. Mânâ, kesinlikle bunlarla özdeş değildir; çünkü anlam, daima yorumlayanın içinde bulunduğu tarihsel durum ve tarihin nesnel akışının bütünü tarafından beraberce belirlenir.[160] Şayet anlıyorsak *dahi*, farklı bir şekilde anladığımızı söylemek yeterlidir.[161]

Bir gelenek içinde, geçmişten gelen bir metni her yeni anlama, o metnin mânâsına dahil olur ve onun mânâsının genişlemesine vesile olur. Ancak, burada Gadamer'in cevaplaması gereken soru, farklı anlamalar arasında doğru ve geçerli olanın nasıl tespit edileceği sorusudur. O, bunun için iki ölçütün varlığını savunur. Bunlar-

[156] *TM*, s. 295.
[157] *TM*, s. 295.
[158] *TM*, s. 295.
[159] *TM*, s. 296.
[160] *TM*, s. 296
[161] *TM*, s. 297.

dan birincisi, metnin ilgili olduğu konu ve nesnenin kendisi; diğeri de, metnin üzerinde durduğu olay veya nesneyle anlama ânı arasına giren zaman aralığı veya tarihsel mesafedir. Bir olaydan zaman olarak ne kadar uzak bulunuyorsak, onunla ilgili anlamanın nesnel olma imkânı o kadar artar. Bu nedenle Gadamer'e göre:

> Zaman, artık ayırdığı için aramızda köprü kurulması gereken derin bir uçurum değildir; aslında, şimdinin de köklerinin içinde olduğu olayların akışının altında yatan zemindir. Dolayısıyla da, zaman aralığı, üstesinden gelinmesi gereken bir şey değildir. Bu, daha ziyade, her bir asrın ruh dünyasına kendimizi yerleştirmemiz, o asrın fikirleriyle muhakeme etmemiz, kendi düşüncemizle değil o dönemin fikirleriyle düşünmemiz ve böylece de hermeneutik nesnelliğe ulaşmamız gerektiğini savunan naif tarihselciliğin varsayımıdır. Aslında önemli olan şey, zaman aralığının koyduğu mesafeyi olumlu ve anlamayı kolaylaştıran bir koşul olarak görmektir. Zaman, esnek bir boşluk değildir; gelenek ve âdetlerin doldurduğu bir sürekliliktir; ki, bize intikal eden her şey, onun ışığında kendisini sunar.[162]

Bir olayın veya sorunun içinde bulunduğu şimdiki zamanın etkileri zayıfladığı takdirde, nesneler bize gerçek tabiatlarını ifşa ederler. Olayların içinde olan kişilerin yargıları daha taraflı olacaktır.

> Zaman aralığının güvenilir bir ölçüt olarak verilmediği durumlarda, yargılarımızın hayati öneminin herkes farkındadır. Dolayısıyla, çağdaş sanat eserleri hakkındaki yargılar akademik bilinç için umulmadık şekilde belirsizlik arz eder.[163]

Gadamer'e göre, anlama sürecinin tamamlanması için gerekli şartların yerine getirilmesinde ve ön-yargıların giderilmesinde, zaman aralığının sağladığı nesnellik imkânı, yöntemsel ihtiyaçların yarısını giderir. Bir meselenin hakikatini anlamak için gerekli yöntem ihtiyacının diğer yarısı da dikkate alınmalıdır. Bu ikincisini de, nesnenin kendisi sağlar. Nesne hakkındaki ilgilerimiz belli bir soru tarafından yönlendirilmiştir ve bu sorunun konuyla alâkalı olması gerekir. Dolayısıyla, anlama yöntemi hakkında tartışılması gereken asıl sorun şudur:

> Anlama, bir şey bize hitap ettiği ... zaman başlar. Bu hermeneutiğin birinci şartıdır. Bunun da bizden, esasen kendi ön-

[162] *TM*, s. 297.
[163] *TM*, s. 297.

> yargılarımızı askıya almamızı istediğini biliyoruz. Fakat her türlü yargının askıya alınması ve buna bağlı olarak da ön-yargıların askıya alınması soru-cevap mantığının yapısını haizdir.[164]

Soru-cevap mantığı iki zorunlu öğeden oluşur: Birincisi, hakkında bazı şeylerin bilindiği bir nesne var olmalıdır; ikincisi de, bilinen şeylerden hareketle nesne hakkında bilinmeyenlere ulaşma gereği. Sorunun kendi diyalektiği, onun konuyla alâkalı olmasını gerektirir; bu şartın yerine gelip gelmediği de, ancak nesnenin zaten bilinen yönünün ışığında doğrulanabilir.

> Yorumlama sanatı veya hermeneutik, o hâlde, çok farklı yöntemler kullanmaktadır; fakat kendisi bir yöntem değildir; bu sanatla ilgili bir kuram olan felsefi hermeneutik ise, aslâ bir yöntem değildir.[165]

Her ne kadar bir yöntem olmadığı öne sürülse de, felsefi hermeneutik, yorumlama sürecinin tamamını eksiksiz olarak açıklamaktan kaçınır. Bunun nedeni, Gadamer'in üzerinde durduğu iki temel varoluşsal ilkedir. Anlama sürecini hem mümkün kılacak hem de onu sınırlayacak diyalektik bir işleve sahip olan bu ilkeler şöyle ifade edilebilir: 1) Her türlü anlama bir gelenek içinde gerçekleşir; 2) anlama, doğası gereği dilseldir. Herhangi bir metin veya sanat eseriyle karşılaştığımızda, her zaman, bize sunulanlara kısmen aşinalık duyarız, kısmen de aşina olmadığımızı fark ederiz. İşte, metin yorumlama pratiğinde bu farklı idrakler arasındaki gerilimi gidermekte etkili olan bazı kuralların varlığından söz edebiliriz.

Yorumlama Kuralları: Metin yorumuyla ilgili olarak, Gadamer'in dikkate alınması gereken bazı kurallar öne sürdüğünü söyleyebiliriz.

Birinci Kural: "Bir metin kendi kendisiyle anlaşılmalıdır".[166] Romantik hermeneutik, tarihsel bilincin evrenselleşmesine katkıda bulundu. Ayrıca, romantikler, hermeneutiğin işlevini "*biçimsel olarak* evrensel" gördüler.[167] Romantikler, doğa bilimlerinin nesnellik ideali ile yorumun nesnelliğini uyumlu hâle getirmek için, hermeneutik süreçte "tarihsel bilincin nasıl somutlaştığını göz ardı" ettiler.[168] Doğru olduğu iddia edilen bir şeyi anlama çabası başarısız-

[164] *TM*, s. 299.

[165] Gadamer, "A Classical Text- A Hermeneutical Challange" çev. F. G. Lawrence, *Revue de l'universite de Ottowa* (1980), s. 638.

[166] *TM*, s. 291.

[167] *TM*, s. 293.

[168] *TM*, s. 293.

lığa uğradığı zaman, ancak ikincil veya ilave bir yöntem olarak hermeneutiğe başvurmak zorunlu hâle gelmektedir. Böyle durumlarda "biz bir metni başka birinin görüşü olarak tarihsel veya psikolojik olarak anlamaya çalışabiliriz".[169] Hâlbuki, Gadamer'e göre, tarih, nesnelleştirilemez ve bireyin psikolojisine nüfuz edilemez. Bu da, romantik hermeneutiğin iki önemli çıkmazına işaret eder.

İkinci Kural: "Bütünlüğü kestirme veya ön-kavrayıştır." Bu, ön-anlamayla bağlantılı bir kavramdır. Her türlü anlama, bir ön-anlamaya dayanır; ön-anlama ile eserin bir bütünlük arz ettiği öngörülür. Ön-anlamanın kendisi ise, bir eserin üzerinde durduğu konu tarafından belirlenir.[170]

İnsan bilimlerinde araştırmaların konusu ve nesnesi çalışmanın saikleri tarafından belirlenir. "Kendi başına nesne" diye bir şey yoktur burada.[171] Bizim ön-anlamamız bir konuya ilgi duymaktan kaynaklanır. Gadamer'e göre, ön-anlama, konu hakkındaki daha evvelki bilgilerimizden ve nesne hakkında dilde var olan kavramlardan oluşur. Bir "konu ile bağımız, geleneğe malolmuş metinlerin etkisiyle dile girmiştir ve metnin dile getirdiği gelenekle bir irtibatı vardır veya irtibat sağlamıştır".[172]

Üçüncü Kural: "İnsanın kendi sınırlığına dair tecrübeyi" dikkate almak.[173] Bilgiyi veya tecrübeyi mutlaklaştırmak yerine, sonluluğun ve sınırlılığın farkında olmak, varoluşsal hermeneutiğin en belirgin özelliğidir. Hermeneutik anlama bakımından açıklık, yani anlamın sorgulanabilirliği ve belirsizliği, sınırsız değildir; konuya yönelik sorunun ufkuyla sınırlıdır.[174] Bir ufuk olmaksızın, anlam kaypaktır; anlamın şu veya bu şekilde somutlaştırılması gerekir.[175] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*'in amacını bununla açıklar:

> Sorunun bilgi kazanmadaki önceliği bize yöntem kavramının esasen bilgi için ne kadar sınırlı olduğunu gösterir; ki bu da, bizim bütün kanıtlarımızın çıkış noktasını oluşturur.[176]

Bilgi, özünde diyalektik bir süreçtir. Bilgi her zaman önceden oluşturduğumuz kanaatlerden daha üstündür; çünkü, bilmek, ihti-

[169] *TM*, s. 294.
[170] *TM*, s. 294.
[171] *TM*, s. 284.
[172] *TM*, s. 295.
[173] *TM*, s. 357.
[174] *TM*, s. 360.
[175] *TM*, s. 364.
[176] *TM*, s. 365.

malleri ihtimal olarak kavramaktır. Bu nedenle Gadamer, "bilginin, temelinden en son noktaya kadar diyalektik olduğunu" düşünür.[177] Doğa bilimlerindeki bilgi idealine göre, bir olgu sürecini, ancak onu suni olarak yeniden tasarladığımızda anlamak mümkündür. Tarihsel bilgi ise, sürekli genişleyen bir yapıdadır; o, ancak olayların akış süreci içinde belirlenen bir şey olarak anlaşılabilir. Tarihsel metinler, anlaşıldıkça gerçeklik kazanırlar. Gadamer'in hermeneutik tecrübeye dahil bir öğe olarak söz ettiği "etkiler tarihi" bu duruma işaret eder. Her anlama sonucu ortaya çıkan gerçeklik, anlaşılan şeyin tarihsel potansiyeli olarak görülebilir. Tarihsel varlığımızın sonluluğunun bir parçası olarak şunun farkındayız ki, *bizden sonrakiler daha farklı şekilde anlayabilirler.* Ayrıca kuşkusuz, tıpkı, "tarihi anlamada, bütünün mânâsı nasıl sürekli yeniden belirleniyorsa; bir metni anlamada da, bütünün mânâsı, anlama süreci içinde değişse de, bu yolla kendisi gerçekleşen metin, daima aynı kalır".[178]

Tarihsel olaylar, bir metnin anlamlı olduğu şekilde anlamlı değildir. Dünya tarihinin büyük kitabı önünde açık duran bir okuyucu olmadığı gibi, önündeki metni, yalnızca orada olanı okuyarak anlayan bir okuyucu da yoktur. "Aksine, her okuma, aynı zamanda uygulamayı içerir."[179] Her okuma, metni yeni bir duruma uygulamak suretiyle, aynı zamanda bir çeşit korumadır. Okumanın kendisi de, metnin gerçekliğine katılan öğelere dahildir.

Uygulamanın, anlama ve yorumlama sürecine dahil olup olmadığı, felsefi bir hermeneutik kuram ile hermeneutiği sadece yorum yöntemi olarak görenler arasındaki en önemli tartışma konusudur. Nesnel bir yöntem olarak düşünülen bir hermeneutik kuramını savunan Betti ve Hirsch, felsefi veya varoluşçu yorum kuramının, "anlama, yorumlama ve uygulama"yı birbirine karıştırarak anlamanın doğruluk ve geçerliliği sorununu ihmal ettiği eleştirisini öne sürerler. Romantik hermeneutiğin birçok ilkesini kabul eden nesnel bir hermeneutik yöntemi savunanların aksine, mevcut geleneği koruma değil, ondan kendimizi kurtarma görevini hermeneutiğe yükleyen eleştirel hermeneutik kuramı da, felsefi hermeneutik hakkındaki tartışmalara dayanır. Eleştirel hermeneutiği savunan Habermas, gelenekten kurtarmanın sosyolojik yöntemi olarak hermeneutik hakkında böyle *apriori* bir kabulle yola çıkar.[180] Bu iki farklı kuram, bundan sonraki bölümlerin konusu olacaktır.

[177] *TM*, s. 365.
[178] *TM*, s. 373.
[179] *TM*, s. 340.
[180] Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s. 26.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

NESNEL YORUMBİLİM KURAMI veya YENİ-ROMANTİK HERMENEUTİK

A. Betti: Metin Yorum Yöntemi Olarak Hermeneutik

Hukuk tarihçisi Emilio Betti ve edebiyat kuramcısı E. D. Hirsch, varoluşçu ve felsefi hermeneutiğe karşı metin yorumlama yöntemi olarak gördükleri romantik hermeneutiği benimseyerek felsefi hermeneutiğe ciddi itirazlar yönelttiler. Her iki yazarın eleştirileri de, Schleiermacher ve Dilthey'ın savunduğu hermeneutik kuramlara dayanır ve yorumlama hakkındaki benzer konuları öne çıkarırlar. Daha doğrusu, Betti, hermeneutiği, ortaya çıkan çağdaş sorunları da kapsayan bir yöntem olarak geliştirmek gerektiğini savunur. Hirsch ise, romantik hermeneutiği ve onun çağdaş bir versiyonu olan Betti'nin yorumbilim kuramını, edebiyat eleştirisi alanında uygular. Hem Betti, hem de Hirsch'e göre, yorumcu, uygun bir yönteme ve yorumlama kuralına bağlı kalarak, kendi tarihsel dönemi dışına çıkarak bir metnin anlamını, yazarın kastettiği anlam olarak belirleyebilir. İçinde bulunduğumuz tarihsel şartların dışına çıkabilme yeteneği sayesinde, geçmişten gelen metinlerin doğru ve nesnel olarak anlaşılması mümkündür. Yorumlamayı yöneten kurallar ve ilkeler evrensel olup, her türlü metin için geçerlidir.

Betti ve Hirsch tarafından savunulan yöntemsel hermeneutik, felsefi veya varoluşçu kuramdan daha eskidir. Sırasıyla, Schleiermacher ve Dilthey tarafından metin yorumlama yöntemi ve insan bilimlerine özgü bir yöntem olarak geliştirilen romantik hermeneutik, doğa bilimsel yöntemden uyarlanan nesnellik idealini beşerî bilimlerin anlama ve yorumlama sorunlarını çözmek için de geçerli saydığı gerekçesiyle Gadamer tarafından eleştirilir. Gelenek-

sel romantik hermeneutik veya Betti'nin savunduğu yöntembilimsel hermeneutik açısından yorumlama ve anlama sorunlarına nasıl yaklaşıldığını değerlendiren Gadamer'e göre, Husserl ve Heidegger'in uyguladığı fenomenolojik yaklaşım, anlama deneyiminin yeni boyutlarını ortaya çıkarmıştır. Bu fenomenolojik tespitlerin ışığında, beşerî bilimlere özgü anlama tecrübesini farklı bir bakış açısıyla değerlendirmek gerekir ki, bu da "geleneksel hermeneutikten gücünü aşan" bir şey talep etmek olur. Gadamer, bu yeni durumun taleplerini karşılama çabası karşısında Betti'nin "neredeyse öfkeli denilebilecek" bir polemiğe girdiğine işaret eder.[1] Varoluşçu ve yeni romantik hermeneutik kuramları arasında tartışma konusu olan asıl husus, daha temel ve ontolojik bir yaklaşımın 'anlama' hakkında var olan epistemolojik kuramı 'geçersiz' kılıp kılmadığıdır. Bu nedenle, Gadamer ile nesnel hermeneutik kuramını savunan yeni-romantikler arasındaki tartışma fazla açıklığa kavuşamamıştır.

Betti'nin varoluşçu hermeneutiğe karşı itirazının temelinde "yorumlamanın nesnelliği" yatar. Betti, varoluşçu hermeneutiği, yorumlamanın yöntemsel ihtiyaçlarını reddetmek ve yorumun nesnelliğini ve güvenilirliğini tehdit etmekle suçlar. Fenomenolojik yaklaşımın reddettiği temel kavramları, yani 'zihnin nesnel bir ifadesi, dışa vurumu' olarak anlam ve onun taşıyıcısı olarak 'anlamlı-formlar' kavramlarını Betti, kendi kuramının esası hâline getirir. Betti'ye göre yorumlama, anlamlı-formların başka bir zihnin nesnel dışa vurumunu kavrama işlemidir; yani yazarın özgün zihinsel faaliyetlerinin yeniden inşâ edilmesi ameliyesidir. Betti, özgün anlamı yeniden inşâ etmek için, yorumlamanın dört düstura (*canon*) uyması gerektiğini savunur. Bunlardan ilk ikisi hermeneutiğin konusu veya nesnesi olan anlamla ilgili; diğer ikisi ise yorumlayan özneyle ilgilidir. Ancak, daha önce hermeneutiğin konusunun ne olduğu üzerinde durmak gerekir. Çünkü teorilerin özelliklerini belirleyen temel unsurlardan birisi hermeneutiğin konusunun ne olduğu sorusudur.

Betti'ye göre, hermeneutik, anlamlı-formları yorumlamak suretiyle, bu formların içerdiği mânâyı anlamaktır. Yani hermeneutiğin konusu, anlama; yöntemi ise, yorumlamadır. Yorumlama ise anlamayı sağlayan bir süreçtir. Bu süreç, belli düsturlara uygun olarak işlemelidir. Bir vesileye bağlı konuşmalardan, yazılı belgelere, ta-

[1] *TM*, s. 260/*WM*, s. 246, dipnot, 172.

rihsel kalıntılara; metinlerden, şifrelere, sanat sembollerine; edebî bir dille yazılmış eserlerden, mecazi temsillere, musikiye; davranıştan, yüz ifadelerine, mizaç belirtilerine kadar her şeyde 'başka' bir zihinden çıkan bir şey, açıklığa kavuşma ümidiyle bizim "anlama kabiliyetimizi göreve çağırır". Başka bir zihin, kendisini algılanabilir fiziksel araçlarla ifade eder; ancak, fiziksel düzeydeki bu araçlarla onların taşıdığı anlam ve ifade ettikleri içerik karıştırılmamalıdır. Bu, biçim ile içerik arasında ayırım yapmak olarak anlaşılmamalıdır. Bir kelime veya ifade, aynı zamanda bir sestir. Ses, fiziksel olarak algılanabilir. Fiziksel biçim ile bildirimin kendisi aynı şey değildir. İşte fiziksel biçiminden ayrı olan bildirimsel içerikle, ancak anlamlı-formlar aracılığıyla karşılaşırız.[2]

Yorumun, ancak anlamlı-formları dikkate almak suretiyle mümkün olacağını ısrarla belirten Betti, buradaki 'form' terimini şöyle tanımlar: "Form, içinde sayısız algılanabilir öğenin birbiriyle ilişkili olduğu ve onu yaratan veya onda somutlaşan zihnin özelliğini korumaya uygun mütecanis yapılar," şeklinde geniş bir anlamda alınmalıdır. Bu arada, bilgi verici bir anlamlı-formun temsil işlevinin bilinçli olması gerekmez; taşınan anlam-içeriği bu temsil işlevi aracılığıyla fark edilebilir. Aracı olarak bu formlar temsil işlevini öyle bir şekilde yerine getirir ki, 'başka' bir zihin –her şeye rağmen bizimle yakın bir ilişki içindedir– çekiciliği sayesinde anlama kabiliyetimize hitap ederek bizimle 'konuşabilir'. Bir başka insanla manevi ilişkiye girmenin tek yolu, ya fiilen algılanabilirlikten ya da hafızada bir imge olarak başvurulan bu tür anlamlı-formlardan geçer.[3] Görüldüğü gibi, anlamlı-formlar, sözel kalıplar veya fiziksel olarak algılanabilir suretler değildir. Onlar konuşanın kastının taşıyıcısı olarak anlamın formlarıdır. Yine onlar, anlamı üreten zihnin yapısal özelliklerini temsil eden formlardır. O hâlde, anlamlı-formların iki işlevi vardır: Düşünceyi temsil etme ve anlamı taşıma. Ancak düşünceyi temsil işlevini yanlış anlamamak gerekir. Bu formlar düşüncenin bir zarfı veya kılıfı değildir ki, onları açtığımızda, başka birinin düşüncelerine ulaşılsın. Yani, anlam-formları, psikolojik olarak bir başkasıyla özdeşleşme aracı da değildir.

[2] Emilio Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Metodik der Geisteswissenschaften* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1962); İngilizce çeyirisi, E. Betti, "Hermeneutics as the General Methodology of the Geisteswissenschaften", çev. Josef Bleicher, *Hermeneutic Tradition From Ast to Riceour*, ed. Gayle L. Ormiston and Allen D. Schrift (Albany: State University Of New York Press, 1990) içinde (s. 159-197), s.164.

[3] Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s.160.

> Aslında, insanlar nesnelerin maddi göstergelerini (*sign*) değiştirerek veya doğrudan bir özdeşleşmeyle aynı düşünceyi üreterek karşılıklı anlaşma sağlamıyorlar. Aksine, kavramsal evrenin halkalarından mütekabil öğeleri karşılıklı olarak harekete geçirmek suretiyle ve kendi zihinsel aletlerindeki aynı tellere vurmaksızın konuşanın düşüncesine tekabül eden fikirleri ortaya çıkarıyorlar.[4]

Ancak, bir düşüncenin içeriğinin mutlaka bilinçli olarak bir şeyi temsil ve bir şeyi iletmek niyetiyle ifade edilmiş olması gerekmez. Yine de böyle bir "niyeti taşımayan düşünce veya düşünceyi ifadeye dökmeyen bir eylem de, zaman zaman yorumlamanın konusu olabilir; yeter ki, bu eylemle ifade edilmiş anlam'a ulaşmak isteyelim veya onun meydana geliş tarzını veya hayat tarzını kavramaya çalışalım".[5] Demek ki, Betti'ye göre, her türlü düşüncenin veya eylemin bir anlam-içeriği vardır; fakat her anlam-içeriği mutlaka bir anlamlı-form tarafından taşınmaz. Bu da, anlamın bizzat nesnel bir şey olduğu mânâsına gelir. Anlamlı-form aracılığıyla temsil edilmese de her şeyin bir anlamı olduğundan söz edebiliriz. Buna, kısaca dahilî anlam diyebiliriz. "Her pratik faaliyetin bilinçli değilse bile belirti türünden dahilî bir anlamı vardır ve daha başka mütalaalar için onu esas olarak kullanmak isteyen biri için bu anlam çok önemlidir."[6]

Betti, Kant'ın verdiği hükmü kabul ederek, bilginin salt gerçekliği yansıtmadığına ve nesnelerin bizim onları kavrayış tarzımıza göre belirlendiğine inanır. Gerçekliğin algılanmasını belirleyen kategoriler ve aklın otonomluğu, bir yandan psikolojizm ve duyumculuk tarafından, diğer taraftan ideal nesnellik ile olgusal nesnellik ayırımını inkâr ederek, ahlaki ve akli değerlerin öznelliğini ve göreceliğini savunan 'varoluşçular' tarafından tehdit edilmiştir. Betti'ye göre, ahlaki ve estetik değerler, "ideal bir nesnelliğe sahiptir ve onlar istisnasız kendine özgü bir yasallığa tâbidir".[7] Değerlerin bu ideal nesnel niteliğini vurgulayan Betti, ayrıca, bunların zihin tarafından keşfedileceğini açıklamak zorundadır. Bu nedenle, "değerleri ayırt etme yeteneği, kendi imkânının *apriori* şartı olarak, öznede bunlara uygun bir kavrayış ve zihin-açıklığını

[4] Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s.160.

[5] Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s.160-161.

[6] Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s.161.

[7] Emilio Betti, *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1967), s. 9.

varsayar."[8] Betti'ye göre, "değer, özü itibarıyla bir ideal kendinde-varlığı olan ve kendi değerini kendisinden alan ve herhangi bir değişmeye, öznenin yapacağı keyfî herhangi bir indirgenmeye direnen mutlak bir şeydir –yine de değer, zihinsel yapılar yardımıyla bilinç tarafından ulaşılacak bir nesne olarak durur".[9] Bu zihinsel yapılar, deneysel benliği aşar ve gerekli ruhsal olgunluğu kazananlar tarafından paylaşılan daha yüksek bir âlemle bütünleşmeyi sağlar. Anlam-formları dediğimiz bu zihinsel yapılarla veya anlam içeren yapılarla sürekli bir iletişim içinde olan öznenin, anlama ve değer yargılarının da sürekli değiştiğini farz etmek gerekir. Bu nedenle, Betti, Dilthey'a uyarak, "çeşitli anlamlı yapıların üslûp ve dahilî insicamını yönlendiren ve açığa vuran tarihsel kategorilere" duyulan ihtiyacı vurgular. Anlamlı yapılar, tarihsel şartlara göre değişen öğelerin özelliklerini taşırlar; fakat tarihsel kategoriler, bu yapılardan önceki epistemolojik düzeyde var olmaları itibarıyla "*a priori*dirler ve bu yapıların aşkın temellerini oluştururlar".[10] Anlama sürecini nesnenin tarihsel niteliğine uyarlamak gerektiğinde, değişkenlik, yorumlamanın ölçütleri arasında sayılmalıdır.

Fakat manevi değerlerin 'ideal nesnelliği', ancak duyulur nesnelerin 'gerçek nesnelliği' aracılığıyla kavranabilir. Dilthey'ın önceleri benimsediği içe-bakış psikolojisine dayalı 'özdeş hissetme' ve 'yeniden yaşama' anlayışlarını reddeden Betti, anlamanın imkânını, zihnin nesnelleşmesini yorumlamak olarak sınırlar. Bireyin yaratıcı zihni, anlamlı ve değer taşıyan fikirlere 'form' vererek, onları genel alana aktarır. Sanatsal eserlerin oluşum süreci, hermeneutik deneyimin ön-koşullarını temsil eder. Hermeneutik deneyim, "anlam-formlarını, onlarda gerçekleşen değerlerin ideal nesnelliğine yeniden çevirmekle" ilgilidir.[11] Dolayısıyla, yorumlamada, ne salt gerçek ne de salt ideal olan, ama daima ikisini de kapsayan bir nesnellik türüyle karşılaşırız.

Bu sorunu aşmak için Humbdolt'un dil felsefesine başvurarak "ideal evrenin, dili ve anlam-formlarını da aştığına, daha doğrusu, dil veya belki bu özel formlarla sınırlandırıldığına" inanan Betti'ye göre "dil ve anlam-formları, aynı zamanda bu ideal dünyayı araştırmak için var olan yegâne araçlardır".[12]

[8] Betti, *Allgemeine Auslegungslehre*, s. 21.
[9] Betti, *Allgemeine Auslegungslehre*, s. 23.
[10] Betti, *Allgemeine Auslegungslehre*, s. 24.
[11] Betti, *Allgemeine Auslegungslehre*, s. 36.
[12] Betti, *Allgemeine Auslegungslehre*, s. 40.

Böylece Betti, hermeneutiğin dayandığı epistemolojik temeli açıklayarak, anlama sürecini ve anlamanın nesnesini belirlemiş olur. "Başka bir zihnin içinde nesnelleştiği algılanabilir formlar bizim anlığımıza hitap ettiğinde, biz, yorumlama sürecine başlarız; bu formların mânâsını anlamak ve bize iletilmesi arzulanan şeyi bulmak, yorumlamanın hedefidir."[13] Dolayısıyla, yorumlama, anlamayı hedefleyen ve anlamayla sonuçlanan bir faaliyettir.

Düşüncenin tezahürleri, yüz ifadelerinden fiziksel hareketlere, metinlerden musikiye kadar pek çok form'a girebilir. Var olan bu anlam-formları, özneler arası iletişimin ve yorumlamanın nesnelliğinin ön-koşuludur. Yorumlama süreci üç öğeyi; özneyi, anlam-formlarını ve başka bir zihni içine alır. Bu nedenle de yorumlama denetlenebilir. Hermeneutik, esas itibarıyla, başka bir zihnin nesnelleşme biçimleriyle ilgili olduğuna göre, onu metafizikten ayırabiliriz ve düşüncenin tezahürlerinin nesnel varlığını kabul edebiliriz. Bu da bize, nesnel bir yorum ile öznel bir yorumu belirleme imkânı tanır. Bu yüzden Betti, yorumun tanımlanabilir kuralları olabileceğine ve yorumun geçerliliğinin özneler arasında denetlenebileceğine inanır. Nesnel yorumun hedefi, 'anlamı açımlama veya anlam çıkarma' (*Auslegung*) olarak görülürse, bunun tam karşısında, öznel bir 'anlam verme'den (*Deutung*) söz edebiliriz. İşte Betti'nin savunduğu hermeneutik kuramı, romantik hermeneutiğin bazı yönlerini düzelterek varoluşçuluğa atfettiği 'anlam-verme' tarzındaki bir hermeneutik anlayışa karşı geliştirilmiştir. Spekülatif olarak anlam yükleme de dediği öznel yorumlama tarzından kendi görüşünü ayırt etmek için Betti, nesnel yorumlama anlayışının, "sezgiye ve *apriori* olarak tespit edilmiş bir sistemin dahilî tutarlılığına bağlı" kaldığını vurgular.[14]

Nesnellik üzerinde titizlikle durmasına rağmen Betti, kendi kuramının da nesnellik dışı bir temele dayandığının farkındadır. Bu da, ona göre, beşerî bilimlerde tam nesnelliğin 'görece' bir nesnellik lehine tercih edilmesi zaruretinden kaynaklanır. Bu sınırlamanın kaynağı, Betti'ye göre, zihnin nesnelleşmesi ile anlama sürecine öznenin bütün varlığıyla katılması arasındaki diyalektik (çelişik) ilişkidir. Birey veya grup olarak bir özne ve nesne –yani, zihnin nesnelleşmesi– yorumlama sürecinde karşıt bir ilişkiyle birbirine kenetlenir: Özne, her zaman, sabit formlar içinde gizlen-

[13] Betti, *Allgemeine Auslegungslehre*, s. 42-43.
[14] Betti, *Allgemeine Auslegungslehre*, s. 66.

miş bir zihinle, 'öteki' biri olarak karşılaşır. "Ancak, öznenin, kendi bilincini genişleterek özgürleşebilmesi –öznel zihnin kendisinin nesnelliğe ihtiyacı olduğundan– ve gelenek yoluyla aktarılan içeriğin de zihin nesnelleşmesi olarak anlaşılabilmesi için –yani, gelenek içeriği, yorum süreci içinde anlam alanına yeniden girebilmek için ona ilgi duyan bir zihne ihtiyaç duyduğundan– her ikisi de birbirine bağımlıdır."[15] Tarihsel olgunun nesnelliğini atomik veya tekilin nesnelliği olarak görenlere şiddetle karşı çıkan Betti, beşerî bilimlerde nesnelliği tekilin değil, tipik olanın nesnelliği olarak anlar ve tarihselliğin anlamaya engel olmadığını düşünür. Nesnellik, bir kendinde-varlıktır ve bir 'öteki'ni temsil eder. 'Öteki', yaşanan somut tarihsel durumla ve onun içeriğini yaratan özgünlüğe uygun kavramsal kalıplarla anlaşılır. Anlamanın ön-koşulu, ne içinde bulunulan somut tarihsel şartlardan yola çıkmak ne de eserlerin özgün ortamını yeniden inşâ etmektir. Eser, bize anlam-formlarıyla ulaşır, biz ise esere, tip kavramları veya kavramsal şemalaştırmalarla yaklaşırız. "Tarihsel yeniden inşâda, tiplere ayırma işlemi tamamen geçerlidir," diyen Betti'nin yaklaşımında, Weber'in ideal tipleri gibi "kılavuzluk ve hermeneutik işlevi olan kavramsal şemalar" vardır.[16] Bu tipler, "genelin bireyselleştiği ve değerin somut bir varoluşta nesnelleştiği" durumların hepsinde kullanılmalıdır. Ayrıca tip, 'tür'den farklıdır. Tür, sadece kendisine dahil olan örneklerden oluştuğu hâlde; tip, ortak niteliklere sahip, yaratılmış bir form içinde aşağı yukarı özgünce temsil edilen bir dizi olguyu kapsar. İşte bu nedenle, anlama, doğa bilimlerinin açıklama yönteminden ayrılır; çünkü anlama, olguların taşıdığı 'mânâ', 'alâka' ve 'değer'e ulaşmaktır. Bu da genelin bir örneğini temsil etmekten esaslı bir şekilde farklıdır. Ancak Betti, tip kavramlarına göre 'nesnedeki değişmeyi' açıklamak mümkün olmadığı için, esnek kavramlara da ihtiyaç duyduğumuzu kabul eder. Bu açığı kapatmak için Betti, tiplerin sadece düzenleyici bir işlevi olduğunu ve onları yeni durumlara uyarlanamayan katı biçimler olarak tasavvur etmemizi önerir.[17]

Betti, anlam-formlarının aynı kalması ve anlamaya götüren yorumun değişmesi arasındaki ilişkiyi de, Humbdolt tarafından yapılan ve daha sonra De Sassure tarafından geliştirilen 'dil ve söy-

[15] Betti, *Allgemeine Auslegungslehre*, s. 93.
[16] Betti, *Allgemeine Auslegungslehre*, s. 95.
[17] Betti, *Allgemeine Auslegungslehre*, s. 99 vd.

lem'[18] ayırımına dayanarak açıklar. "Konuşma bir bildirim edimi ise, dilin bütünü de, iç tecrübenin dilsel ifadesinin yaşayan gerçekliği olarak görülebilir. O hâlde düşünce ve tavır alış olarak dil, konuşmada gerçeklik kazanır; konuşma da dilin yaşayan bir tezahürüdür".[19] Dil, ifade imkânlarını ve zihinsel nesnelleşmenin imkânlarını temsil eder; bireylerin ifadeleri ise, bu imkânları gerçekleştirme yeteneklerine göre değişir. Böylece, her bir birey, aynı zamanda bütünün, yani anlam-formlarının değişmesine de katkıda bulunur. Husserl'in nesnellik ile öznellik arasında yaptığı ayırıma göre, yönelinen anlam tarafından sevk edilen öznenin, nesnel anlamı veya nesnel formu kavraması, fiilî bir diyalektik ilişkiye dayanır; bunu benimseyen Betti'ye göre de, öznenin, anlam-formlarıyla bütünüyle fiilî bir ilişkiye girmesi gerekir.

Yazıyı ve konuşulan sözü olağan şekilde anlama, günlük hayat içinde gerçekleşir ve bu da sözün anlamının doğru kavranmasından ibarettir. Ancak, anlama, yalnızca konuşma kelimelerinin gösterdiği şeyleri veya anlamı bilmekten ibaret değildir; okuyucu veya dinleyici, yazar veya konuşmacıyla aynı 'yaşam formu'na girmelidir ki, kelimeleri paylaşmakla kalmasın ve "ona sunulan düşünceyi paylaşmış olsun".[20] Dolayısıyla, anlama bütüne yöneliktir; düşünsel, duygusal ve ahlaki olarak tam bir katılımı öngörür. Bu açıdan bakıldığında, anlamanın hâsıl olmaması, –Schleiermacher'in bunu olağan bir durum saydığını hatırlayalım– üzerinde durulması gereken bir olgudur.

Betti'ye göre de, hermeneutiğin faaliyet alanı, anlamanın önündeki engelleri kaldırmaktır; yani hermeneutiğin görevi, "yorumlama ile anlaşılır kılmaktır".[21] Yanlış anlama, doğru olarak anlamama veya mânâyı hiç kavrayamama şeklindeki 'anlamanın gerçekleşmemesi' ihtimalleri, konuşan ile dinleyen arasındaki zamansal ve mekânsal mesafeyle doğru orantılı olarak artar. Bu ihtimalleri hermeneutik yöntemlerle ortadan kaldırmanın mümkün olup olmadığı konusu üzerinde durulacaktır. Ancak, burada, hermeneutik yöntemin, anlamanın öznesinden kaynaklanan uzaklık ve engeller üzerinde durabiliriz. Zira hermeneutiğin, nesnenin bu mesafeyi ve engeli aşmak için sarf edeceği çaba –zaten bu da retoriğin konusudur– üzerinde durma imkânı olmadığını belirtmeliyiz.

[18] Ferdinard De Sausure, *Course in General Linguistics*, ed. Charles Bally ve Albert Sechehaye, çev. Wade Baskin, New York: Philosophical Library, 1959, s. 9.

[19] Betti, *Allgemeine Auslegungslehre*, s. 111.

[20] Betti, *Allgemeine Auslegungslehre*, s. 115.

[21] Emilio Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Metodik*, s. 11.

Anlamanın nesnesinden kaynaklanan dilsel, tarihsel ve mekânsal mesafeyi ve hepsinden önce, öznenin kendine özgü bireyselliğinin oluşturduğu engeli, yorumlayanın kendisi aşmalıdır. Konuşma ve anlama, ancak en az iki öznenin eşit şartlarda katıldıkları bir iletişim ortamında gerçekleşebilsin ki, kastedilen ve algılanan anlam az çok birbirine denk düşsün. Bu ihtiyaç, dilin esnek ve kesinlikten uzak yapısını göz önüne alırsak, eşsesli kelimelerle, farklı mahallî kullanımların etkili olduğu durumlarda daha da bariz olarak hissedilir.

Yine de anlamanın gerçekleşmeme durumlarını incelerken, fenomenolojik ve normatif tahlili birbirinden ayırmak gerekir. Anlamanın doğruluk ölçüleri, ancak normatif olarak belirlenebilir. Ancak, böyle bir ölçüt, her zaman deneysel olarak tespit edilemez; aksine, ilgili sözün dahilî amaçlarının dolaylı veya dolaysız olarak sezilmesi aracılığıyla, samimiyetin bir değer olarak keşfedileceği bir araştırmada ortaya çıkar; bu değerin kabul edilmesi, iletişim sürecine katılan taraflara bağlıdır.[22] Zaten anlam, söylemenin dışında oluşan bir şey değildir. Bu durumda da, söylenen veya yazılanın anlamı, söylemin geniş bağlamıyla, onu ifade eden zihin arasındaki ortak ortama ulaşılarak anlaşılabilir, demektir. İşte bu konuşma evreni veya ortamı, hem yorumlayan hem de konuşan özneyi aşan, özneler arası varlık alanıdır. Klasik romantik hermeneutik, bu özneler üstü alanın yorumlama yöntemi için arz ettiği güçlüklerin farkına dahi varamamıştır. Betti, 'konuşanlar topluluğu' fikrini, ideal bir kavram olarak kullanır ve bunu Hegel'in nesnel ruh kavramıyla ifade eder. Her ne kadar Betti, "söylem topluluğu" kavramına, zihinlerin bireyselleşmesi arasındaki benzerliklerin sadece haricî yönü üzerinde duran materyalist görüşü reddetmek için başvursa da, bu kavramı kullanmakla kısır bir döngüye düşmekten kurtulamaz. Çünkü Betti'nin yaklaşımında iletişim süreci, zaten iletişimin varlığını ve etkisini gerektiren kategorilerle açıklanır. Konuşanlar topluluğu, aşkın nitelikte bireyler-üstü bir oluşumu temsil eder. O hâlde, anlama, öznenin zaten bir parçası olan ve kendisini ön-koşul olarak sunan bir anlamlı bütüne yönelikiir.

Bu şekilde dilin kısmi bağımsızlığını savunan Betti, anlama ve yorumlama arasındaki ilişkiyi de dil-söylem arasındaki ilişki modeline göre açıklar. Dilin kendisinin bireyler-üstü oluşundan ve yorumlama sürecinin ön-koşulu olmasından dolayı anlama, ya ko-

[22] Betti, *Allgemeine Auslegungslehre*, s. 146.

nuşanın zihinsel sürecinden başlayacak –psikolojik özdeşleşme– ya da diğer romantiklerin öne sürdüğü gibi, ifadenin oluşum sürecinin tersinden bir yol izlenerek zihne ulaşılacaktır. Yaratıcı zihin, düşünceyi anlam-formları aracılığıyla ifade eder ve bu içerik, yorumlayan özneye aktarılır. Bu üç öğe –ifade eden özne, anlamı temsil eden formlar ve yorumlayan özne– arasındaki diyalektik süreçte, ifadelerden çıkarılacak anlam, yazarın veya konuşanın asıl kastettiği, yöneldiği anlamdır:

> Yorumun görevi, tamamlanmamış bir yaratmanın mânâsını bulmaktır, yani onun altında yatan düşünce silsilesini yeniden kurmaktır.[23]

Yazarın ifadeleri aracılığıyla kendi özgün kastına ulaşabilmek için, yorumlayan öznenin taşıması şart olan –daha önceki romantik hermeneutik kuramda da benimsenen– bir kabiliyet veya yeterlilik vardır. Bir eserin hak ettiği gerçek değeri bulabilmesi için, yorumlayanın, yazarla benzer bir düşünsel ve ahlaki mizacı paylaşması gerekir. Romantik hermeneutiğin etkisiyle estetik eleştiride, bir dehanın eserini, ancak başka bir deha sahibinin anlayabileceği kuralı öne sürülür. Betti de, aynı fikri benimsiyor görünüyor. Yazar ile yorumlayan arasında böyle bir ilişkinin varlığı, zaman ve mekân aşırı iletişimin belki de temelini oluşturur; ama diğer taraftan, yorumun sonuçlarının nesnelliği açısından temel bir sorun da doğurur. Bu nedenle Betti, doğru anlamanın epistemolojik şartları üzerinde durur.

Yorumlayanın uyması gereken şartlardan birincisi, bütün duyarlılığını seferber etmektir. Betti, "yorum sürecinin kuram-dışı şartları" olarak, anlamaya ilgi duyma, dikkatli olma, zihin-açıklığı ve kendine hâkimiyeti sayar. Anlamaya karşı duyulan özel bir akli ilgi, anlama sürecinde kişinin konuyla bütünleşme derecesini belirler; gerçek bir ihtiyaç ânında bu, en yüksek düzeye ulaşır. Ancak yorumlayan ile nesne arasındaki boşluk –zaten yorumlama süreci bu nedenle başlar– nesnelleşen zihnin 'öteki' olarak tanınmasını sağlayan düşünümsel bir yaklaşımı gerekli kılar. Böylece, nesnenin 'başkalığı', yorumlayanın güçlerini uyarır ve onu harekete geçirir, kişi düşünüm ile 'başka' *insanlığın* büyüklüğü karşısında tevazu ve kendine hâkim olma hissine kapılır.

Ancak, 'öteki'nin doğru olarak anlaşılması için, diğer bazı engellerin daha kaldırılması gerekir. Başarılı ve doğru bir anlamaya

[23] Betti, *Allgemeine Auslegungslehre*, s. 158.

ulaşabilmek için, yorumlayan öznenin kazanması gereken bir hermeneutik eğitim sürecinden geçmesi, 'başkası' aracılığıyla kendi ön-yargılarından sıyrılması ve 'öteki'ne karşı müsamahakâr bir tavır takınabilmesi gerekir. Bunun önündeki engeller şöyle sıralanabilir: 1) Yorumlayan, bilinçli olarak veya bilincinde olmadan, genel kabul gören fikirlerden ve özellikle de kendi fikirlerinden farklı düşüncelere tahammülsüzlük gösterebilir; 2) farklı fikirleri tahkir veya tahrif eğilimi; 3) kendini her zaman haklı sayma tutumu; ki, iyi ve kötü arasındaki diyalektikten habersiz, sorunu sırf siyah ve beyaz mantığı içinde görmeye kadar götürebilir; 4) başkasını yargılarken hâkim olan kavramlara riayet ve 'yaygın ön-yargıları' kabullenme eğilimi; 5) başka kültürlere karşı ilgisizlik ve onlara karşı zihinsel ve ahlaki dar-görüşlülük veya kayıtsızlık.[24] Doğru anlamanın önündeki bu engeller kişisel ilgilerden veya önceden sahip olduğumuz şeylerin toplamından kaynaklanabilir.

Doğru anlamayı teminat altına almak ve metne uygun yorumu belirlemek, sadece, anlamayı olumsuz kılan ve engelleyeci tutumların terk edilmesiyle mümkün değildir. Ayrıca, Betti, anlama ve yorumlama sürecinin tamamını denetlemeye yarayacak ve seçilen teknik ve yöntemlerin uygunluğunu da teminat altına almayı sağlayacak dört temel düstüra bağlı kalmayı şart koşar.

1. Hermeneutik Nesnenin Bağımsızlığı Düsturu: Hermeneutiğin nesnesi anlamdır ve bu nesne, asıl yönelimde içkin olan ölçütle ilişkisine göre yargılanmalıdır. "Asıl yönelim ise, yazarın bakış açısını yönlendiren ve yaratıcı faaliyet sürecinde düşünce oluşumunu sevk eden formlar ile yaratılan ifade formlarının uyuşması, tekabüliyetidir."[25] Metin, yorumcunun amacına uygun olsa da, haricî gayelere göre yargılanamaz.[26]

2. Bütünlük veya Hermeneutik Anlamın Tutarlılığı Düsturu: Betti'nin kabul ettiği şekliyle bu, hermeneutik daireyle alâkalı olarak uyulması gereken bir kurala işaret eder. Bir metnin, parçaları ile bütünü arasında dahilî bir münasebet vardır.[27] Düşüncenin birliği ve sözün anlamı, daha geniş bir anlam bağlamıyla ve bir şahsın hayatının tamamını kapsayan bütünlükle irtibatlı görülmelidir. Kişinin hayatıyla daha kapsayıcı olan anlamın devamlılığının halkalarını sorgulayan kültürel düzen arasında bir ilişki vardır.

[24] Betti, *Allgemeine Auslegungslehre*, s. 202.

[25] Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s. 164.

[26] Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s. 158.

[27] Betti, hermeneutik dairenin sadece metinlere uygulanabileceğini ifade eder. "Bütünün anlamı, tekil öğelere göre; bir tekil öğe de kendisinin parçası olduğu

3. Anlamanın Edimsel Oluşu veya Gerçekliği: Bu düstur, Gadamer'in 'ön-anlama' kavramına tekabül eden bir kuralı ifade eder. Yorumcu, ancak kendi öznelliği ve kendi şartları içinde metnin yazarının asıl yönelimini oluşturan yaratıcı süreci yeniden inşâ edebilir. Anlama, gerçek bir süreçtir ve yorumcu da bizzat anlamanın içinde fiilî bir rol alır.

4. Hermeneutiğin Mânâ ile Mutabakatı veya Anlamanın Mânâya Uygunluğu Düsturu: Bu düstur, yorumlayanın kendi öznelliğini nesneden gelen uyarılarla yakın bir ahenk içinde tutmasıyla ilgilidir. Betti, yorumcunun konuyu kendi tecrübesine göre anlayacağının farkındadır. Fakat, yorumcunun kendi 'ön-yargılar'ını denetim altında tutmak için azami gayreti göstermesini ve "kendi bilgisini metinde ifade edilen nesnenin anlamına tâbi kılmasını" şart koşar. Betti'nin yorum kuramı açısından, Gadamer'in felsefi hermeneutiği şu noktalarda yanlışlara düşer: Diyalog modeline göre kurgulanan yorumlama anlayışı, öznenin ön-anlaması yorum sürecine dahil edilmek suretiyle "yorumlanan nesnenin bağımsızlığını (otonomisini) tehlikeye düşürür". Bu da kaçınılmaz olarak bizi öznelliğe götürür.

Betti'ye göre, felsefi hermeneutik, doğru ve yanlış yorumu nasıl temyiz edeceğimizi gösteremez. Betti açısından –o, aksini iddia etse de– Gadamer'in önerdiği yöntemin asıl güçlüğü, "anlamanın doğruluğunu garanti etmeksizin, okuyucu ile metin arasında esaslı bir uzlaşma –görünüşte kolayca kavranabilen anlamla okuyucunun öznel anlayışı arasında bir mutabakat– sağlamaya imkân tanımasında yatar".[28] "Anlam çıkarmak üzere kendisiyle metne yaklaştığımız bir 'ön-anlama' [*Vorverständnis*], zaten taşıdığımız fikirleri desteklemek için kullanılmamalıdır... İşte öznelciliğin sorgulanabilir niteliği burada gün ışığına çıkar."[29] Betti'ye göre, "'yorumlama' ile 'anlam verme'yi birbirine karıştırmak ve nesnenin otonomluğu düsturunu ortadan kaldırmak, sonuçta, bütün beşerî bilimlerde [*Geisteswissenschaften*] yorumlama faaliyetlerinin sonuçlarının nesnelliği konusunda şüphe doğurur". "Bana kalırsa", diye ekler Betti, "tarih araştırması yapanlar ve araştırmaların

kapsamlı ve her şeye nüfuz eden bir bütüne atıfla anlaşılmalıdır." Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s. 165.

[28] Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s. 182-183.

[29] Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s.177.

nesnelliğini koruyanlar olarak bizim görevimiz, bu tür bir nesnelliği savunmak ve tarih araştırmalarının imkânının epistemolojik koşullarını gösteren kanıtlar sağlamaktır."[30]

Dolayısıyla Betti, hermeneutik dairenin varoluşsal temellerinin gösterilmesini ve bunun, büyük önemi olan yeni bir gelişmeymiş gibi sunulmasını eleştirir.[31] Betti, hermeneutik nesnenin bağımsızlığını savunurken, yorumun konusunun diyalektik bir kavram olarak 'öteki' olduğu üzerinde Gadamer'le hemfikirdir. Ancak, hermeneutiğin nesnesinin ne olduğu hususundaki görüşleri tamamen farklı olduğu için, bu fikrî birliğin hiçbir anlamı yoktur. Betti'ye göre, anlamanın nesnesi, başka bir zihnin ifadesi olan anlamlı formlardır; Gadamer'e göre ise, bu ifadelerin izhar ettiği, ortaya çıkardığı bizzat konunun kendisidir. Ayrıca, Betti'ye göre, tarih görüşü, tarihçinin benimsediği bakış açısına bağlı olabilir ve tarihsel olgulara farklı bakış açılarından bakılabilir. Fakat öznenin tarihselliğinden, yorumun nesnelliğiyle alâkalı herhangi bir sonuç çıkaramayız.[32] Bu nedenle Betti, felsefi hermeneutiğin "kaybettiği nesnelliğin sonuçlarını" göstermeyi amaçlar.[33]

Betti'nin yorumun nesnelliği hakkındaki kendi görüşü, tarihsel değişmeye karşı nasıl ayakta kalacaktır? Burada nesnellikle, tamamlanmış ve mutlak bir hedef veya anlaşılan metnin gerçeği mi kastediliyor. Betti'ye göre de, hermeneutik çaba tam bir aydınlığa kavuşturmayla bitmez. Yani o, devam eden ve sürekli bir çabadır. Hatta Betti, yaşamanın verimliliği ve nüfuz edilemezliğinin, anlamın sonsuz tezahürünün imkânı ve temeli olduğu fikrine çok yaklaşır. Hermeneutik çabanın bitmeyen bir uğraş olma zorunluluğu, hayatın derinliğine kavranamaz oluşundan ve sürekli üretkenliğinden kaynaklanır. Betti'ye göre, "metinlerin, anıtların ve eski eser kalıntılarının ihtiva ettiği anlam, yaşama aracılığıyla sürekli yeniden dirilir ve yeniden doğuş halkalarına dönüşür".[34] Betti, bunun için, Husserl'in "anlamsal içerik", "anlamsal biçim" ve "aşkın öznellik" ayırımına başvurur.[35]

Betti'ye göre, yoruma dahil olan ön-yargılar üzerinde durmak, hermeneutik işlemde kullanılan yöntemsel düsturların nesnelliği

[30] Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s.177-178.
[31] Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s. 180.
[32] Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s. 172.
[33] Betti, "Hermeneutics as the General Methodology"s. 181.
[34] Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s. 173.
[35] Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s. 173

ile öznel şartları birbirine karıştırmak olur. Betti, yorumun nesnelliği ve yorumun konusunun bağımsızlığı yanında, ayrıca, yorumlamada tatbikatın rolü üzerinde de durur. Betti'nin görüşüne göre hermeneutik, ulaşılan sonuçların nesnelliğini teminat altına almak için uygulanan bir yöntemdir. Felsefi hermeneutik ise, "beşerî bilimlerin yöntem uygulama işlemlerini yönlendirmek bir yana, bir kurallar sistemi için belirleyici bir tasvirde bile bulunmaz."[36] Geçerlilik sorununu cevapsız bıraktığını dile getiren Betti'ye karşı Gadamer, felsefenin salt tasvirî olduğunu söyler.

Böyle bir savunma, sadece Gadamer'in felsefi görüşleri açısından değil, hermeneutik açısından da ciddi güçlükler doğurur. "Heidegger ve diğer hermeneutik kuramcılar, bir yandan kendi tasvirî yöntemlerine, yani olguların kendilerinin dile gelmesine izin verdikleri iddiasına sadık kalmak; diğer yandan da, yorumlanmadan var olan bir olgunun –en azından hermeneutik yöntemin uygulandığı durumlarda– olmadığı iddiasında bulunmak zorunda kalırlar."[37]

Gadamer'in Betti'ye cevabı, burada gizli kalan bir yargıyı açığa vurması bakımından öğreticidir:

> Esas olarak, ben bir *yöntem önermiyorum*; ben *durumun ne olduğunu tasvir ediyorum*. Sanıyorum onun, benim tasvir ettiğim gibi olduğu, ciddi olarak sorgulanamaz. (...) Ne olması gerektiği veya ne olabileceğinden başlamak yerine, bilimsel saydığım tek şey *ne olduğunu tanımaktır*.[38]

Bu cevaptan tatmin olmuş görünmeyen Betti'ye göre, Gadamer, "ölçüt tanımaz bir varoluşsal nesnellik içinde kaybolmuştur".[39] Bu tartışma, tasvirin ne olduğu etrafında dolaşır. Bir metnin kendi içindeki anlamını, bu belirli tarihsel zamanda bize göründüğü şekliyle bizim ulaştığımız anlamdan ayırt etmek mümkün müdür? Gadamer'in tavrı, bunun çok özel ve kaçınamayacağımız bir mesele olduğu; ancak bunun, bir geleneğin ve tarihsel şartların içinden bakmaksızın cevaplanamayacağı şeklindedir. Gadamer'de tasvirî yaklaşımın rolünün ne olduğunu şöyle özetlemek mümkündür:

[36] Gadamer, *TM*, s. xxviii.

[37] Michael Gelven, *A Commentary on Heidegger's `Being and Time'* (New York: Harper and Row, 1970), s. 34-35.

[38] Gadamer, *TM*, s. 512 / *WM*, s. 483-484.

[39] Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (Evanston, Indiana. Northwestern University Press, 1969), s. 59.

> Gadamer'in dikkati, insanın anlamasının içinde oluştuğu 'gerçek' durum olarak, –her ikisi de hermeneutik düşüncenin daima göz önüne aldığı– gelenek içinde *dil* aracılığıyla her zaman anlamanın gerçekleşmesi 'olgusu' üzerinde odaklanır.[40]

Betti, metnin anlamının belirli olduğunu ve bunun da yazarın bilfiil yöneldiği şey olduğunu vurgulayarak, metinsel anlam konusunda birçoklarına göre yanlış bir görüşü savunur. Betti, bir yandan, yorumun, yazarın kastettiği anlama tamamen uygun olmasını ister; öte yandan da, yorumlama görevinin daima açık uçlu olduğu ve aslâ yeterli bir uygunluğa ulaşamayacağı görüşüne bağlı kalır. Böylece de, felsefi hermeneutiği tâbi tuttuğu sınavdan kendisi de başarılı olarak çıkamaz. Çünkü yorumlamanın amacı, yazarın kastettiği anlamı ortaya çıkarmak ve yorumlama da tamamlanabilen bir süreç ise, yeni bir yorumlamaya aslâ ihtiyaç doğmayacak ve her metnin tek bir yorumu mümkün olacaktır; o da, tamamlanmış yorum olacaktır. Bu çelişkiye düşmemek için Betti, yorumun açık uçlu bir çaba olduğunu savunmak zorunda kalır. Aynı şekilde, E. D. Hirsch de, bu sorunu aşmak için Betti'nin anlam ve önem arasında yaptığı ayırımı daha da genişleterek konuyu ele alır.[41]

Betti, geçmişle şimdi arasında diyalektik bir ilişki olduğunu, şimdinin geçmişi ortadan kaldırdığını ve bu ikisi arasındaki sürekliliğin ve birinin diğerini yok etmesinin çelişkisinden de geleceğin doğduğunu kabul eder.[42] İşte buna, tarihsel sürekliliğin diyalektiği denilebilir. Zamanın, kendi içindeki çelişkilere ve karşıtlıklara rağmen devam eden bir sürekliliği vardır. Nesnelleşmenin anlamlı-formları, sabit bir tarihsel noktadan, "değişmez, hep aynı kalan, ezelî-ebedî" (*sub specie aeternitas*) olarak görünebilir; ancak, bunlar, etken şeyler olarak, aynı zamanda devingendir. Yine, anlamlı-formlar, kendiliğinden oluşları, bütünlük oluşturucu olmaları ve içbağlantılar kurmaları bakımından devingendir.[43] Anlamlı-formlar durağan değildir ve kendiliğinden oluşur; çünkü, yaşamanın tekil bir öznesi yoktur.. Yaşama, kendisini bu anlamlı-formlar olarak dı-

[40] Theodore Kisiel, "Happening of Tradition: the Hermeneutics of Gadamer and Heidegger" (ed.), Robert Hollinger, *Hermeneutics and Praxis* (Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1985), s. 4.

[41] Betti'nin açıklamaları için bkz. Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s. 163-164; krş. Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, 68-69; E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967), s. 8.

[42] Betti, *Allgemeine Auslegungslehre*, s. 731.

[43] Betti, *Allgemeine Auslegungslehre*, s. 735.

şa vurur. Bireysel hayatlar ise, kendilerini bu anlamlı-formlar içinde ifade ettiği kadarıyla nesnel dünyaya katılır. Bu anlamlı-formlar, bir bütünlük oluşturmak suretiyle bireyi aşan, ancak onun gelişmesine ve bütüne katılmasına imkân tanıyan dahilî bağlantılar kurarak genişler.[44] Bu bağlantılar, tekil anlamın bütün içinde kazandığı değerlere ve ideallere dönüşür. Bu değerler ve idealler, anlamın hermeneutik olarak doğru şekilde kavranmasının veya hermeneutik doğruluğun tek ölçütü değildir; tarihsel kategori, yani bu değerlerin tarihte içkin olmaları –veya tarih üstü olmayışları– değer bilincinin otonomluğu ve kendiliğinden oluşu, hermeneutik çabanın dikkate alması gereken ölçütlerdir.[45] Tarihin belirleyici gücü karşısında tarihsel özne cılız bir sesle ifade etmez kendisini. Bilinçli bir varlık olmakla, insan, bir yönüyle tarihten bağımsızdır; değerleri körü körüne benimsemez; onları, seçerek, onlara katılarak benimser. Değerlerin bireyleri aşması anlamında, onların zaman üstü olduğundan söz edilebilir. Birey, bilinçli ve özgür bir varlık olarak tarih üstüdür. Kendilerini aşan bu bütünlükler içinde yaşayan bireylerin katılımıyla tarih içinde oluşan değerler ve idealler, tarih üstü değildir. Ancak, değerler, bireyleri aşan bu bütünlükler içinde yaşadığından ve bunlar da tarih içinde oluştuğundan, insan, bir bakıma, tarihsel olarak sınırlı bir bakış açısına sahiptir. İnsanın tarihe bakışı ve tarih içinde oluşan anlamlı-formlara katılımı, sınırlı bir noktadan ve bakış açısından olduğu için, bilgimiz bütünü kuşatamaz ve tarih üstü değildir. Anlamanın, bakış açısına bağımlı yapısı, bizim tarih içindeki konumumuzdan kaynaklanır. Sonsuz ve sınırsız yorum ihtimalinin varoluşu da, aynı zamanda anlamanın bakış açısına bağımlı niteliğinden kaynaklanır.[46]

Betti'ye göre, varoluşçu yorum kuramı, anlamın özneye göre gerçekleşmesi sonucunu doğurur. Heidegger'in hermeneutikle ilgili açıklamaları, "bizi tam da bu sonuca götürür".[47] Betti'ye göre, metinlerin yazarı, kültür ve sanat eserlerinin yapıcısı ve hermeneutik anlamanın da konusu olan özne, kendi öznelliği içindeki özne değildir; tecrübi veya deneysel öznedir: Bizim gözlemleyebileceğimiz, dışarıdan anlayabileceğimiz bir özne.[48] Deneysel benlerin veya tecrübi öznelerin nesnelliklerinin ifadesi olarak olu-

[44] Betti, *Allgemeine Auslegungslehre*, s. 738-739.
[45] Betti, *Allgemeine Auslegungslehre*, s. 313-314.
[46] Betti, *Allgemeine Auslegungslehre*, s. 64.
[47] Betti, *Allgemeine Auslegungslehre*, s. 69.
[48] Betti, *Allgemeine Auslegungslehrek*, s. 69.

şan anlam-dünyasına, kültür diyoruz. Meydana gelen eserler, her ne kadar bireyin öznelliğinin ürünü olsalar da, bunlar, nesnel ifade biçimleri içinde yazarın öznelliğini dışa vurur. Bu yüzden, manevi kültür, her bakımdan tarihsel niteliktedir ve zaman içinde gelişir; ancak, değer iktisap etmesi nedeniyle, onun gelişimi zamanı aşar. Betti, 'zaman içinde olup zamanı aşma' fikrini, Yeni-Kantçıların kullandığı "zaman-üstü zamansallık" (*überzeitliche Zeitlichkeit*) kavramına dayandırır.[49]

Ayrıca, anlamanın nesnelliğini teminat altına almak için, eserin üslûp, tarz ve tür özelliklerini de dikkate almak gerekir. Tarz, eserin içsel biçimidir ve anlamlı-form onun haricî temsilidir (*representation*).[50] Bu haricî temsiller aracılığıyla olduğu kadar, tanınabilir bir zihnin nesnelleşme biçimleri olan tarz ve üslûp aracılığıyla da, bir eserin anlamını tekrar kavramak ve yeniden inşâ etmek mümkündür.[51] Betti, yazarın zihnini keşfetmenin ve tanımanın, ancak yorumlayan öznenin kendi öznelliğine göre gerçekleştiği şeklindeki romantik hermeneutik kuram hakkında bir yanlış anlama olduğuna da dikkat çeker.[52] Bu yanlış anlamayı düzeltmek için Betti, konuyu şöyle ifade eder: "Öznenin içinden geçtiği süreci 'yeniden-yaşamak'tan, özneyle psikolojik özdeşleşmekten söz etmiyoruz; aksine, 'öteki'nin içinde kaybolmadığı nesnelleşme yapılarının yeniden inşâsından söz ediyoruz."[53] Bu nedenle de Betti, tecrübi benlik ile aşkın benliğin ayrılması gerektiğine inanır.[54]

Yorumlama üç yönlü bir süreçtir: Özne, nesne ve anlamlı-formlar bu sürece dahildir. Özne ve nesne ile yorumlayan ve yazar aynıdır: İnsan. Ancak, özne ile nesnenin birbirini anlaması doğrudan değildir; çünkü, kişilikleri, idrakleri ve düşünceyi yaratma tarzları farklıdır; fakat insan olma bakımından fıtratları aynıdır (*congenial*).[55] Bununla birlikte, anlama, anlamlı-formların kaynaklandığı dahilî bütünlükle köprü kurmaktır. Yapılan işlem, yorumlayanın kendi benliğinde eseri meydana getiren yaratıcı dü-

[49] Betti, *Allgemeine Auslegungslehre*, s. 69; ayrıca *überzeitliche Zeitlichkeit* ibaresi için bkz. s. 69, dipnot 1.

[50] Betti, *Allgemeine Auslegungslehre*, s. 70.

[51] Betti, *Allgemeine Auslegungslehre*, s. 181.

[52] Betti, *Allgemeine Auslegungslehre*, s. 182.

[53] Betti, *Allgemeine Auslegungslehre*, s. 183.

[54] Betti, *Allgemeine Auslegungslehre*, s. 184.

[55] Betti, *Allgemeine Auslegungslehre*, s. 46-50; ayrıca bkz. Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s. 163.

şünceyi yeniden-düşünmesi ve yaratıcı süreci tersinden oluşturmasıdır. Hermeneutik anlama, anlam-içeriğine tekabül etmelidir.[56] Yazarın zihinsel iç-bütünlüğü, bir şahıs olarak bütün hayatına uygun olarak düşünülmelidir. Anlama atfedilebilecek öznellik, yazarın zihin yapısıdır; zihin, anlamlı-formlar olarak ifadeye kavuştuğu için, nesnel bir atıf noktasına bağımlıdır. Bu anlamlı-formların dahilî bağlantıları, nesnel atıflar bütünü olarak kültürel sistemi oluşturur.[57] Deneysel benlik, kültür sistemine aittir; aşkın benlik, her bireyin kendine özgülüğüdür.[58] Ahlaki değerler, dünyadaki fiilî varlıklar tarafından belirlenmiştir; ancak, bu, somut olarak kendisini sunması gereken fenomenolojik bir varsayımdır. Betti'ye göre, anlamanın göreceliğini savunanların hatası, "kendi-içinde bir şey olarak olgulara karşılıklı atıfta bulunma zorunluluğu ile buyurucu bir varlık kipi olarak değerlerin göreceliğini birbirine karıştırmakta yatar".[59] Öznel bilincin ve fenomenal gerçekliğin içinde bulunduğu bir değerler evreni vardır.[60]

Nesnenin dahilî uyumunda ve bütünlüğünde içkin olan ölçüt, ulaşılan anlamın nesnellik aşamasını (*moment*) karşılar.[61] Kendi ufkumuzu birleştireceğimiz ve bütünleştireceğimiz yer, konunun açtığı nesnel ufuktur. Öznellikten kurtulma ideali saçmadır: Uygulama ve bütünleştirme, sırf tanımayı amaçlayan araştırmadan daha fazla bir şey olan yorumlamanın birer parçasıdırlar. Ancak, burada da uyulması gereken kurallar vardır.[62] Tarihsel yorumlama, yalnızca olayların aktarılması değildir. Bu yorumlar, "bizim düşünce evrenimizin ayrılmaz parçaları hâline gelirler".[63] Yorumlayanın kavrayışı, sadece edilgen değil; aynı zamanda, etkin ve inşâ edicidir; ancak, bu inşâ, çok ileri götürülmemelidir. Ön-anlamayla, konu hakkında ve ilgili sahada uzmanlık kastediliyorsa, kendi başına oldukça zararsızdır. Doğa bilimlerinde ve beşerî bilimlerde nesnellik farklıdır; ancak bu, bilen özne ile bilinen nesneyi farklı saymayı sürdüremeyeceğimiz anlamına gelmez.[64]

[56] Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s. 163.
[57] Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s. 166.
[58] Betti, *Allgemeine Auslegungslehre*, s. 5.
[59] Betti, *Allgemeine Auslegungslehre*, s. 7.
[60] Betti, *Allgemeine Auslegungslehre*, s.10.
[61] Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s. 167.
[62] Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s. 167.
[63] Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s. 168.
[64] Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s. 168.

Olgularla ilgili yargılar ile onların değeri hakkındaki yargılar farklıdır. Bir olguya değer yüklemek için, her şeyden önce olgunun kendine özgü şekilde anlaşılması gerekir.[65] Bu değerlendirme, tekil olanı anlamaktan kavramsal anlamaya geçiş yapmaya yarar. Bultmann'ın anlam ve önem ayırımına (*Bedeutung* ve *Bedeutsamkeit*) göndermede bulunan Betti, buna 'ilgi'yi (*Relevanz*) de ekler.[66]

Bütün hakkındaki ihtimalle, tarihsel olgunun kendinde-varlığı karıştırılmamalıdır; kendi başına tarihsel olgunun anlamı, şimdiki zaman, gelecek zaman veya bütünlük düsturuyla ilişkisine göre belirlenemez.[67] Anlamı, onun hâlihazırdaki önemine ve anlam çıkarımına (*Sinngebung*) göre belirlemek, bir sağırlar diyaloğudur; yani monologdur.[68] Araştırmacının kendisini-bilmesi ve geleceğe karşı sorumluluk, tarihsel anlamada vazgeçilmez öğeler ise de, kendi-bilgisinin yokluğu ve anlam çıkarma zorunluluğu, kişiyi, ancak tarihsel koşulların göreceliği içinde bırakır. O takdirde, yalnızca tarihe katılan kişi, tarihi anlayabilir.[69]

Betti, anlamanın tarihselliğini, "yorumlama sürecinin tarihsel olarak belirlenmesi" olarak anlar.[70] Varoluşçu hermeneutik kuramını ise, bir şeyi anlama imkânıyla bu sürecin nesnesini birbirine karıştırmakla suçlar; örneğin, Gadamer'in 'anlamak'la daima yorumlamayı kastettiğine, zaman aralığı ve bütünlüğün ön-kavrayışını ve geleneğin kendi bütünlüğüyle ilgili tahminde bulunmayı yorumlamanın doğruluğunun ölçütü hâline getirdiğine inanır.[71] Betti'ye göre, varoluşçu hermeneutik, zaten tahmin edilen şeyin teyit edilmesi, dahilî uygunluk ve arzu edilen sonucun ortaya çıkmasıyla yetinmiş olur; bu da, yorumlayanın hakikati kendi tekeline almasına ve anlamın 'başkalığı'nı tehlikeye düşürmesine yol açar.[72] Yöntem olarak savunulan hermeneutik kuramında, metni, içinde bulunduğumuz 'şimdi'ye taşımak aslâ kabul edilir bir şey

[65] Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s. 172.

[66] Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Metodik der Geisteswissenschaften*, s. 28-29; krş, Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s. 172-173.

[67] Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s. 173-174.

[68] Betti, *Hermeneutik als allgemeine Methodik*, s. 30; Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s. 174.

[69] Betti, *Hermeneutik als allgemeine Methodik*, s. 34; Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s. 177.

[70] Betti, *Hermeneutik als allgemeine Methodik*, s. 39; Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s. 180.

[71] Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s. 180-181.

[72] Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s. 183.

değildir.[73] Aksine, yorumlayan, kendi benliğini süreçten silerek, kendi ön-yargılarına hâkim olma kararlılığı içinde olmalıdır.[74]

Yorumlayan kendi fiilî gerçekliğini konunun uyarılarıyla ahenk içinde tutmalıdır. İnsanlar arasındaki fıtri yakınlık bir tür doğa mıdır yoksa bir davranışsal benzerlik midir? Anlamlı-formlar, zihnin doğal ifadesidir ve tarihsel faaliyetlere dahildir.[75] Bu formlar, bir yönüyle psikolojik, diğer yönüyle tekniktir.[76] Psikolojik olmaları bakımından kendi oluşum yasalarına tâbidirler; tekrar edilebilir olmaları bakımından ise, bireysel ve genel özellikleri vardır. Bu teknik özellikler, zaman-üstü kategorilere bağlı değildir; "aksine, insanın çevresiyle ilişkisinin bir parçası ve kendi tarihsel bağlamlarına uygun değişen türler olarak bu teknik özellikler, hermeneutik kurallar tarafından yönetilir".[77]

Bireysel tecrübe, bir değer ve anlam yüklenmiş bir nesneye dönüşür ve "meydana gelen ürün olarak öncesi ve sonrasıyla kronolojik ilişkisinden, zaman içinde ortaya çıkışını etkileyen şartlardan bağımsız olarak, bir anlam ve üslûp birliği taşır".[78] "Sorunların oluşumunu ve ürünlerini, yapıların icat ve gelişimine hükmeden sorun çözümlerinin tarihini anlamak için, 'anahtar hermeneutik kavramlar'a ve 'ideal tipler'e ihtiyacımız vardır."[79] Bu yapıların değişen işlevleri, zaman içinde kazanılmıştır; ki, bu oluş sürecinin diyalektiğine bağlıdır: "Birey kendisini var olan genel düzenliliğe tâbi tutar ve bu arada, aynı zamanda bireysel bir kuralı izler."[80] Var olan anlam düzeni, her zaman bireyi aşar; fakat birey onu kendi bireysel gelişimine göre kendine özgü katkıyla yeniden üretir. Buradaki anlam fazlalığı, "otonom zihinsel güçlerin ürünüdür. Bu anlam fazlalığı, birey için ulaşılamaz olarak kalabilir; çünkü "bireyin kendi içsel gelişimi safhasında başka zihinlerin nesnelleşmesi olarak ulaşılması zor şeyler olabilir."[81] Betti böylece, Hegel'in 'nesnel zihin' kavramına benzer bir kavramı benimsemekle birlikte, 'bireyselliği' de vurgulamaktadır.

[73] Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s. 186.
[74] Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s. 187.
[75] Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s. 188.
[76] Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s. 189.
[77] Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s. 190.
[78] Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s. 191.
[79] Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s. 192.
[80] Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s. 193.
[81] Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s. 193.

Betti'nin hermeneutik kuramı, aşırı nesnellik ile öznellik arasında orta bir yer arar. Bunun için de, metnin otonomluğunu hermeneutik bir ilke konumuna yükseltir.[82] Hatta Betti, anlamanın nesneye uygunluğu ilkesini de benimseyerek, yorumlayanın belli bir bakış açısıyla kendisini sınırlamasını istemektedir. Gadamer ise, Betti'nin kuramını Schleiermacher'in psikolojik yönteminin daha genişletilmiş bir şekli olarak görür. Hermeneutiğin *psikolojik yoruma benzerliği* görüşüne bağlı olarak Betti, anlamayı, bize hitap eden, aynı türden anlamlı-formlarla konuşan ve ortak insanlık bağları aracılığıyla kendisiyle irtibat kurduğumuz başka bir zihindeki anlamın yeniden idrak ve inşâ edilmesi olarak görür.[83]

Yazarın kastını yeniden kurgulamanın iki muhtemel yolu vardır. Birincisi, metnin evrensel bağlamını belirlemek için, metnin içinde yazıldığı tarihsel ve kültürel şartlar hakkında mümkün olduğunca geniş tabanlı veri toplamak gerekir. Metin, genel şartların bir yönünü veya muhtelif yönlerini dile getirmenin mümkün olan özel ve kendine özgü bir biçimini temsil eder. Bu da, nesnel bir yorumlama anlayışı olarak tasvir edilebilir. Yazarın kastını yeniden inşâ etmenin ikinci bir yolu ise, yazarın metni meydana getirirken kullandığı zihinsel kategorileri tersinden anlamak suretiyle, süreci içinden kavramayı kapsar. Yorumlayan özne, bu yaratıcı sürece, "anlamı, kendi zihninde 'yeniden-düşünerek' katılır."[84]

Betti'ye göre, anlama, yorumlamanın sonucu olarak doğar. Betti, konu hakkında bilgi sahibi olmanın, hem doğa bilimleri hem de beşerî bilimler için gerekli olduğu kanaatini taşımakla birlikte, bu bilim alanlarının, nesnelerinin farklılığına göre ayrıldığına ve dolayısıyla da yorumlama şekillerinin farklılığına inanır.[85]

Beşerî bilimlerde yorumlamanın konusu, beşer tecrübesinin doğrudanlığı ve kalıcı tezahürler içinde somutlaşan beşer zihninin alametleri olarak insan kişiliğini temsil eden anlam-formlarıdır. Beşer ruhunun bu temsil edici biçimlerinin nesnelliği ve bunlara yaklaşım yöntemimiz, onları ifade eden insan zihnini bilme kapasitemizin güvencesidir. Burada söz konusu edilen bilgi, var olanın ve tecrübemize girenin doğrudan kavranması olarak sezgi modeline göre düşünülüyor. Beşerî bilimlerde kalıcı olan şeyler,

[82] Gadamer, *TM*, s. 511.
[83] Gadamer, *TM*, s. 511.
[84] *TM*, s. 512.
[85] Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Oxford, Polity Press, 1987, s. 205.

dilde yaşar; yorumlamanın nesnesi olan bu şeyler, söz halinde metinlerde ve eylem halinde de, davranışlarda mevcuttur. Betti'ye göre, yorumlayan özne, başka bir zihinle, öncelikle, dilin nesnel biçimleri aracılığıyla karşılaşır.

Burada, bu nesnel biçimleri anlama sorunuyla karşı karşıya kalırız; ancak, anlama önce değildir; zira anlamaya, yorumlama içinde ulaşılır.[86] Anlamanın nesnesi, maddi biçime sahiptir; duyulur veya anlamlı-formlar aracılığıyla tarihsel ve kültürel evrende varlığını sürdürür.[87] Düşünce, bu üçünden ayrılamaz. Anlama, bu üçü arasındaki karşılıklı ilişkileri kurmaktır.[88] Düşünce, toplumsal hayat içinde, lisana ve diğer ifade araçlarına emanet edilmiştir; insan, bir düşünceyi bir başkasına iletmek için, hüküm bildiren cümleler kullanır. Gayelere göre tasarlanmış olmak ve akla dayanmak da, düşüncenin bir aracıdır. Yazarın zihni tarafından kavranan fikirleri kendi zihnimizde yeniden canlandırmak da, bu gayeleri keşfetmekle mümkündür. Yorumlama bir tür işbirliğidir.[89] Tasarımın gayesi her zaman bilinçli veya açıkça ifade edilmiş olmayabilir; kapalı ve belirti (*symptomatic*= emare) şeklinde de bulunabilir.[90] Bilinçli bir tasarımsal gayenin aşikâr olmadığı durumlarda, düşünce tarihçisi, yazarın bakış açısından, üslûbundan, onu nesneleri algılayış ve sözü kavramlaştırma biçiminden hareketle, yazarın zihniyetine ulaşabilir.[91] Yorumlamanın konusu, en geniş manasıyla tasarım biçimleri olarak düşüncenin belirtisi olan ifade kalıplarıdır. İfade biçimlerinin konuyu doğrudan veya dolaylı olarak temsil etme ölçütleri vardır; ki bunlar, muhtelif ifade malzemelerine göre farklılıklar gösterir.[92] Örneğin, tarihsel kalıntılar, yazılı veya sözlü metin parçaları, bilinçli bir şekilde olmadan da, düşünceyi temsil edebilir. Bu yüzden de, söz konusu malzemeler, her zaman, yorumlamanın konusudurlar; temsil ettikleri düşünce, aslâ, yorumlama sürecinin bir sonucu değildir. Zihnin nesnelleşmesinin, kalıcı malzemeler üzerinde, metinler, sanat eserleri ve

[86] Emilio Betti, "The Epistemological Problem of Understanding As an Aspect of the General Problem of Knowing" çev. Susan Noakes, *Hermeneutics: Question and Prospects*, ed. Gary Shapiro and Alan Sica (Amherst: University of Massachusetts Press, 1984) içinde (s. 25-53) s. 29.

[87] Betti, "The Epistemological Problem of Understanding", s. 29-30.

[88] Betti, "The Epistemological Problem of Understanding", s. 31.

[89] Betti, "The Epistemological Problem of Understanding", s. 32.

[90] Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s. 161.

[91] Betti, "The Epistemological Problem of Understanding", s. 33.

[92] Betti, "The Epistemological Problem of Understanding", s. 34.

amelî tavırlar içinde etkisini bırakmış olması veya hatıralarda, gelenekte yaşıyor olması pek fark etmez: Yorumlamada da görevimiz aynıdır.[93] Yorumlama, anlamayı hedefler ve anlamayla biten bir ameliyedir.[94] Duyumlama ve algılama gibi diğer bilişsel süreçlerde olduğu gibi, yorumlamada da özne ve nesne vardır; ancak, yorumun nesnesi bir zihnin nesnelleşmesidir. Başka bir zihin, ancak tasarım biçimleri aracılığıyla kendisini ortaya koyar.[95] Bu yüzden yorumlamada, üçlü bir süreç söz konusudur. Fakat Yorumlamanın farklı süreçlerini, ayrı ayrı değerlendirmenin mümkün olup olmadığı sorusu yine de çözümlenmeden kalır.

Ayrıca, Betti'nin, anlamlı-formları zihnin nesnelleşmesinin dışa vurumları olarak göstermesi, romantik hermeneutiğe yönelik psikolojizm eleştirilerini hiç dikkate almadığına işaret eder. Yine de Betti, hukuktan sanata, müzikten tarihe kadar geniş bir alandan seçtiği örneklerle geliştirdiği nesnel yorumbilim kuramını, insan bilimleri için genel bir yöntem olarak sunar. Hirsch ise, Betti'nin nesnel yorum yöntemini edebiyat eleştirisine uygulayarak, bu konudaki kuramsal sorunlara eğilir.

B. Hirsch: Edebiyat Eleştiri Kuramı Olarak Hermeneutik

Betti'nin romantik veya yöntemsel hermeneutiği savunması, E. D. Hirsch tarafından da destek buldu. Betti gibi Hirsch de geçerlilik ve nesnellik konusundan kaygı duyar. Hirsch, yazarın kastının göz ardı edilmesi ve anlamın belirlenmesinde, yazarın imtiyazının ihmal edilmesine dikkat çeker. Bunlar ortadan kalkınca, yorumlamayı "metinsel anlamın belirsizliği"nden kurtarmanın imkânı kalmaz. Bu da, bizi kabul edilmesi güç bir "hermeneutik nihilizme götürür".[96] Aşağıda bu tür bir nihilizme yer vereceğimizi belirterek, Hirsch'in yöntemsel yorumbilimi destekleyen görüşlerini açıklayıp değerlendirmeye geçebiliriz.

Yöntem ve geçerlilik sorunu üzerindeki tartışma, –Ricoeur'nun deyimiyle "hermeneutiğin merkezî kördüğümü"– metnin asıl anlamını yeniden-üretme fikri etrafında tanımlanmıştır. Betti ve

[93] Betti, "The Epistemological Problem of Understanding", s. 35; krş. Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s. 162.

[94] Betti, "Hermeneutics as the General Methodology", s. 162.

[95] Betti, "The Epistemological Problem of Understanding", s. 36.

[96] E. D. Hirsch, "Gadamer's Theory of Interpretation", *Review of Metaphysics*, 18 (1965), s. 492-494; ayrıca, E.D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967) içinde "Appendix II" olarak yeniden basılmıştır, s. 245-264.

Hirsch'in varoluşçu hermeneutiğe karşı yönelttikleri itirazlar üzerindeki uzlaşmazlık, tarih anlayışlarındaki farklılıklarda yatar. Betti ve Hirsch'e göre, yazarın kastettiği anlamı yeniden üretmek, yorumlama faaliyetinin yegâne konusu olmasa da, mümkündür. Diğer taraftan, varoluşçu hermeneutik kuramcılar, her anlamayı yeni bir ürün olarak kabul eder ve her yeniden üretme çabasının orijinal anlamı genişlettiğini; dolayısıyla, yeni bir anlam yarattığını savunur.

Gadamer'in *Wahrheit und Methode*'sinin İngilizceye çevrilmesi üzerine yazdığı eleştiride Hirsch, felsefi hermeneutiğin, kuşkuculuk ve nihilizm arasında gidip geldiğini öne sürer. Çünkü felsefi hermeneutik, anlamanın tarihselliğini merkeze alır. Eleştirisinin diğer kısımlarında, esas olarak Betti'nin yaptığı eleştirileri tekrar eden Hirsch, geleneğe, etkileşim tarihine ve ufuk kaynaşmasına başvurarak, Gadamer'in, yorumun geçerliliğini "tarihselliğin yıkıntılarından kurtaramayacağını"[97] savunur.

Hirsch, anlamanın tarihselliği ve sınırlılığı kavramının, mutlak ve sonsuz bilginin imkânının sorgulanmadığı bir anlayışla savunulduğunun ve bunun da yöntemsel hermeneutik için arz ettiği güçlüklerin farkındadır. Ona göre, tarihsellik öğretisi, bir metnin bugünkü anlamıyla geçmişteki anlamı arasındaki farkı açıklamak için ortaya atılmıştır. Hirsch, "Uzak bir geçmişle hâlihazır arasındaki zaman aralığı ile hâlihazırda gerçekleşen iki kişi arasındaki bir iletişimdeki ânlık zaman aralığı farklı mıdır?" diye sorar. Dolayısıyla, Hirsch'e göre, ontolojik bir zaman kavramına dayanarak öne sürülmüş tarihsellik kavramıyla Gadamer, şu ânda gerçekleşen bir iletişimde iki özne arasında oluşan ânlık zaman aralığının da değiştiğini öne sürmüş oluyor ki, bu saçmadır.

Tamamlanmış bir yorumun, yorum olamayacağını, ancak mutlak bir bilgi olabileceğini ve bunun da, insanın sonluluğu ve anlamanın zamansallığından ötürü imkânsızlığını, Hirsch kabul eder. Ayrıca o, tamamlanmış bir hermeneutik anlama kavramının çelişkili olduğunu da kabul eder. Ancak, anlamanın tamamlanamaz oluşundan, anlamın belirsizliği sonucuna varamayacağımızı göstermek için, hermeneutik dairesini, alternatif bir ifadeyle tanımlayarak, "silinebilir şema" olarak adlandırır.[98]

Hirsch'in "silinebilir şema" kavramı, aslında kısmen, 'ön-anlama' ve 'değişken ufuk' kavramlarına benzer; rasyonalist episte-

[97] Hirsch, "Gadamer's theory of interpretation", s. 254.

[98] E.D.Hirsch *Aims of Interpretation* (Chicago: The University of Chicago Press, 1976), s. 32.

molojinin 'şema' kavramını gestalt psikolojisinin öğeleriyle birleştirir. Bu kavrama dayalı bir yorum kuramının, davranışçı ve deneyselci kuramlardan köklü şekilde farklı olan bazı yönleri, anlamayı daha iyi açıklamaktadır.''

Hermeneutik tecrübe bağlamında, "değişken taslak/tasarı" kavramı, kazanılmış mevcut bilginin malumat yığını olmayıp, aksine, yeni bilgi elde etmede kullandığımız düzenli yapılardan oluştuğu fikrini ifade eder. Bu taslaklar, yeni bilgi parçalarını özümsemede rol oynar; onlar sabit değildir, değişmeye açıktır ve dolayısıyla, değişkendir ve silinebilir.

Bununla birlikte, Hirsch bu fikrin benzeri olan ön-anlama kavramını, büsbütün değiştirilemez olarak tanımlayarak, onu Heidegger'e atfeder. "Heidegger'in hermeneutik daire anlayışında rastlanan, hiç değiştirilemez ve vazgeçilemez bir ön-anlamanın aksine, silinebilir şema, kökten değiştirilebilir ve düzeltilebilir."[99] Heidegger ve Gadamer, yorumlama sürecinde, ön-anlamaların sürekli değiştiğini ve "şeylerin kendisine göre" tashih edildiğini, bunun da "anlamanın ilk, son ve değişmez bir görevi"[100] olduğunu söylemelerine rağmen, Hirsch, kendi görüşünü varoluşçu hermeneutiğe karşıt olarak sunar. Gadamer açıkça, "bu ön tasarımların (ön-anlamaların) ortaya çıkan şeylere göre sürekli gözden geçirildiğini" ve devamlı yeni tasarımlar oluşturmanın, "anlama ve yorumlamanın ortak bir hareketi olduğunu" belirtir.[101]

Hirsch için bir şema, "bir dizi beklentiler ve ihtimal seçenekleri oluşturur; ki, eğer ihtimal ve beklenti yerini bulursa, taslağı destekler. Yok eğer beklenti yerini bulmazsa, bu durum, şemayı gözden geçirmemize yol açar".[102] Yine de, Hirsch'in şema kavramı, esas olarak psiko-linguistiktir. O, sadece temel bilişsel kavramları, hermeneutik kavramlara dönüştürür ve şunu iddia eder: "Sözel yorumlamanın en temel veçheleri, idrakimiz ve dünyayı yorumlamamızla aynı temel kurala bağlıdır." Aynı durum, konuşmanın ve sözün oluşumu için de geçerlidir. "Anlamsal (*semantic*) niyetlerimiz, ya önceden oluşmuştur ya da kendileriyle daha iyi

[99] Hirsch, *Aims of Interpretation*, s. 32.

[100] *BT*, 195/153; krş. Gadamer, "On the Circle of Understanding", *Hermeneutics versus Science?: Three German Views*, ed. John M. Conally ve Thomas Keutner, Notre Dame; University of Notre Dame Press, 1988), s. 71-72; ayrıca bkz. Gadamer, "Problems of Historical Consciousness" s. 148-149.

[101] Gadamer, *TM*, s. 267.

[102] Hirsch, *Aims of Interpretation*, s. 32.

eşleşebilecek şekilde sonradan inşâ edip kullandığımız uygulamalı şemalarla örtüşmektedir."[103] Bununla Hirsch, Gadamer'in görüşüne oldukça yakınlaştığını fark ederek, bu fikir yakınlığının varlığını sonradan itiraf etmiştir.[104] Hirsch'in felsefi hermeneutik kuramına yönelik eleştirileri, Betti'nin öne sürdüğü katı talepleri biraz daha yumuşatır. Betti için metnin anlamı, yazarın öznelliğinin özel bir biçimini alır ve bu metnin içinde vücut bulduğu tarihsel şartlara indirgenemez. Betti'nin metinsel anlamın kendine özgü olduğunu savunmasının nedeni, tarihsel bir metnin tekilliğini tanıma ve koruma arzusu idi. Hirsch ise metnin özgünlüğünü, yazarın öznelliğinin yansımasında değil, onun kendi içinde doğduğu tarihsel şartlara tekil bir cevap olmasında bulur. Metinsel anlam, bir vaziyet karşısında takınılan bir tutumu ve o durumun nasıl kavrandığını yansıtabilir. Hirsch, metnin anlamıyla metnin değişik yorumcular için veya değişik tarihsel dönemler için önemini birbirinden ayırır. Bir metin her dönem için farklı önemler taşıyor olarak yorumlansa bile, bu, yazarın kastettiği anlamın veya metnin özgünlüğünün kanıtıdır.

İlgilerinin farklılığına rağmen, her iki yazarın yaklaşımında ortak bir çizgi takip edilmektedir. Hem Betti hem de Hirsch için, bir metnin ve bir tarihsel olayın değişmez bir anlamı vardır; bu anlam, metinde, yazar tarafından belirlenmiştir. Bu anlam, şimdiki hâlde doğru anlaşılmasa bile, değiştirilemez. Yorumlayanın görevi, hususi araç ve yorum teknikleriyle yazarın kastettiği anlamı açığa çıkarmaktır. Sorun, daha çok, metnin oluştuğu şartlarla ilgili kanıtların yorumlanmasında ve değerlendirilmesinde kullanılan tekniklerin ve malzemenin yeterli veya yetersiz olmasıyla ilgilidir.

Felsefi hermeneutik çerçevesinde, varoluşçu ve ontolojik yaklaşım, "dünyanın salt bir tecrübesi yoktur, yalnızca onun yorumu vardır," iddiasını öne sürer. Ancak bu, dünyanın gerçekliğinin ancak yorumlamayla kurulduğu anlamına gelmez. Anlaşılan şey, dünyanın özsel varlığı değil, dünyanın anlamıdır. Betti ve Hirsch,

[103] Hirsch, *Aims of Interpretation*, s. 33.

[104] Hirsch daha önceki eleştirilerinin belli bazı noktalarda yanlış olabileceğini kabul eder. "1967'de, sözlü ifadeleri anlama sürecini aslında anlamadığımız için, hermeneutiğin doğrulama süreci üzerinde odaklanmasına ihtiyaç olduğunu öne sürecek kadar ileri gittim. Böyle bir çekincenin gereksiz olduğunu düşünmeye başladım. Teoride olsun pratikte olsun doğrulama süreci anlama sürecinden kolaylıkla ayrılamaz. Dil ve düşüncenin her sahasında silinebilir şemalar oluşturma ve eşleştirme sürecinin evrenselliği *anlama sürecinin kendisinin bir doğrulama süreci olduğunu* gösterir." *Aims of Interpretation*, s. 33 (*italikler* yazara ait.)

haklı olarak, bir metnin mutlaka varsayılan bir bütünlük beklentisini karşılaması gerektiğini savunan Gadamer'e itiraz ederler. Öne sürülen itirazda, Gadamer'in felsefi hermeneutiğinin, bir metnin, onunla ilgili ön-anlamayı doldurmasa bile, yine de kendi bütünlüğü ve birliği içinde anlamlı olmayı nasıl sürdürebileceğini açıklamakta yetersiz kaldığı belirtilir. Beklenen birlik ve bütünlüğün anlamaya elvermediğinde ve beklentiyle bütünlük arasında varsayılan eşdeğerlik kurulamadığında ne olacak? Bu eleştirmenler, Gadamer'in teorisinin, bu eşdeğerliği daima yorumlayanın ön-kavrayışı lehine kurduğuna inanırlar; çünkü, onlara göre, hermeneutik teori, metnin kendisinden çıkarılmış bir doğruluk ölçütü sağlamamaktadır. Onlara göre, metnin kendisinin bir otonomisi vardır; elbette bu otonomi de, iki kapak arasındaki sayfaların içinde veya okuyucunun zihninde değil; aksine, yazarın zihnindedir. Hirsch ve Gadamer arasındaki görüş ayrılığı, bunların altında yatan metafizik kabullerin oldukça farklı olmasından dolayı giderilemez.

Hirsch'in eleştirisinin dayandığı epistemolojik temel, genel anlamıyla, bariz şekilde kartezyendir: Metnin kendi otonom varlığı, düşünsel bir töz olarak, yarı ruhsal bir varoluşa sahiptir. Bir metnin anlamının, bir eserin sayfaları arasında veya dilsel malzemede yatmadığı hususunda bir görüş birliği olduğu doğrudur. Geçmişten gelen bir metni anlamanın veya tarihi anlamanın birinci sorunu, zaten, geçmiş zaman hakkındaki bilgimizle ilgilidir. Hirsch, geçmişi anlamak konusunda belli bir tutumu yansıtan tarihselciliğin üç çıkmazından söz eder: Birincisi, "geçmişe nüfuz edilemez" şeklindeki yanlış görüştür.[105] Bu anlayışa göre, geçmiş nesillerin zihin hâli bizim kendi çağımızdakinden o kadar farklıdır ki, psikolojik empati (aynı doğayı paylaşan bir insan olarak, bir başkası gibi düşünme çabasından) dışında daha başka bir yolla, bir metni kendi bağlamında anlamanın imkânı yoktur. Hirsch'e göre, geçmişi 'nüfuz edilemez geçmiş' bakış açısıyla yeniden-inşâ çabası, yalnızca geçmişle ilgi ihtimal dışı sonuçlar vermekle kalmadı; aynı zamanda, günümüz kuramcıları arasında bile oldukça tehlikeli tepkilere yol açtı.[106] Gadamer gibi hermeneutikçiler, haklı olarak, "bu türden bir geçmişi yeniden inşâ" fikrinin yol açtığı zihinsel zehirlenmeye karşı çıktılar.[107] Fakat, buna panzehir olarak, 'nüfuz edilemez bir geç-

[105] Hirsch, *Aims of Interpretation*, s. 39.
[106] Hirsch, *Aims of Interpretation*, s. 39.
[107] Gadamer, *TM*, s. 306-341 / *WM*, s. 290-324.

miş'ten gelen metinleri, günümüzün bakış açısıyla tahrif ederek yeniden-canlandırmayı önerdiler. Başka bir deyişle, onlar, kuşkuculuktan yola çıkarak öne sürdükleri karşı önerilerini, kendilerinin benimsedeği "geçmişin nüfuz edilemezliği" şeklindeki yanlış öncüle dayanarak savunurlar. Böylece, Hirsch'e göre, onlar, geçmişi daha ilginç ve geçerli şekilde tahrif etmek, onu tarihsel yeniden-inşâ bahanesiyle tahrif etmek ve dondurmaktan kat kat iyidir, demeye getiriyorlar. Hirsch, Gadamer'i, tarihi yeniden canlandırmak isterken, aşırı tarihselciliğe ve 'perspektivizm'e düşmekle suçlar.[108]

Hirsch, tarihselciliğin ikinci çıkmazı olarak "türdeş geçmiş" anlayışını gösterir. Tarihsel bir dönemi, onun, belli bir kültürel bakış açısını paylaştığı varsayımına göre tasvir etmek, makul olabilir. Hirsch'e göre, Gadamer bu çıkmazdan kurtulmak için "türdeş bir hâlihazırın bakış açısı" çıkmazına düşer. Ona göre Gadamer, donmuş bir geçmişi yeniden inşâ fikrine hücum etmek için, "kendine özgü bir donmuşluğa sahip bir hâlihazırı varsayar". Ancak, günümüzün bakış açısının 'türdeşliği' fikri, en azından, kendisinin eleştirdiği "yeniden inşâ edilmiş geçmiş fikri kadar yapay bir kurgudur".[109]

Tarihsel mesafe kadar, "bir kültürle başka biri arasındaki mesafe her durumda kapatılmayabilir; fakat aynı şey, aynı kültür içinde yaşayan şahıslar için de söylenebilir".[110] "Kültürel perspektivizm, bir tarihsel dönemle başka bir tarihsel dönem arasındaki mesafenin kapatılmasının, herhangi bir zamandaki, herhangi bir yerdeki başka bir şahsın bakış açısını anlamak için aşmamız gereken derin metafizik boşlukla kıyaslandığında küçük bir adım olduğunu idrak edemiyor."[111] Perspektif, görme ve mekân kaynaklı mecaz ifadesidir ve mânânın anlaşılmasına uygulanamaz. Görsel 'bakış açısı' ve mecaz ifadesinin 'metinsel anlam'a uygulanması durumunda şu açmazlar doğar:[112]

1. Her nesne farklı bakış açılarından farklı görünür.
2. Bir yorumcu, daima, metni yazarınkinden farklı bir bakış açısından görür.
3. Öyleyse, yorumlayan tarafından algılanan anlam, yazar tarafından algılanan anlamdan –en azından– hissedilir bir şekilde farklıdır.

[108] Hirsch, *Aims of Interpretation*, s. 40.
[109] Hirsch, *Aims of Interpretation*, s. 41-42.
[110] Hirsch, *Aims of Interpretation*, s. 41.
[111] Hirsch, *Aims of Interpretation*, s. 42.
[112] Hirsch, *Aims of Interpretation*, s. 47.

Hirsch, bir yorum kuramının, yorumun kendisini tasvir eden öğeler ile yorum için yaptırımlar getiren öğeleri karıştırmamasını ve hatta bunları tamamen ayrı tutmasını ister. Hermeneutiğin tasvir edici yönü, yorumun yapısıyla ilgilidir; hâlbuki, yaptırım içeren öğeleri, yorumun amaçlarıyla ilgilidir. Yorumun amaçları, Hirsch'e göre, "'değer'tercihleri' tarafından belirlenir".[113] Yorumlamada değer tercihleri yer aldığı için, bunlar keyfî olarak seçilmezler; aksine, ahlaki seçimler yüklerler.[114] Fakat yorumlamanın tasviri yönünden, yaptırım koyucu sonuçlar çıkarmak, döngüsel ve totolojiktir.[115] Bunun nedeni şudur: "Yorumlama kaideleri, aslında kuramdan çıkarılmaz; zaten kuram, tercih ettiğimiz yorumlama kaidelerini 'iş yapıldıktan sonra' sınıflandırır".[116]

Hirsch, Schleiermacher'in ardışık zamanlı (anakronik) yorumlara engel olmak için, yorumlamanın evrensel kurallarını belirlediğine inanır. Bu kural şöyle ifade edilebilir:

> Tamamen yorum isteyen eldeki bir metnin içerdiği her şey, münhasır olarak yazarın ve onun ilk muhatap kitlesinin paylaştığı dilsel dünyaya göre açıklanmalı ve belirlenmelidir.[117]

Hirsch'in felsefi hermeneutiğe yönelttiği eleştiri, bir yorumun doğruluğunu denetlemenin ölçütü olarak, yazar tarafından kastedilen anlamın esas alınması gerektiği fikrine dayanır.[118] Hirsch'e göre, yeniden üretilebilme, sözel anlamın bir niteliği olduğu için, yorum mümkündür.[119] Tarihsellik değil, anlamın yeniden-üretilebilirliği, sözel anlamın aynı zamanda paylaşılan bir anlam olmasının nedenidir.[120] Tarihsel bir anlamada, her şeyden önce yazarın kastettiği anlamın belirlenmesi gerekir ki, o hem yeniden üretilebilsin hem de anlaşılabilir ve paylaşılabilir kalsın; aksi takdirde, yazarın kastettiği anlam, yalnızca zihinsel bir varlık olarak ka-

[113] Hirsch, *Aims of Interpretation*, s. 75.
[114] Hirsch, *Aims of Interpretation*, s. 40.
[115] Hirsch, *Aims of Interpretation*, s. 75.
[116] Hirsch, *Aims of Interpretation*, s. 76.
[117] F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutik*, ed. Heinz Kimmerle (Heidelberg, 1959) s.. 90; naklen Hirsch, *Aims of Interpretation*, s. 76.
[118] Hirsch, *Validity in Interpretation* s.147; ayrıca bkz. Emilio Betti, *Hermeneutik als Allgemeine Methodik*, s. 41.
[119] Hirsch *Validity in Interpretation*, s. 44.
[120] Hirsch, *Aims of Interpretation*, s. 68.

lacaktır. Hirsch, bunun farkındadır. Bu yüzden Hirsch, anlamı, kastedilen ve paylaşılan anlam olarak ikiye ayırır.[121] Kastedilen anlam, paylaşılan anlama göre daima daha sınırlı ve belirlidir. Paylaşılan anlam ise, daha geniş, açık ve sınırsız olmakla birlikte, belirsizdir. Ancak, kastedilen anlamın yeniden üretilmesi, yine de paylaşılan anlam aracılığıyla mümkündür. Hirsch de, yorumlamada tarihin aracılığına başvurmaktan kaçınamıyor. Çünkü kastedilen anlamı tespit etmek için, yorumlayan kişi, önce 'paylaşılan anlam'a ulaşmalıdır ki, daha sonra paylaşılan alandan seçilmiş haliyle buradaki kastedilen anlamı belirleyebilsin. Ayrıca, muhtemel anlam alanından, yazar tarafından kastedilen özel anlamın belirlenip belirlenemeyeceği sorusunu cevaplamadan, bir metnin kesin anlamını tespit etmek nasıl mümkündür?

Bu, bizi yeniden tarihselcilik soruna götürür. Bir metni anlamak için metnin oluştuğu bütün bağlam bilinmelidir. Hirsch, böyle bir görevi yerine getirmenin imkânsızlığını kabul ettiği için, "ufuk kaynaşması" kavramını reddeder. Hirsch, belirli bir ölçütün ve düzenleyici bir kuralın yokluğunda, Gadamer'in, anlamın belirsizliğinin 'nihilizm'e götürdüğünü itiraf etmesi gerektiğini öne sürer.[122]

Hirsch, "ufuk kaynaşması"nın çelişkili olduğuna ve bizi 'kesin anlam'a ulaştırmayacağına ikna olmamış görünür; ki 'bakış açısı' kavramına yeniden döner. Ona göre, bakış açısı veya "perspektivizm, Kant'ın tecrübeyle ilgili olarak, tecrübenin kategorilerle önceden uyumlu olduğu öngörüsünün bir versiyonudur".[123] Dilthey, bu kategorileri, bilimden, tarihsel tecrübe alanına taşıdı. Tarihsel tecrübeyi mümkün kılmasından dolayı Dilthey, bunlara "yaşama-kategorileri" adını verdi.[124] Hirsch'e göre, bu kültürel kategoriler, bilimsel tecrübenin kategorileriyle aynı tarzda evrensel değildir ve kültürlere göre şekil alır ve farklılaşır. Dolayısıyla, sözel anlam, tarihsel öznelliğe göre izafidir. "Kültürel öznellik doğuştan değil, kazanılmıştır; o, sınırsız sayıda kültürel olarak belirlenmiş kategori sistemlerini desteklemeye yatkın her insanda var olan bir potansiyelden ortaya çıkar."[125]

[121] Hirsch, *Aims of Interpretation*, s. 66.
[122] Hirsch, "Gadamer's theory of interpretation", s. 250.
[123] Hirsch, *Aims of Interpretation*, s. 45-46.
[124] Hirsch, *Aims of Interpretation*, s. 46.
[125] Hirsch, *Aims of Interpretation*, s. 46-47.

Hirsch, tarihselciliğin temel söylemini şu iddiayla değiştirerek düzeltir: "Sözel anlamın her türlü yorumu, anlamın kendisi aracılığıyla oluşturulduğu kategoriler yardımıyla yapılır."[126] O hâlde, 'sözel anlam', yalnızca onu meydana getiren perspektif sayesinde vardır.[127] Hirsch'e göre, "yorumlayan özne, metinde kastedilen anlamı ve yazarın bu anlamı içinde ürettiği kategorileri benimseyebilir ve benimsemelidir de". Böyle bir imkân mevcuttur; çünkü, insan, "teemmüli düşüncede" farklı kültürel kategorileri benimseme –dilbilimcilerin 'şahsiyetin ikileşmesi' adını verdikleri ve konuşmada ortaya çıkan evrensel olgu olarak– kabiliyetine sahiptir.[128]

Hirsch'in görüşüne göre, Gadamer, yazarın yöneldiği anlamı, yorumun doğruluğunun bir ölçütü olarak kabul etmediği, başka bir tarihsel dönemin kategorilerini benimsemenin imkânını da tanımadığı için, metnin ufkunu tespit edemez. Bundan ötürü, yorumlanan metin, yazarın metninin anlamını aktarmaz; o, yeniden yaratılmış bir metin olacaktır.

Nesnel hermeneutik kuramını savunan Betti ve Hirsch ile Gadamer arasındaki görüş ayrılığı, anlamın nasıl tespit edileceği hakkındaki farklı düşüncelerden kaynaklanır. Betti ve Hirsch, Husserl'in 'yönelen bilincin önceliği' fikrinin altında yatan Kantçı düşünce öğelerini benimserler. Bu bakış açısına göre, bilincin yönelimsel kategorileri, anlamı oluşturur. Buna destek bulmak için Hirsch, Husserl'in *Logical Investigation* adlı eserinden kanıt getirir: "Bilinç, iki farklı tecrübeyi teşhis edebilir."[129] Ayrıca Hirsch, kendisinin de Kant'ın görüşünü paylaştığını ifade eder: "Şüphesiz, tecrübenin temel kategorileri değişmezdir; oysa günlük hayata özgü tecrübe kategorileri değişmeye açıktır."[130] Gadamer, burada Heidegger'in yanında yer alarak Husserl'e karşı, yorumun, bilinç tarafından oluşturulan bir anlama olmadığını; aksine, bilince kendisini sunan nesneyle ilişkili bir etkinlik olduğunu savunmaktadır.

Hirsch, daha sonra yazdığı bir makalede[131] anlamın farklı durumlara uygulanmasının 'önem'le ilgili olduğu şeklindeki daha önceki iddiasından vazgeçtiğini belirtir. Bunun yerine, bazı uygula-

[126] Hirsch, *Aims of Interpretation*, s. 49.
[127] Hirsch, *Aims of Interpretation*, s. 48.
[128] Hirsch, *Aims of Interpretation*, s. 49.
[129] Hirsch, *Validity in Interpretation*, s. 266.
[130] Hirsch, *Validity in Interpretation*, s. 273.
[131] E. D. Hirsch, "Meaning and Significance Revisited" *Critical Inquiry*, 11 (Aralık, 1984), s. 202-225.

maların, metnin anlamının farklı tezahürleri olabileceğini kabul eder. Bunu itiraf etmekle, kendi yaklaşımındaki bu değişikliğin, kendisini Gadamer'in tutumuna yaklaştırdığının farkındadır.

Betti ve Hirsch'in, felsefi hermeneutiğe karşı itirazlarının merkezinde şu yatar: Gadamer, doğru yorumu belirleyecek bir ölçüt gösteremez ve dolayısıyla da göreceliğe düşer. Betti ve Hirsch'e göre, insan aklı, tarih dışındadır. Bilgilerimiz tarihin etkilerini taşıyabilir; ancak, insan aklı, tarihsel olanla nesnel olan şeyleri ayırt etme yetisine sahiptir. Bu tür bir rasyonellik fikri, tarihsel ve kültürel olanı akli olandan ayırt etme imkânına kavuşan insan aklının evrensel bir gelişme gösterdiğine olan Aydınlanmacı inancının bir yansımasıdır. Aydınlanma'nın tarih tasavvuruna göre, nelerin akla uygun olduğu, nelerin de akla uygun olmadığı hakkındaki önceden kabul edilmiş görüşler tarihi anlama faaliyetlerimizi yönlendirir. Aydınlanma düşünürleri, tarihi, ilerleyen bir gelişme tablosu saymak suretiyle, tarihin bir gayesi olduğu şeklindeki yaklaşımı benimsediler. Tarihsel ilerleme, kendi yasalarına göre gelişen bir süreç olmakla birlikte, gelişmenin kendi yasaları, insan aklında içkindir; çünkü, tarihsel gelişim sürecinin zaten daha önceden açığa çıkardığı rasyonel ilkeleri ışığında insan aklı, geçmişi yargılayarak kendine özgü konumu keşfedebilir. Her ne kadar Betti ve Hirsch'in, aklın ilerleme ve gelişme serüveni olarak tasavvur edilen Aydınlanmacı tarih anlayışını paylaştıkları söylenemez ise de, aklın, tarihsel olanı nesnel olandan ayırt etme yetisine sahip olduğu şeklindeki öncülü, her iki yazar da, kabul ediyor gözükmektedirler.

Gadamer'in cevabı ise, iki nokta üzerinde yoğunlaşır. Birincisi, yorumlama hakkındaki felsefi bir kuramla, genel bir yorumlama kuramının karşılaştığı yöntem sorunlarının birbirinden ayrı tutulmasıdır. Gadamer, felsefi hermeneutiğin betimleyici olduğunu ve bir yöntem önermediğini iddia eder. Felsefi hermeneutiğin, sadece, anlama tecrübesinin ortak öğelerini genel olarak anlamanın şartlarını ve imkânlarını keşfetmeye çalıştığını belirtir. Böylelikle, felsefi hermeneutik, Kantçı anlamda aşkın bir felsefi faaliyet oluyor. İkinci olarak da, Gadamer, öznellikle ilgili suçlamayı ele alır. Yani felsefi hermeneutik, anlamanın ve yorumlamanın öznel koşullarla belirlendiğini iddia etmez. Gadamer, bu ithamın geçerliliğinin, özne-nesne ayırımına yer veren epistemolojik şemanın geçerliliğine bağlı olduğunu vurgular. Bu özne-nesne ayırımına bağlı kalarak, anlama ve yorumlama, öznenin kendisine tamamen yabancı bir nesneyi kavrama ve açıklama çabası olarak görülürse; ancak o zaman,

bu bilişsel edimler 'öznel bir fiil' sayılabilir. Hermeneutik anlama ise, diyalektik ve karşılıklı bir süreçtir, yani soru-cevap mantığı yapısındadır; işte bu da, "asli bir hermeneutik olgudur" (*Urphänomen*).[132] Kısacası "anlama, anlaşılan şeyin varlığına aittir".[133]

Bu son cümlede ifadesini bulduğu şekliyle, anlamayı, esasen insanın başkası aracılığıyla "kendisini-anlama"sı olarak, ontolojik ve varoluşsal yapımıza ait bir bilme etkinliği olarak gören varoluşçu hermeneutikle, anlamayı yalnızca başkasının sözel ifadelerle dışa vuran zihinsel anlam dünyasına nüfuz etmek için bir yöntem ve teknik olarak gören nesnel hermeneutik kuramının eksik bıraktığı bazı temel sorunlar vardır. Bunların başında şu sorular gelir: Anlama, sadece bir gelenek ve tarihsel süreklilik içinde geçmişten gelen eserler aracılığıyla kendimizi anlamak ise, gelenek ve kendimiz hakkındaki bu anlama tamamen bir yanılgıya dayanıyor olmasın? Gelenek içinde gerçekleşen bu kendini anlamanın kendisini eleştirecek bir duruş noktası bulunamaz mı? Son olarak, insan bilimlerini, doğa bilimlerini esas alan yöntem aracılığıyla denetlenebilir bir anlama ve yorumlama sürecine göre, sağlam bir şekilde temellendirebilir miyiz? İşte eleştirel hermeneutik kuramı olarak da bilinen toplumsal eleştiri kuramını savunan Habermas ve Apel'in cevap aradığı merkezî sorular bunlardır.

[132] Gadamer, "Die Universalität des Hermeneutischen Problems", *Gesammelte Werke* II, s. 226.

[133] *TM*, s. xxxi.

BEŞİNCİ BÖLÜM

ELEŞTİREL HERMENEUTİK

A. Habermas: Eleştirel Sosyal Bilim Kuramı

Jürgen Habermas, hermeneutikle ilgili tartışmalara Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem* adlı eserine yazdığı bir eleştiriyle girdi.[1] Frankfurt eleştiri ekolüne bağlı bir yazar olarak, onun, hermeneutiğe daha çok sosyal eleştiri kuramı geliştirmek amacıyla ilgi duyduğu söylenebilir. Nesnel ve yöntemsel hermeneutik kuramı açısından felsefi hermeneutiğin öznelliği ve göreceliği destekleyen bir yorumlama anlayışı savunduğu iddialarına[2] ilave olarak Habermas, felsefi veya varoluşsal hermeneutiği dogmatik ve tutucu olmakla suçladı. Bu karşılıklı eleştirilerin ayrıntılarına burada girmeyeceğimizi belirtelim. Yalnızca, Habermas'ın eleştirel hermeneutik olarak anılan kuramının, anlamanın ve yorumlamanın insan bilimlerinde oynadığı rolün ne olduğu konusundaki ihtilaflar arasında geliştiğine işaret etmek istiyoruz. Habermas'ın, felsefi hermeneutikle ilgili itirazları şu dört noktada toplanır: a) Gelenek ve akılsallık arasındaki ilişki; b) iktidar ve ön-yargı karşısında eleştirel tavır takınabilmenin imkânı; c) sosyal bilimlerin yöntem sorunları; d) dile bağımlılığı sebebiyle hermeneutik deneyimin evrenselliği. Bu dört sorunu derinleştirmek suretiyle Habermas, yazı hayatının bir döneminde hermeneutikle ilgili tartışmalara dahil olmuş ve daha sonra

[1] Jürgen Habermas, "Zur logic der Sozial wissenschaften" *Philosopische Rundshau*, 14 (1967), sayı: 5, III. Bölüm, s. 149-180; "A Review of Gadamer's *Truth and Method*", çev. Fred R. Dallymar ve Thomas McCarthy, *Hermeneutik Tradition*.

[2] Gayle L. Ormistorn ve Alan D. Schrift "Editor's Introduction", *Hermeneutic Tradition From Ast to Riceour*, ed. Gayle L. Ormistorn ve Alan D. Schrift (Albany: State University of New York Press, 1990), s. 21.

hermeneutik kavramını da kullanmaktan sakınarak kendi deyimiyle "eleştirel sosyal bilimler kuramı" geliştirmeye çalışmıştır.

Şunu hemen belirtelim ki, Habermas, önceleri eleştirel hermeneutik deyimini kullanmakla beraber, daha sonraki kitaplarında bunun yerine eleştirel kuram veya eleştirel sosyal bilimler kuramı deyimini kullanmayı tercih eder.[3] Bunun nedenleri üzerinde de duracak değiliz. Ancak, birkaç noktaya özellikle işaret etmekte yarar vardır. Habermas'ın hermeneutik hakkındaki düşünceleri, diğer yazarlar tarafından haklı olarak 'kuşku hermeneutiği' olarak nitelendirilir. Bunun nedeni, Habermas'ın ısrarla eleştirinin önemi üzerinde durmasıdır. Bu konuda, hermeneutikle ilgili tartışmaların doğrulama ve geçerlilik ölçütleri üzerinde odaklandığı ve eleştirinin biraz ihmal edildiği söylenebilir. Ona göre, doğa bilimlerinin yöntemleri ve insan bilimlerinin muhtevaları, iktidar gücü tarafından istismar araçları olarak kullanılmaya müsaittir. Bu, kendisini sosyal bilimler üzerinde egemenlik kurmak yoluyla hissettiriyor. Nesnel ve varoluşsal hermeneutikte olduğu gibi, sadece dilbilimsel yöntemlere bağımlı insan bilimleri üzerinde durmak, bu istismarın etkilerini anlamak ve ortadan kaldırmak için yeterli değildir. Burada, Habermas'ın, bilimler sınıflamasını da farklı ele aldığı dikkati çeker. Habermas, insan bilimlerini ve sosyal bilimleri farklı sınıflar içinde değerlendirir. Bu nedenle, onun hakkında konuşurken, şimdiye kadar sık sık kullandığımız insan bilimleri veya beşerî bilimler deyimi yerine sosyal bilimler deyimini kullandığımıza dikkat çekmek istiyorum.

Habermas, özellikle hermeneutik çözümlemelerin açtığı ufuktan da yararlanarak, eleştirel sosyal bilimler kuramı geliştirmek suretiyle, mevcut durumu doğru bir şekilde kavramanın mümkün olduğuna inanır. O, felsefi hermeneutik kuramını, her türlü bilginin tarihsel belirlenmişliğini ifşa ettiği için ve özellikle de pozitivist bilim kuramları hakkında bir eleştiri geliştirmenin imkânlarını gösterdiği için takdir eder. Ona göre, felsefi hermeneutik, ayrıca, hem doğa bilimlerinin hem de sosyal bilimlerin araştırma sahalarında özneler arası anlama zemini olarak dilin yeni bir boyutunu ortaya çıkardı. Dil, yalnızca münferit geleneklerin sürekliliğinin kaynağı değil, aynı zamanda, hem kültürler arası iletişimin ve tercümenin zeminidir hem de sosyal bilimlerin konusuna ulaş-

[3] Bkz. Jürgen Habermas, "Preface" *On the logic of Social Sciences*, çev. Shierry W. Nicholsen ve Jerry A. Stark (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1988), s. xiv.

manın araçlarını temin eden bir kaynaktır. Ön-yargılarımızın farkında olmayı ve ön-anlayışımızı denetlemeyi zorunlu kılan 'tarihsellikle etkileşimli bilinç' kavramının, sosyal bilimlerin temelleri hakkında bizi yanlış yöne sürükleyen naif nesnellikten daha olumlu olduğuna inanır Habermas.

Bununla birlikte, Habermas'ın hermeneutiğe ilgisi, eleştirel sosyal bilimler kuramı geliştirme çabası tarafından yönlendirildiği için, onun, anlamanın epistemolojik sorunlarına ve metin yorumlama pratiklerine fazla ilgi duyduğu söylenemez. O, hermeneutiği, baskıdan uzak bir iletişimin ideal koşullarını belirleme girişimi olarak kendi eleştirel sosyal bilimler kuramı içinde ele alır. Bu yüzden de, Habermas'ın yorumbilim anlayışına eleştirel hermeneutik denilmektedir. Pratik bir kuram olarak, eleştirel hermeneutik, "bireyleri ve grupları, kültürel gelenekleri içinde mümkün eylemlere yönlendiren kendini-anlama çabası olduğu kadar, farklı birey ve gruplar arasında karşılıklı anlaşmayı da güvence altına alma tasarısıdır. Bu, iletişimsel eylemin dayandığı kısıtlanmamış uzlaşma (konsensüs) biçimleri ve özneler arası açıklık alanı tipini mümkün kılar".[4]

Habermas'ın eleştirel kuramı, tarafsız ve ön-yargıdan bağımsız bir iletişim durumuna ulaşmak için, geleneğin otorite ve hâkimiyetinden sıyrılmaya yarayacak yarı nesnel bir yöntemsel düşünümü gerektirir. O hâlde, eleştirel kuram, nesnelliğin ve eylemin koşullarını sağlamak için, gelenek ve ideolojinin, yanılgı içinde olan öz-bilincin kendini aşma girişimidir. Habermas'a göre, felsefi hermeneutik, otorite ve geleneğe; nesnel bir hermeneutik de, salt dilsel ve metinsel bağlamın doğruluğuna bağlı kaldığı sürece, bu başarılamaz. Böylelikle de, içinde yaşanılan toplumsal iletişim ortamını şeffaf ve güvenilir saymayan eleştirel hermeneutik, kuşkuyu esas alarak yola çıkar.

Habermas; Heidegger ve Gadamer'in benimsediği felsefi hermeneutiği, geleneği ön-yargılar için tek meşru zemin saymakla suçlar ve bu nedenle de, geleneği eleştirisiz kabul etmenin üstesinden gelmemize yarayacak eleştirel bir ölçüt gösteremediğini öne sürer. Bir süreç olarak geleneğin bütünüyle nesnelleştirilemeyeceğini vurgulamak, geleneğin aynı zamanda sosyal bilimlerin yöntemsel faaliyetlerinin de zemini olduğu gerçeğini gizlemektedir. İçinde bulunduğumuz durumdan hoşnut isek, Habermas'a gö-

[4] Habermas, *Knowledge and Human Interest*, çev. Jeremy J. Shapiro (Boston: Beacon Press, 1971), s. 176.

re, bilimle uğraşmaya niye ihtiyaç duyuyoruz? Bilimin insanı özgürleştirici bir rolü olmalıdır; tabiatın şartlarından, soysal şartlardan... Bilim başlangıçta tabiata hâkimiyet ideali üzerine inşâ edilmeye çalışıldığı için, doğaya hâkim olamayınca, insan, hâkimiyet aracı olarak kullanıldı. İşte eleştirel bir sosyal bilim kuramı bu nedenle gereklidir. Bilim, kurtarıcılık (*emencipatory*) görevini ne zaman üstlenecektir? Bilimin kendi faaliyetleri üzerinde de düşünebilmesi için, düşünüme imkân tanıyan bir sosyal kurama, eleştirel bir kurama ihtiyaç vardır.

Felsefi hermeneutik, anlamanın düşünüm-öncesi koşulu olan geleneğin kısıtlamalarından ve baskısından özgürleştirici bir düşünüm yoluyla kurtulamayacağımıza mı işaret ediyor; yoksa bu eleştirel düşünümün kendisi de hermeneutik anlamayla aynı koşullara mı bağımlıdır? Habermas'ın üzerinde durduğu temel soru budur. Diğer bir ifadeyle, otorite ve iktidar yapısı keşfedilip, hermeneutik deneyimin içinde daha nesnel biçimlere dönüştürülebildiği asli şartların yeniden üretilebilmesi için geleneğe karşı düşünümsel bir tavır almak mümkün müdür? Yaşayan gelenekle hermeneutik araştırmayı, anlama sürecinin bir parçası olarak tek bir noktada birleştirmekle, otorite ve akıl arasındaki dengeyi otorite lehine bozmuş oluruz.

Habermas'a göre, akıl ile gelenek arasında öyle bir karşıtlık vardır ki, bunu, sadece geleneğin kültürel ve dilsel şartlarla oluştuğunu kabul ederek aşamayız. Dilin yanı sıra, sadece kültürel gelenek değil, aynı zamanda iktidar düzeni ve emek ilişkileri de "sosyal eylemin yalnızca kendileri aracılığıyla anlaşılabileceği nesnel bağlam" olarak kabul edilmelidir.[5]

Habermas'a göre, dil, çalışma hayatı ve iktidar arasındaki ilişki diyalektiktir; emek-iktidar ilişkilerindeki değişme, özneler arası iletişimin kategorilerini de değiştirir. Bu yüzden, sadece kültürel gelenek değil, bir bütün hâlinde emek ve iktidar ilişkilerinden oluşan sosyal dünya, göstergelerle (dilsel sembollerle) denetlenen ve uyarıcılarla üretilen[6] bir özellik arz eder. Anlamanın dille oluştuğu üzerinde tek yanlı bir vurgu yapmak, bizi dilsel bir idealizme sürükler; öte yandan, kültürel geleneği sosyal sürecin bir parçası saymazsak, gelenek, emek ilişkileri düzeni ve otorite olarak

[5] Habermas, *Logic of Social Sciences*, s. 174. krş, Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action I: Reason and the Rationalization of Society* çev. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984), s. 289.

[6] Habermas, *Logic of Social Sciences*, s. 174.

görece hâle getirilmiş olur.[7] Dolayısıyla, gelenekle karşılaştırıldığında öznenin kendisini-anlamasında bir değişmeyi tanımış oluruz; fakat geleneğin de değişeceğini kabul etmemiş oluruz. Gadamer, yeniden değerlendirildiğinde, geleneğin de değişeceğini kabul etmediği sürece gelenekçi olarak kalacaktır. Asıl soru, anlamanın gelenekle ilgili ön-yargılara dayandığı şeklindeki öngörünün, her türlü ön-yargının meşrulaştırılmasını sağlayıp sağlamadığıdır: Anlama, yorumlayıcı gelenek ve dilde yerleşik gücün kısıtlama ve kayıtlarından kurtulabilir mi, kurtulamaz mı?

Habermas'a göre, felsefi hermeneutik, hâlihazırdaki bir anlamanın "gelenekle uyumlu" olmasının aksine, ondan daha iyi ve doğru olabileceğini teslim etmemek bakımından tek yanlıdır.[8] Gadamer, bir metnin doğru olduğu iddiasını, bu iddianın akli olarak sınanmasından ayırt etmez.[9] Ayrıca Gadamer, tarihsel bilincin, tarihin etkilerinden bağımsız olarak bir ölçüt geliştirebileceğini kabul etmez.

Habermas, Gadamer'in sosyal bilimlerin yöntem sorunlarıyla ilgilenmeye isteksiz olmasını, "hermeneutiğin pozitivist bir açıdan değersiz sayılmasına gönülsüz de olsa ödün vermenin" bir kanıtı olarak görür.[10] Gadamer'in, "hermeneutik tecrübe, bilimsel yöntemin [denetim] alanının sınırlarını aşar,"[11] iddiası, Habermas'ı bu hükme götürür. Ona göre, Gadamer, doğruluk ile yöntem arasında, hermeneutik tecrübe ile yöntemsel gereklilikler arasında soyut ve gereksiz bir karşıtlık yaratır.[12]

Habermas, bilimsel açıklama ile hermeneutik anlamayı biçimsel ve günlük bir dilin kullanılması işlemlerindeki farklılıklara dayanarak karşılaştırır. Sıradan dil, ifade edilmesi ne kadar zor olursa olsun, tekil olguların ifade edilmesine imkân tanıdığı hâlde, bilimsel dilde, tecrübe ve tekil ifade, teorinin önceden tespit edilmiş evrenselliğiyle uyumlu olmalıdır.[13]

Bu yüzden Habermas, hermeneutik teorinin epistemolojik yönüyle ilgilenir. Habermas'a göre, bilimsel yöntemin mutlaklığının

[7] Habermas, *Logic of the Social Sciences*, s. 174.

[8] Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, I. 135.

[9] Habermas, *Theory of Communicative Action*, I. 134.

[10] Habermas, *Logic of the Social Sciences*, s. 167.

[11] Gadamer, *TM*, "Introduction", s. xxii; *Truth and Method*'un İngilizce 2. baskı da, 1. Baskı (1975)daki ve *Wahrheit und Methode* (s. xxv)'de yer alan 'denetim' anlamındaki '*control, Kontrolle*' ihmal edilmiştir.

[12] Habermas, *Logic of the Social Sciences*, s. 167.

[13] Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s. 162-163.

hermeneutik bir eleştirisi, ya bütün bilimlerin hepsini etkileyecektir ya da hiçbirini.[14] Habermas, felsefi hermeneutiğin ontolojik iddialarını yöntem ve yorumlama işlemleri lehine tavır alarak eleştirir; Gadamer'in rasyonelliğin dahilî sınırlarına ilişkin tutumuna karşı, rasyonelliğin dışındaki kısıtlamalar üzerinde durur. Ona göre, Gadamer'in hermeneutiğin evrenselliğine dair iddiası, dil-öncesi anlama hâllerinde geçerliliğini yitirir. Habermas'ın, Gadamer'e yönelik itirazları, metinsel yorumlama yöntemiyle ilgili değil, daha çok, dilin işlevi ve hermeneutik anlama koşullarının düşünüm yoluyla meşrulaştırılabilmesiyle alâkalıdır.

Anlaşmazlık konusu olan şey, yorumlayanın kendisini-anlamasının, onun şu ândaki yönelimleri içinde mi gerçekleştiği yoksa geçmişin şu içinde bulunduğumuz zaman içindeki sürekliliğinden mi etkilendiği sorunudur.

Habermas'a göre, doğa bilimlerinin teknik dili ile günlük iletişim dili, birincisinin monolog biçiminde (tek yönlü bildirimsel) olması ve ikincisinin diyaloğa dayalı (çift yönlü, bildirişimsel) olması bakımından farklıdır. Bilimsel faaliyetin doğal dile bağımlı olması durumu, tahakküm sorununu açıklamaz. "Bilimsel iletişimde dilsel ifadeler, içeriklerini iletişim durumundan bağımsız kılan mutlaklık biçiminde ortaya çıkar."[15] Hermeneutiğin evrensellik iddiası, bu durumun varlığından dolayı tehlikeye düşer.

Habermas, hermeneutiğe, Gadamer'in öngördüğünden daha ihtiraslı bir ödev yükler. Eleştirel kuram, yukarıda tartışılan görüşlerden seçilmiş bazı görüşleri kapsar. Yöntemsel hermeneutiğe karşı, yazarın yöneliminin, yeniden inşâ kuralının nihai bir hedefi olamayacağını öne sürer. Habermas, yöntemsel kuramı da, yalnızca eleştiri-öncesi ve düşünüm-öncesi düzey üzerinde konuşmakla suçlar. Geleneği sadece bilginin kaynağı olarak kabul ettiği için felsefi hermeneutik kuramına itiraz eder ve geleneği hem bilginin hem de eleştirinin konusu sayarak, farklı bir kuram önerir. Ancak, gelenek ve otorite, bilginin düşünüm-öncesi düzeyine ait olsa da, düşünüm olmaksızın bunlar askıya alınamazlar. Buna karşılık, Gadamer, eleştirel düşünümün kendisinin, dilin kısıtlamaları ve deneyimin sonluluğuyla sınırlandığını öne sürer.

Habermas, hermeneutik teorinin ontolojik iddialarına göre epistemolojik üstünlüklerini vurgular. Habermas'ın nazarında, yo-

[14] Habermas, *Logic of Social Sciences*, s. 167.
[15] Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s. 163.

rumlama dairesinin pragmatik bir uygulaması vardır.[16] Habermas'a göre, hermeneutik teorinin açtığı ufuk, bilginin ön-yargıdan uzak ve nesnel olduğu şeklindeki pozitivist anlayışa karşı, sosyal araştırmayı savunmak için yararlıdır.[17] Hermeneutik dairesi, Habermas'a göre, sosyal bilimler için yeni yöntemler geliştirmenin zeminini oluşturur. Diğer taraftan, Gadamer, kendi görüşüne göre, anlama dairesinin ontolojik olduğunu vurgular:

> Hükümlerin doğruluğunun, son tahlilde, iyi ve gerçek bir yaşam amacına bağlı olması, bugün yalnızca ontolojinin yıkıntıları üzerinde korunabilir.[18]
>
> Hermeneutik bilimlerin nesnelci öz-anlamaları, daha az önemli sonuçlar doğurmuş değildir. Etken geleneklerin düşünümle değerlendirilmesi karşısında, kuru bilgiyi savunur ve tarihi müzeye hapseder.[19]
>
> Bilgi oluşturucu çıkar ilgilerini, salt teorinin arkasında görünmez hâle getiren ontolojik yanılgı, Sokrates tarzında bir diyaloğun her yerde ve her zaman mümkün olduğu kurgusunu yayar ve dilin yapısında var olan otonomi ve sorumluğu başından beri felsefenin sadece tahmini değil, gerçek saydığını öne sürer.[20]

Yöntembilimsel hermeneutik, yaptırım işlevi bakımından birbirinden ayrı sayılamayacak yorumlama ilkelerini ve kanunlarını tanımlar. Örneğin, anlamanın uygunluğu ilkesi, yazarın yöneldiği 'anlam'a, yorumun nesnelliğinin ve geçerliliğinin yaptırımsal ölçütü olarak yer verir. Eleştirel kurallar söz konusu olduğunda da, eleştirel hermeneutiğin talepleri aynıdır: Anlamayı yönlendiren herhangi bir ilkenin yaptırımsal bir değeri olmalıdır.

B. Apel: Aşkın Bir Eleştirel İletişim Kuramı

Apel'e göre de, sosyal bilimlerin çıkış noktası, farz edildiği gibi, değer belirtmeyen olgusal yargılar değil, iletişim toplumunun tarihsel tecrübesinin mümkün kıldığı anlam ufkundadır.[21] Özneler arası dil,

[16] Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science Hermeneutics and Praxis* Philadelphia; University of Pennsylvania Press, 1988, s. 195.

[17] Jürgen Habermas "Hermeneutics' Claim to Universality", Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1980, s. 186-88.

[18] Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s. 317.

[19] Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s. 316.

[20] Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s. 314.

[21] Karl-Otto Apel, Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, 2 cilt, Frankfurt a. M.: Shurkamp, 1973; (İngilizceye 1 cilt olarak seçme bir çevirisi), *To-*

bilimin bir koşuludur.[22] Neyin olgu sayılıp sayılmayacağına dair özneler arası uzlaşma, son tahlilde pragmatik yönelimli bir iletişim sürecinin sonucuna bağlıdır –hermeneutiksel olan insan bilimlerinin çıkış noktası da budur.[23] Bilime yüklenen açıklama, "yöntemsel bir yabancılaştırma" aracıdır; anlaşılabilir bir mânânın "yarı nesnelleştirilmesidir".[24] Geleneksel olarak kabul edilen "içsel tecrübenin önceliği" görüşü, bu anlama-açıklama ayırımına dayanır.[25]

Apel'e göre, Gadamer'in hermeneutik teorisi, Heideggerci varoluş hermeneutiğinin bakış açısından tarihsiciliğe bir alternatif sunar. Ancak, varoluşçu hermeneutiğin insan bilimlerinde anlamın yorumlanması için temel olması güçtür.[26] Apel, felsefi hermeneutiğin asıl gücünün, tarihsiciliğin nesnelcilik şeklindeki yöntemsel idealinin eleştirisini yapmak olduğunu söylemekle beraber, hermeneutiğin sosyal bilimlerin yöntem sorunlarına karşı ilgisizliğinin, hakikat sorununa karşı da ilgisizlik anlamına geldiği fikrindedir.[27]

Anlamanın tarihselliği, sosyal bilimlerde bilginin koşuludur ve özne, geleneğin etkileşiminden tecrit olmuş değildir. Gelenek, yorumlayana kendi varlığının imkânlarını sunar.[28] Sosyal bilimci, anlamanın gelenek içinde belirlendiğini inkâr etmekle, anlamın anlaşılmasını dogma olmaktan çıkarmayı engeller.[29] Dolayısıyla, tarihsel etkileşim tarafından anlamanın kaçınılmaz belirlenmişliğini gizlemek ve bastırmak suretiyle, gizli bir ideolojileştirme ortaya çıkar.[30]

Apel, burada, Betti ile aynı fikri paylaşarak, yorumlama ile uygulamanın farklı olduğunu savunur. Örneğin, bir hâkimin bir kanunu yorumlayışı, onu mevcut duruma uygulama isteği tarafından yönlendirilir; oysa, bir hukuk tarihçisi gibi bilimsel bir yorumcunun düşünüm-öncesi yargısı farklıdır. Hukuk tarihçisinin yorumu, muh-

wards a Transformation of Philosophy, çev. Glyn Adey ve Davis Frisby (Londra: Routlegde and Kegan Paul, 1980), s. 114; (Bundan sonra aslına *TDP*, olarak atıf yapılacaktır.)

[22] Karl-Otto Apel, "Die Entfaltung der sprachanalytischen Philosophie und das Problem der 'Geisteswissenschaften'", *Philosophisches Jahrbuch*, 72 (1965); İngilizce çevirisi, *Analytic Philosophy of Language and the 'Geisteswissenschaften'* Dodrecht, 1967, s. 15.

[23] Apel, *Analytic Philosophy of Language*, s. 15, dipnot. 20.

[24] Apel, *Analytic Philosophy of Language*, s. 26.

[25] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 148.

[26] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 62.

[27] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 62-63.

[28] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 63.

[29] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 63.

[30] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 63.

temel bir uygulamayı varsaymayı gerektirir; buna karşılık, hâkimin yorumu fiilî bir uygulamayı öngörür ve bu ikisi aynı değildir.[31]

Özellikle Habermas ve Apel, Gadamer'i, "rasyonel olan var olandır; rasyonel olan vardır," şeklindeki Hegelci anlayışın sıkı bir takipçisi olarak görürler. Onlar, Gadamer'in deneysel olgusal tarihi, yalnızca rasyonel güçlere değil, aynı zamanda, hâkimiyet ve emek güçlerine feda ettiğini öne sürerler. Bu iki yazar, akılsallığı, deneysel-tarihsel olgu lehine terk etmeyi önermezler, tam tersine, daha çok, rasyonelliği, olgusallığın hedefi hâline getirmeye çalışırlar. Bunun için özgür yorum ve iletişim toplumunu böyle bir hedef olarak görürler. Gadamer, bunu, insan eylemleri için idealist bir tutum takınma olarak görürken, Apel ve Habermas, Aydınlanma'nın ilerleme ve tarihsel gelişme fikrine başvururlar.

Yine Apel'e göre, felsefi hermeneutik, Kantçı anlamda, olması gerekeni veya değer ve yargı (*quaestio juris*) sorununu dikkate almaz; böylece de, anlama sürecinin tasvirinde geçerlilik ölçütünü açıklamakta yetersiz kalır.[32] Bu nedenle de, "bütünlük ön-kavrayışı", yorumdan çıkarılan dogmatik bir ölçüt olarak gösterilerek, bu telafi edilmeye çalışılır.[33]

Habermas'ın aksine, Apel, anlamanın tarihselliği tezinin "içinde bu koşulların oluştuğu evrensel tarihe başvurmayı gerektirdiğini" iddia etmez.[34] Apel, Kant ve Pierce'ı izleyerek özgür bir yorumlayıcı topluluk yönlendirici fikrinin korunmasını önerir. Böyle bir sınırsız yorumlayıcı topluluk şeklindeki yönlendirici fikir, ona göre, tartışmaya dayalı bir uzlaşma ve doğruluk ölçütü sağlar.[35] Böyle bir yönlendirici ilkenin imkânını varsayarak, yargı sorununun (*quaestio iurus*) zorunlu kıldığı şartları yerine getirmiş ve aynı zamanda da, yorumun olumsal ve kuramsal niteliğini korumuş oluruz.[36]

Habermas, özgür iletişim idealini, sosyal bilimlerle ilgili kuramsal tartışmaların nihai amacı saymakta ve bu ideali, akılsallığın normatif bir ölçütü olarak önermektedir. Apel, Habermas'ın özgür iletişimdeki 'rasyonel ilgi' kavramındaki idealizmin farkındadır. Bu nedenle de Apel, onun yerine, akılsal rehber bir fikre dayalı olmayan, ancak araştırmacılar topluluğunun kendi öz-anlamalarına dayalı bir uzlaşma önerir. Her iki eleştirici de hermene-

[31] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 63.
[32] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 62.
[33] Apel, *TDP*, I, s. 47; II, s. 216.
[34] Habermas, *Logic of the Social Sciences*, s. 174.
[35] Apel, *TDP*, I, s. 62.
[36] Apel, *TDP*, I. 63; II. 218.

utik tarihsellik kavramının, ya kör bir muhafazakârlığa ya da öznel idealizme götürdüğü öncülünden yola çıkarak, özneler arası zemine dayalı bir eleştirel ölçüt geliştirilmesi gerektiğine inanır. Apel'e göre, felsefi hermeneutik, özneler arası geçerliliği olan bir ölçüt sağlamakta yetersiz kalır ve bu nedenle de, yorumlayıcılar topluluğunun uzlaşması idealiyle desteklenmelidir; çünkü doğru ve geçerli yorumu, geçersiz olandan ayırmak gerekir.

Bu nedenle Habermas'ın aradığı doğruluk ölçütünün, muhtemel uygulanışı, özgür iletişim idealinin gerçekleşmesine bağlı iken; Apel'in aradığı ölçütün muhtemel uygulanışı, yorumlayıcıların uzlaşmasının oluşumuna bağlıdır. Habermas, iddialarının dayandığı bu olumsal ilkelerin güçlüklerini kabul eder.

Örneğin, Habermas, geçmişteki ve şimdiki uygulamalara karşı eleştirel bir tutumun uygun koşulu ve gerekçesi olarak "rasyonel toplum" idealine başvurur. Marksist diyalektik materyalizmin takipçisi olduğu hâlde, Habermas, aşkın bir eleştirel norm arayışındadır. Habermas, Gadamer'e karşı itirazında, "mevcut bilgi ve uygulama, rasyonel ilkelere göre yargılanmadığı sürece, anlamanın tarihselliğinin dikkate alınması, eleştiriye imkân tanımaz," demektedir.

Habermas, anlamanın dil-öncesi yapılanma imkânını yöneten kuralları tespit etmek ve böylece de aklın, sıradan dilin sınırlarını aştığını kanıtlayabilmek amacıyla, psikanalizi, eleştirel toplumsal bilimlere örnek gösterir.

Yorumlayıcılar topluluğu, Apel'e göre, yönlendirici bir fikirdir.[37] Ancak, "bu sınırsız yorumlayıcı topluluk yönlendirici ilkesinin kendisini, uzun vadede gerçekleştirir".[38] Habermas'a göre ise, bu ancak varsayımsal bir olgudur.[39]

"Beşerî bilimlerin anlam zemini olma bakımından tarihsicilik ve varoluşçu hermeneutik alternatifleri arasında bir tercih yapmak kolay değildir,"[40] diyen Apel, felsefi hermeneutiği bir varoluşçu kuram olarak görür. Apel'e göre de, felsefi hermeneutiğin, "tarihsiciliğin nesnelci yöntem idealini ifşa etme gibi bir avantajı vardır; fakat hakikat sorunundan yöntemsel hermeneutiğin soyutlanması gerektiğini savunmakla, yargıç veya yönetmenle sıradan bir yorumcuyu eşit görmekle felsefi hermeneutik oldukça aşırılığa kaçmıştır".[41]

[37] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 125.
[38] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 125.
[39] Habermas, "Hermeneutics' Claim to Universality", s. 206.
[40] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 62.
[41] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 63.

Apel, düşünüm-öncesi etkileşme ile düşünümsel bir mesafe koyma arasında bir ayırım yapar. Filolojik yorumbilimde, bilim-öncesi alanda yorumlayıcının konumu gereği, zaten yöntemsel bir soyutlama öngörülür. Anlamı, hayat içindeki pratik koşullar bağlamına aktarması, yorumlayandan beklenmemektedir.[42] Apel, böylece bizim, Gadamer'e göre, uygulamanın anlamı tespit etmenin tek ölçütü olduğuna inanmamızı ister. Hâlbuki, Gadamer, "yöntemsel soyutlamanın ve ölçüt veya hakikat sorunlarına dair kararların 'açıklama' dışında bırakılmasının" imkânını sorgular. Hermeneutik anlama, "anlamanın sonuçlarının hayatın pratik sorunlarına uygulanabilmesini, ayrıca anlamanın geçerliliği ve imkânının ön-koşulu olan tarihsel-varoluşsal etkileşime de kendisinin uygulanabilmesini kapsar". "Uygulanan bir yasanın yargıç tarafından anlaşılması veya bir oyunun, oyunu sahneleyen yönetmen tarafından anlaşılması" gibi örneklerde, "anlama, geleneğin bağlayıcı doğasını değiştirmez; aksine, onu günümüze aktarır." Bunlar, iyi yorumlama modelleridir.[43]

Apel'in yorumlayıcı topluluğu, geleneğin aktarılmasında, "kimlerin normatif uygulamadan sorumlu, kimlerin de sadece nesnel yorumlamadan sorumlu olacağına göre" kendi aralarında bir iş-bölümü bulunan sınıflandırılmış bir topluluktur.[44] Schleiermacher'in, anlaşılan şeyle kendini özdeşleştirme şeklindeki yöntemsel ideali, bilimsel yorumlamayla da alâkalıdır. Çünkü normatif yorumlamada, "yorumlayıcının da içinde bulunduğu tarihsel koşulları ve dolayısıyla da anlama imkânının ön-koşullarını metinle ortaklaşa belirleyen 'metnin-kabul görme tarihi'nin içinde de düşünmek zarureti vardır".[45]

"Tarih dışında tarafsız bir duruş noktasında duramayacağımız," doğrudur.[46] Fakat, "varoluşsal çözümlemenin gösterdiği gibi, hermeneutik anlamanın, kendisini geleneğin tarihsel aracılığından kurtaramayacağı şeklindeki biçimsel bakımdan doğru bir kanıtla bunun yanıltıcı bir sorun olduğu da öne sürülemez".[47] Yine de tarihsicilik-sonrası bir çağda, geleneğin anlaşılmasının, dogmatik ve normatif uygulamasının doğrudan olduğu fikri de, yeniden üretilemez.

[42] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 63.
[43] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 62.
[44] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 64.
[45] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 64.
[46] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 64.
[47] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 65.

Bunun nedeni, insanlık tarihinin sadece düşünce tarihinden ibaret olmaması, doğal tarihin de bunun içinde yer almasıdır. İnsan ruhu, "beşerin toplumsal davranışıyla gelişen doğal tarih"le etkileşim içindedir. Gadamer'in "zamanın üretkenliği" fikrinin, metnin yazarıyla kendimizi çağdaş hâle getirme düşüncesinin bir yanılgıdan ibaret olduğunu kanıtladığı iddiasına, Apel şöyle karşı çıkar: Bunun nedeni, 'zamanın üretkenliği'nin tarihin sürekliliğinin sonucu olmayıp, "yaşamın tüm beşerî ifadelerinde yönelinmemiş ve hâlâ yönelinemez olarak kalan şeylerin müphem imalarının bu üretkenlikten sorumlu olmasıdır; yani, şimdi bile hâlâ akledilemez olarak duran doğa tarihinin varlığını insanın akledilebilir düşünce tarihinde sürdürmesi" sorumludur zamanın üretkenliğinden.[48]

Her türlü eylem saiki veya edebî eserlerde anlamın türlü kavranış ihtimalleri, yazarın kendisi için belirgin veya şeffaf değildir. Yazarla çağdaş olma çabası bu nedenle imkânsızdır.[49] Yazarı, onun kendisini anladığından daha iyi anlamak demek, psikolojik empati yoluyla anlamı yeniden-kurgulamakla değil; ama, Hegelci bakış açısından, yazarın dünyayı ve kendini-anlamasının ötesine geçerek yeniden kurgulamaktır. Dolayısıyla, düşünüm yoluyla aşkın anlamanın sınırı, "yalnızca, yorumlayanın sonlu bir benliğe sahip olmasından ve kendisine karşı yeterince şeffaf olmayışından ortaya çıkmaz".[50] Apel'e göre, "yaşamın ifadelerindeki çelişkilerde de" anlama kendi sınırlarıyla karşılaşır; ki, "gizli olan anlamı açığa çıkaran hermeneutik yöntemlerle çözülemeyecek çelişkilerdir bunlar".[51] İnsan davranışlarının olgusal bakımdan olumsal, öznel bakımdan şeffaf olmayan güdülerinin varlığından dolayı, kısmi nesnel açıklayıcı bir bilime ihtiyacımız vardır.

"Hermeneutik iletişimin, bilgi toplamanın nesnel yöntemlerinin lehine ortaya çıkan kısmi başarısızlığı, en iyi, psikoterapistin hastayla ilişkisinde" temsil edilir."[52] Apel'e göre, Gadamer, yalnızca "geleneğin günümüzde sürekliliğini göstermek için, çevirmenin hermeneutik işleviyle, onun pratik uygulamasını birleştirir".[53] Apel, bunu, varoluşçu bir hermeneutik şeklinde köktenleştirdiği için, "gelenek olarak aktarılan şeylerin önümüze koyduğu davranış ve anlam

[48] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 67.
[49] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 67.
[50] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 68.
[51] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 68.
[52] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 69.
[53] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 68-69.

taleplerine karşı, nesnel mesafeli bilişsel bir ilişki" tarzı benimsemek iddiasındadır.[54] Sosyal-psikolojik davranış tahlilleri, yasalara dayalı nedensel açıklamalar gibi işlev görebilir; ancak, beşerî tepkiler de hesaba katılmalıdır. İnsan, Öz-düşünüm yoluyla, "sosyolojik ve psikolojik açıklamanın dilini, kendisini yönlendiren saiklerin yapılarını dönüştürerek ve böylece de 'açıklama'yı temellerinden yıkarak bir 'derinliğine kendini-anlama diline' çevirebilir". [55]

Bu "model, insanlığın toplumsal kendini-anlamasıyla, felsefe tarihinin ilişkisine de uygulanabilir." Bireysel kendini bastırma ile saikleri gizleme arasında da bir ilişki olmalıdır. Bir nedenden yoksun olan tarihsel varlığımızın aşkın öğelerinin yönlendirici ilkelerine dayanarak, geleneklerin tarihsel-hermeneutik anlaşılmasıyla sosyal bilimsel açıklamanın diyalektik aktarımını sağlamalıyız. Bu aktarımın nihai hedefine "ideoloji eleştirisi" diyoruz. "İnsanın sosyal tarihinin psikanalizi" olarak bu eleştiri, "nesnel ve açıklayıcı insan bilimi için yegâne anlamlı mantıksal zemini ve ahlaki gerekçeyi" sağlar.[56]

Apel, ayrıca gelenek kavramının muğlaklığına da dikkat çeker.[57] Betti'nin, hermeneutiği, varoluşsal bir uygulama olarak görmeye yönelik eleştirisine katılan[58] Apel, uzun vadede daha iyi anlama imkânı sağlamak bakımından normatif bir hermeneutik düşünme gerektiğini savunur.[59] Apel'e göre, Gadamer'in 'oluş ontolojisi' ve 'hakikat oyunu' anlayışı, "normatif bir ahlak öngörür".[60] Sosyal bilimlerin kendisini 'insani söylem evreni'nin dışında tutma iddiası, tıpkı, kuramsal doğa bilimlerinin kendisini 'var olan nesneler ve şeyler evreni'nin dışında tuttuğu varsayımı gibidir. Bu da şu anlama gelir:

> Önermelerin doğruluğu hakkındaki varsayımlar, potansiyel olarak 'paranteze' alınabilir ve Husserl'in 'şeylerin varlığına ilişkin temel-sanıları' (*urdoxa*) sorguladığı tarzda sorgulanabilir.[61]

Apel'e göre, "evrenin aklileştirilmesinin pratik olarak tamamlanması, 'sınırsız bir topluluk idealini' kendi aralarında aynı za-

[54] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 69.
[55] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 71.
[56] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 72.
[57] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 76, dipnot. 31.
[58] Apel, *Transformation of Philosophy*, s.76, dipnot. 30.
[59] Apel, *Transformation of Philosophy* , s. 252.
[60] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 252.
[61] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 253.

manda bir erek olarak varsayan gerçek bir deney ve yorum topluluğu tarafından gerçekleştirilebilir".[62]

Apel, Gadamer'in, geleneğin anlamada aracı olduğu görüşüne karşı, "ilerlemeci ve nesnellik idealine doğru yaklaşan bir yöntemi" savunur. Çünkü, Apel'e göre, varoluşçu hermeneutik anlamanın öznesi, 'yalın bir bilinç' değil, fakat Heideggerci paradigmanın tarihsel olan, 'orada-var-olan'ıdır (*Dasein*). Apel, daha da ileri giderek, bu var olanın, kendi var olma imkânını ve anlamını, sadece geleneğin ürettiklerinden çıkarabileceğini öne sürer. O hâlde, Gadamer için, yorumun hakikati, gelişerek bizi nesnellik idealine yakınlaştırılan bir şey değil; tam tersine, mevcut tarihsel durumda geçmişle hâlin 'ufuk kaynaşması'ndan doğan anlamı görünür kılan, ortaya çıkaran bir şeydir:

> Tarihsel etkinin bilinci olarak geleneğin şimdiye ve buraya uygun hakikati, elbette geçmişin kendisini-anlamasını düşünüm sayesinde aşan bir yorumlamadan kaynaklanır. Fakat aynı zamanda, bu hakikat, şartlara bağımlı bir anlamaya ve kendini-anlamaya tekabül etmeli ki, böylece, aslâ geçmişi aşmasın, aşamasın –yalnızca geçmiş hakikatten farklı, ondan aslâ daha iyi olmasın.[63]

Bir iletişim topluluğu için dil, "kurumların kurumudur"; aynı zamanda, dogmatik biçimde oluşturulan "kurumların üst kurumudur". Böylece, birinden diğerine, yani alt kurumdan üst kuruma ve diğer yolla çeviri mümkün olur. Biri diğerine göre değerlendirilmelidir. Bunun için her ikisini de kapsayan bir üst-eleştiri dili oluşturulabilir.[64] Aksi takdirde, normatif hermeneutiği, görece bir tarihsiciliğe teslim etmiş oluruz.[65]

Günlük anlama ve iletişim, istenildiğinde değişik insan özneler tarafından yenilenebilecek deneysel tecrübe temeli üzerinde ifa edilmez.[66] Diyalog modelinde anlam, "umulan bir uygulama (*praxis*), yani karşılıklı-eylem (*interaction*) ışığında açığa çıkar".[67] Fakat bu karşılıklı-eylem tekrarlanamaz; çünkü o, durumu sürekli değiştirir. "Bütün insanlar için, her zaman geçerli, mümkün bir

[62] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 110.
[63] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 116.
[64] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 119.
[65] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 124.
[66] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 117.
[67] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 118.

amaçlı akli eyleme" başvurarak anlamın anlaşılabileceği itirazı ortaya atılabilir.[68] Bu itiraz, her öznenin kendi iradesini ortaya koyduğu şeklindeki yöntemsel solipsizme dayandırılmış olur. Hâlbuki dilin kazanılması, aynı zamanda sosyal hayatın karşılıklı-eylemlerinin içselleştirilmiş normlarının alışkanlık olarak kazanılması sürecini içine alır. Bu da demektir ki, iletişim, sosyal katılımın ve karşılıklı-eylemin normatif kurallarını, zaten içerir.[69]

Bu yüzden, mümkün deneyim ve uygulamayla ilişkili olmak, dilin ayrılmaz bir parçasıdır. Apel'e göre, sadece insan bilimlerine yönelen ve yorumu, yalnızca, geleneğin tarihsel sürekliliğinin bir işlevi olarak gören hermeneutik kuramı, "mânânın anlaşılmasında kendi sınırını ortaya çıkaran bir durumla karşı karşıya gelir".[70] Ona göre, "varoluşçu hermeneutik, geleneğin tarihsel sürekliliği sorununu görmezlikten gelen bilimsel tutum karşısında" savunulabilir. Bu da, önce, bilimsel deneyim ile teknolojik deneyim arasında, sonra da, ahlaki pratik ile karşılıklı-eylem tecrübesi arasında bir ayırım yapmakla mümkündür.

"Geleneğin aracılık ettiği mânânın izahı, daima, içinde bulunulan vaziyete göre sınırlı bir ufuk kaynaşması şeklinde mi tezahür eder?" diye sorulabilir. "Zamanın üretkenliğine emanet edilmiş bu 'oyun' daima farklı 'pratik uygulama' sonuçları doğurur."[71] Apel, "Anlamanın tarihselliğinin çözümlenmesinden, 'tarihsel etkinin bilincinde olmak' şeklinde 'yarı yöntemsel bir postulat'tan başka bir şey çıkarmamakla yetinebilir miyiz?" diye sorar.[72] Bunun anlamı şudur: Tarihsel etkinin bilincinde olmakla, yorumun uygulamadan ayrı düşünülemeyeceğini fark eden yorumlayıcı özne, zaten tarihsel bir örnek uygulamaya (*praxis*) ve bir eylem topluluğuna katılmış olur. Bu nedenle, kendi yorum faaliyetini muhtemel bir ilerlemeyle bağlantılı hâle getirmek için, öznenin, yöntemsel geçerliliği olan bir ilkeye sahip olması gerekir. Yani "bir yorumun mutlak hakikatini sınırlayan ideal bir değere" ihtiyaç vardır. Muhtemel sınırsız ilerleme yönlendirici (*regulative*) ilkesi "eleştirel tartışmalara katılan herkes tarafından varsayılan bir ideal denetim emsali ola-

[68] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 118.
[69] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 119.
[70] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 120.
[71] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 122-123.
[72] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 123.

rak sınırsız yorumlayanlar topluluğunun gerçekleşmesi idesinde" bulunabilir. "Yorumlayıcı topluluk ideali ile gerçeklik arasındaki çelişkiden de 'pratik ilerlemenin yönlendirici ilkesi' doğar."[73]

Apel'in böyle "farazi bir ideal iletişim topluluğu" öngörmesi, "pratik ilerlemeyi temsil eder, aksi takdirde her zaman farklı anlamayı kabul etmek zorundayız". [74] Gadamer tarafından "bütünlük beklentisi", yorumun başlangıcında işlev gören bir kılavuz (*heuristic*) kavram olarak benimsenmişti; Apel ise, "muhtemel bir 'herkesin uzlaşması' (*consensus omnium*) anlamında hakikat beklentisini" kılavuz kavram olarak algılar. [75] Gadamer, yalnızca yorumlayan öznenin başarısızlığa uğrayabileceğini dikkate alır. Apel'e göre, onun muhafazakârlığı da buradan kaynaklanır. Elbette hakikat ve yorumun normatif değeri hakkındaki sorulardan kaçamayız; fakat Apel'e göre, aynı zamanda, 'nedensel ve işlevsel açıklamaları' yarı-nesnel yöntemleri, "aşkın bir evrensel iletişim hermeneutiği kuramı" içinde bir "ideoloji eleştirisi" olarak da benimsemeliyiz.[76]

Apel'e göre, "sınırsız yorumlayanlar topluluğu yönlendirici ilkesi uzun vadede kendisini gerçekleştirecek olsa da"[77] bunu savunmakla, düşünüm sayesinde zihnin kendi özüne dalmışlığından kurtulabileceğini idrak eden Hegel'i, Gadamer'den daha iyi takdir etmiş oluruz. "Bütün yorumlama sürecini düşünümle aşma" hedefi, "sonsuz bir geleceğe konumlandırılmış" olsa bile, "sınırsız bir yorumlayanlar ve etkileşim topluluğu kavramı içine, anlamanın nihai hakikati yönlendirici ilkesini" yerleştirmek mümkündür.[78] Yorumlayan özneden tarihselliğinin bilincinde olmasını istemek, ancak, normatif bir gereklilik olarak anlaşılması gereken bir taleptir. Eğer bir kimse ontolojik olarak şartlanmışlığını inkâr ederse, felsefi hermeneutik, Wittgenstein'ın dil oyunu kuramı gibi, davranışçı tipte nesnelci bir anlama tarzını tasvir etmeye yaklaşır. Apel'e göre, yöntem gereği normatif bir ilişki kurmadan önce, anlamanın şartlarını, "ontolojiktir" diyerek açıklayamayız. Çünkü "doğal sürecin tersine, tarihsel yorum süreci, salt yasalara bağımlı bir şey olmadığından –sırf bu nedenle– bizim tarafımızdan sorumlu ve makul bir tarzda geliştirilmelidir".[79] Bir yönlendirici *ide* olmaksızın, bir

[73] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 123-124.
[74] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 124.
[75] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 125.
[76] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 125.
[77] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 125.
[78] Apel, *Transformation of Philosophy*, s.125-126.
[79] Apel, *Transformation of Philosophy*, s. 134, dipnot. 79.

yorumlayıcılar topluluğu bile, tarihsel ve nesnel bir anlama ile öznel bir anlamayı ayırmanın ölçüsü olarak işlev görmez.[80]

Eleştirel hermeneutik kuramı içinde değerlendirmiş olmakla birlikte, Apel'in görüşlerini bununla sınırlamak mümkün değildir. Apel, kendi kuramına Kantçı anlamda 'aşkın hermeneutik' demeyi tercih eder. Öne sürdükleri görüşler arasındaki akrabalık ilişkileri dikkate alındığında, Habermas ile Apel arasındaki karşılıklı etkileşimin boyutları ayrıca değerlendirilebilir. Bunu şimdilik konumuzun dışında bırakarak, bir iki hususu tespit etmekle yetineceğiz. Her iki yazar da, benzer temalar üzerinde benzer yaklaşımlar benimsemekle birlikte, her ikisinin ilgi alanları ve birikimleri farklıdır. Habermas'a, sosyolojik bir bilgi kuramı geliştirmek daha cazip gelirken; Apel, bilgi kuramlarını toplumsal pratiklere uygulamak ister. Biri daha sosyal bilim ağırlıklı düşünürken; öteki daha ziyade felsefeyi sosyal bilimlere yaklaştırma arzusu taşıyor görünmektedir. Yine de Apel, insan bilimlerinin yöntem sorunlarıyla pragmatizm, mantıksal pozitivizm ve çözümleyici dil felsefesi geleneklerinin üzerinde durduğu sorunlar arasındaki benzerliklere dikkat çeker.

Bu nedenle Apel, Kantçı bir aşkın idealizme bağlı kalarak "iletişimsel uzlaşma" fikrinden, doğa bilimsel mantığın nedensel ve açıklayıcı nesnel yöntemlerinden ve ayrıca pratik ve pragmatik hakikat kuramından yola çıkarak, aşkın bir eleştirel hermeneutik kuramı geliştirir. Her şeyden önce Apel, Kant'ın ahlaki "pratik ilerleme"[81] kavramına yakın mânâda bir "anlamada ilerleme yönlendirici ideali" benimser. Habermas, Marksist eleştiri kuramına bağlı kaldığından, bilgi kuramı açısından bir anlama ve hakikat idealini değil; tarihsel bir ideal olarak, 'özgür iletişimsel eylem'i ideal olarak gösterir. Apel, pragmatik geleneğe uyarak, hakikatin, sonuçları yararlı uygulamalarımıza ve eylemlerimize[82] göre bizim ta-

[80] Apel, *Transformation of Philosophy*, 124; krş. s. 134, dipnot, 81.

[81] Karl-Otto Apel, "Regulative Ideas or Sense-Event?: An Attempt to Determine the Logos of Hermeneutics", çev. Dale Snow (ed.) Timothy J. Stapleton, *The Question of Hermeneutics: Essays in Honor of Joseph J. Kockelmans*, Boston: Kluwer Academic Publishers, 1994, ss. (37-60), s. 38.

[82] Apel'in çok sık kullandığı ve bazen yararlı veya örnek sıfatını da ekleyerek 'uygulama' olarak çevirdiğimiz *Praxis* âdet, görenek, emsal uygulamalar anlamına gelir. Aynı kökten gelen *pragma* sırf düşünülen değil, âdet olduğu üzere yararlığı, doğruluğuyla emsal olan eylemler anlamına gelir. *Pragmatics* aynı zamanda, dille onu kullananlar arasındaki 'ilişkiyi dile getirir'; yani dilsel pratikleri. Apel kelimeyi bu kavramsal bağlantıları birlikte düşünerek kullanır.

rafımızdan belirlendiği veya toplumsal bir uzlaşma konusu olduğu fikrini öne sürer. Ancak, şimdiye kadar var olan geleneğin hakikat iddiaları, olduğu gibi alınamaz. Habermas'la aynı görüşü benimseyerek, Apel de, hâlihazırın hakikatini özgür bir ortamda oluşmuş saymaz. Dolayısıyla, o da, kuşku hermeneutiğini benimser. Eleştiri bu nedenle gereklidir. Eleştiri için esas alınacak ölçüt, özgürlük temeline dayandırılmalıdır. Ancak, özgürlük, Habermas'a göre tarihsel bir idealdir; Apel'e göre rasyonel bir idealdir. Rasyonel bir idealin kendisi, bilginin ve eylemin yönlendirici ilkesi olarak tarih ve tecrübe üstüdür; bu anlamda o, aşkındır. Habermas'a göre, özgürlük, eylemsel bir idealdir ve tarihi yönlendiren de bu özgür eylem idealidir. Bilgi de bir eylem olduğu için, 'özgür iletişim eylemi' nihai bir ideal olarak düşünülebilir.

Gadamer'in felsefi hermeneutiği de, pratik ve ahlaki bir ortaklığın paylaşıldığını varsayarak, "güvene dayalı" bir diyalog örneğine göre anlamayı açıklar. Hatta ona göre, anlama süreci, daha ziyade ahlaki firaset ve basiretin (*phronesis*) kullanılmasına benzer bir yol izler. Ancak, Apel, insanlığın ilerlemesi iddiasını doğrulayacak ve evrensel bir geçerliliği olan ahlaki bir ideal benimsemek gerektiğini vurgular.[83] Böyle normatif ve yönlendirici bir rasyonel ilke olmadan, özgür, deneyimsel, aynı zamanda gelenek içinde yerleşik ve muhafazakâr bir ahlak ile, geçerliliği, tarihselliğine ve şartlara bağımlı bir anlama, bir arada düşünülemez.[84]

Apel, tarihselliği bilginin ve nesnelliğin imkânı ve şartı olarak görür; bir engel olarak değil.[85] Pratik felsefe ile hermeneutiğin ilişkisini, ancak normatif bir yöntem, gerektiği gibi kurabilir.[86] Pratik hayat, tarihsel ve dilsel olarak belirlenmiş bir ortamda sürer. Bunu, insanın 'oluş hâlinde' bulunuşu (*facticity*) ve tarihselliği şeklinde çağdaş bilince hatırlatmakla felsefi hermeneutik faydalı bir iş başarmıştır. Ancak, oluş ve tarihsellik *apriori*lerine dayanarak değil, "düşünüm-sonrası"[87] durumdan hareketle, pratik ve kuramsal felsefe bağlantılı hâle getirilebilir. Gelecekte oluşması muhtemel bir özgür yorumcular topluluğunun uzlaşısı ile hakikatin kararlaştırılacağı idealinden yola çıkarak söze, metne ve eyleme yönelik

[83] Apel, "Regulative Ideas", s. 38.
[84] Apel, "Regulative Ideas", s. 41.
[85] Apel, "Regulative Ideas", s. 41.
[86] Apel, "Regulative Ideas", s. 44.
[87] Apel, "Regulative Ideas", s. 45.

anlama başlamalıdır. O hâlde "hermeneutik daire, bütün somut ve duruma bağlı anlamalar için bir temel model" olarak kullanılacaktır. Bu modelin evrensel geçerliliği olduğu ifade edilebilir. Gadamer de, anlama dairesinin evrenselliği konusunda aynı görüşü belirtiyordu. Fakat, Habermas için olduğu gibi, Apel için de asıl sorun, eleştirel sosyal bilimlerde bu anlama dairesine nasıl girileceği sorunudur; yani hem bilginin tarihsel koşullara bağımlılığını hem de evrensel geçerliliğini nasıl savunabileceğimiz sorunu ortada durmaktadır. Bu sorunu aşmak için Apel, biri somut, diğeri aşkın hermeneutik olmak üzere iki yorumbilim arasında bir ayırım yaparak konuyu ele alır. Bunlar, ikisi arasında bir seçim yapmamız gereken, birbiriyle bağdaşması imkânsız iki alternatif olarak gösterilir. Bu durumda sorun, anlama dairesine yöntemsel bakımdan doğru bir şekilde girme sorunu olarak karşımıza çıkar; ki, Heidegger de aynı sorunu dile getirmişti. Varılan çözüm şöyle ifade edilebilir: Tecrübi veya somut hermeneutik çaba, daima tamamlanmamış, hatta tamamlanamaz kalacaktır ve bir hakikatin var olduğunu kabul ettiğimiz ve 'evrensel olarak üzerinde uzlaşacağımız hakikat'e yaklaşabileceğimiz şeklindeki yanlış kanaati terk ettiğimiz sürece anlaşılır bir durum olarak kalacaktır. Çünkü "hakikat, Varlığın bir niteliğidir. Bilgimizin tam olmayışı, bizim sınırlılığımızın sonucudur; hakikatle ilgili uzlaşmanın henüz ortaya çıkmayışının değil. Bunu kabul etmekle, aynı zamanda, beşerî bilimlere özgü yorumbilimsel yöntemlerle, matematiksel doğa bilimleri ve psikoloji, sosyal psikoloji gibi yarı-yasa koyucu sosyal bilimlerin yöntemleri arasındaki ilişki sorunu da çözülmüş olur."[88]

Peki nasıl? Ya hermeneutik yöntemleri, kartezyen biçimsel kesinlik mantığına dayalı bilimsel yöntemler ve mantıksal olguculuğa dayalı kesinlikle aynı düzeyde ele alarak sorunu çözmek gerekir; ya da hermeneutik yöntemleri bütün bilimlere uygulayarak. Bu da, nesneye dayalı yasa koyucu bilimler bütünü ile yalnızca özne açısından konusuna yaklaşan hermeneutik bilimler arasındaki farklılığı gözden kaçırmaya yol açacaktır. Hakiki hermeneutik bilimler, "nesneleriyle iletişim ilişkisini içerir ve dolayısıyla da, nesnelerinin yanında yer alır; daha doğru bir ifadeyle, hem özneyi hem de nesneyi, sözü, niyetleri, âdetleri, gelenekleri, anlamayı, ön-anlamayı vb.lerini öngörür ve anlar."[89]

[88] Apel, "Regulative Ideas", s. 47.
[89] Apel, "Regulative Ideas", s. 47.

Bu her şeyi kapsayan hermeneutik anlayışından çıkan tek uzlaşma, var olan nesnellik kavramının sadece insan bilimlerinde değil, aynı zamanda, doğa bilimlerinde de sınırlı kaldığı şeklindedir. Fakat Apel, var olan özne-nesne ayırımının "farklı insani sorunlara ve temel *bilgiye-yönelik ilgilere*" dayanan "aşkın pragmatik" bilgiye başvurarak korunmasını ister.[90] Ona göre, hermeneutik yöntemler ve "nedensel veya işlevsel açıklayıcı" yöntemler, "kendine özgü türden sosyal-psikolojik" bilimlerde birleştirilir.[91] Bu birleşme, nedensel açıklayıcı bilimlerin sağladığı bir hizmet şeklinde ortaya çıkar. Şöyle ki, "psikanaliz modelini ve ideoloji eleştirisini hedefleyen özgürleştirici 'eleştirel bilimler' modelini benimseyen" kimseler için, "*bilincinde olmaksızın veya baskıyla oluşmuş bağımlılık ilişkisinin* nedensel ve işlevsel bir açıklamasını" yapmakta, 'nedensel açıklayıcı bilimler' mesafe koyucu bir görev üstlenerek "daha derin bir hermeneutik anlamaya" ulaşılmasına yardımcı olabilir.[92]

Apel'e göre, anlama ile açıklamayı birleştirmek sorunsuz olmamıştır: Eleştirel hermeneutik bilimlerin, ya tamamen güvenilmez olduğu kanaatine varılmış ya onların sınırlarını genişletme ya da bu yöntemi, bilimsel yöntemlerden ayırma yoluna gidilmiştir. Fakat Apel, "sosyal evrimi ve bütünleşmeyi mümkün olduğunca anlaşılır kılmanın, hâlâ pratik aklın ilgileri arasında" olduğunu düşünür. Bilimler "insan ilişkilerinin bütünüyle şeffaflaşmasını"[93] sağlayamasa bile, bu demek değildir ki, "insanın kendini-anlamasının ve bu yolla da *sorumlu eylem imkânının* derinleşmesi *yönlendirici idesi*" altında yöntemlerin birleşmesi mümkün olmasın.[94] Bu birleşik yöntemin mantığı, özne-nesne ilişkisi kalıbına göre işleyen bir mantık değildir; aksine, iddiaların geçerliliğiyle alâkalı özneler arası iletişimin geniş bir mantığı gereklidir.[95] Bu mantık, varlığın zamansallığına ve varlığın tarihinin olumsal sonuçlarına indirgenmez; çünkü, varlığın tarihi hakkında geçerli hükümlerin verildiği alan, bu mantığın kendisidir.[96] "Uzlaşımsal doğruluk bildiren öner-

[90] Apel, "Regulative Ideas" s. 48.

[91] Karl-Otto Apel, *Collected Essays: Volume One Toward a Transcendental Semiotics*, ed. Eduardo Mendieta (Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1994), s. 8; krş. Apel, "Regulative Ideas", s. 48.

[92] Apel, "Regulative Ideas", s. 48.

[93] Apel, "Regulative Ideas", s. 48.

[94] Apel, "Regulative Ideas", s. 49.

[95] Apel, "Regulative Ideas", s. 50.

[96] Apel, "Regulative Ideas", s. 50.

melerin, hakikatin veya samimiyetin teminatı, davranışsal örnek uygulamalar (*praxis*), normatif ve ahlaki açıdan savunulabili· olma iddiası taşıyan sözlü iletişim eylemleriyle gösterilir."[97]

Apel, "felsefi hermeneutiği yeniden aşkın hâle getirmekle, onu Heidegger-sonrası *yorumbilimciliğin* (*hermeneuticism*) tarihsiciliğine ve göreceliğine feda edilmekten" kurtardığını düşünür.[98] Ona göre, hermeneutik, aşkın idealizmden vazgeçmekle, "geçerlilik üzerinde düşünüm *apriori*'sini, sözde, her bakımdan daha engin olan, düşünüm-öncesi ve anlam oluşturucu yaşama dünyası *apriori*'leri lehine gereksiz hâle"[99] getirmiştir:

Apel'in geliştirdiği eleştiri çizgisinin ortaya çıkardığı sorunlar hem çok önemlidir hem de varoluşçu hermeneutiğin bunları karşılaması güçtür. Apel'e göre, Gadamer bizden, felsefi düzeyde varsayımların tartışılamaz olduğunu kabul etmemizi istiyor; "fakat aynı zamanda ve buna rağmen, metin yorumunda somut düzeyde anlamanın daima tarihsel olarak belirlenmiş ön-anlamaya tamamen bağımlılığını kabul etmemizi istiyor."[100] Apel ise tam aksi bir tez öne sürer:

> Bir kültürün, toplumsal veya düşünce tarihinin evrimini eleştirel hermeneutik açıdan her yeniden inşâ çabası, kendi varsayımlarının, tarihin veya evrimin fiilî veya mümkün sonuçları olduğu mantıksal *apriori*'si içinde anlaşılmak zorunda olduğu yönlendirici ilke *apriori*'sine göre icra edilmelidir. Buna, ben *eleştirel hermeneutiğin* kendi ipine tutunma ilkesi adını veriyorum.[101]

Apel'e göre, mantıksal kanıtlamanın temel varsayımları ile aşkın-pragmatik inşânın varsayımları aynıdır. Yani, öne sürülen geçerlilik iddiası her şeyden önce kendi yöntemimize uygulanabilmelidir.

Habermas'a göre, kanıtlamanın dayandığı varsayımlar, deneysel olarak sınanmalıdır; yani yaşama dünyasındaki iletişimin geçerlilik iddialarını deneysel olarak yeniden inşâ etmenin normatif ölçüleri keşfedilmelidir. Sosyal bilimler eleştirisi, insani söylemin

[97] Apel, "Regulative Ideas", s. 51.

[98] Apel, "Regulative Ideas", s. 51.

[99] Apel, "Regulative Ideas", s. 51-52.

[100] Apel, "Regulative Ideas", s. 52. *selbstein holungsprinzip* bir tür kendi kendinin temellerini kanıtlama çabasıdır ki, böylece Apel hermeneutiği epistemolojik zeminde tartışmak ister.

[101] Apel, "Regulative Ideas", s. 52.

evrensel geçerlilik iddiaları üzerinde temellendirilmelidir. Yine de bunlar, tarihsel olarak koşullanmış olan yaşama biçimlerine bağımlı olsalar da, "bağlayıcı değildir; aksine, kanıtlama yoluyla tartıştığı sürece, tutarlılığı, septik tarafından bile tartışılmaz sayılan varsayımlara ulaşmak şarttır ve bunlar, sosyal ve manevi tarihin hermeneutik bir inşâsının her türlü deneysel aşkın-pragmatik varsayımları olarak 'kurulmalıdır'."[102]

"Rasyonellik *apriori*'si bir bütündür; deneysel hermeneutik inşânın kendi kendisini kanıtlaması yarı ereksel (*teleolojik*) bir ilkedir; yani her yorum kendisini aşkın-pragmatik olarak inşâ etme rasyonel *apriori*'sine başvurarak doğrulamalı; yani kanıtlamalıdır." O hâlde, Apel'e göre doğruluğun ölçütü nedir?[103]

Nazari tarih felsefesinin dogmatik ereksselliğinin yerine geçecek şey, asgari bir ereksellik gözetmektir. Ona göre, dogmatik tarih felsefesi, olgusal tarihin akışı hakkında nedensel veya ereksel bir belirlenmişlik varsayar. "Tarihin akışı içinde olgusal olarak ulaşılan yegâne ve itiraza yer bırakmayan çıkış noktamız, kanıtlama şartıdır ve ayrıca, zorunlu bir postulat olarak, gerçekleşmesi varsayılan bir 'söylem içinde iletişim ilişkileri' ideali de yöneleceğimiz tek erektir." Bu zorunluluk varsayımı, nedensel olarak belirlenmiş tarihsel sürecin devinimi için geçerli değildir.[104]

Gadamer'in "bütünle ilgili ön-kavrayış" yöntemsel postulatı, yorumlanan şeyin doğruluğuna dair iddiaları sağlam şekilde temellendirmek ve tarihin dahilî ilerlemesine katkıda bulunmak anlamında geçerlidir.[105] Dahilî ilerleme açısından konu hakkındaki anlama ne zaman yetersiz kalır ve haricî nedenler aracılığıyla sınırları belirlenirse, işte o takdirde nedensel ve işlevsel açıklama yöntemlerine başvurmak için bir ihtiyaç doğar. Bütünlük ön-kavrayışı yine de dahilî anlaşılabilirliği ve rasyonel yeniden inşâyı azami seviyeye çıkarmak için uygulanabilir.[106] Eleştirel hermeneutikle tam bir şeffaflık sağlanamaz ise de, "normatif olarak belirlenmiş 'ilerleme yönlendirici idesi'ni göz ardı etmenin hiçbir gerekçesi yoktur".[107]

Apel, aşkın felsefeyi, önce antropolojik bir epistemolojiye; sonra da, aşkın bir felsefi hermeneutiğe dönüştürmeyi tasarlar.[108]

[102] Apel, "Regulative Ideas", s. 54.
[103] Apel, "Regulative Ideas", s. 54.
[104] Apel, "Regulative Ideas", s. 55.
[105] Apel, "Regulative Ideas", s. 55.
[106] Apel, "Regulative Ideas", s. 56.
[107] Apel, "Regulative Ideas", s. 57.
[108] Apel, "Regulative Ideas", s. 44.

Bu, dünyanın kendisini ifşa etmesinin *apriori* şartı, dilin konumuna bağlıdır. Dil, olgu ve olayların ön-koşulu olarak işler.[109] Dilin aşkınlığı, "bilgi nesnelerini algılamanın ve anlamı hermeneutik yolla açığa çıkarmanın zorunlu bir ön-koşulunu oluşturur".[110] Aşkın hermeneutik, özneler arası iddiaların geçerlilik koşullarıyla ilgilenir.[111] Bu geçerlilik iddiaları, yaşama-dünyası, ön-anlama, 'anlam-oluşumu', 'hakikat-oluşumu' gibi yarı-ontolojik olumsal *apriori*'lere dayandırılamaz.[112] Ancak, olumsal-olmayan tamamlayıcı bir ideal *apriori*'ye; yani kanıtlamanın evrensel geçerliliği varsayımına ve her zaman olgusal durumun karşıt örneği olarak öngörülen bir sınırsız iletişim topluluğuna ulaşmayı ve kanıtlamayı amaçlayan bir söylem idealine dayandırılmalıdır.[113]

Apel, metafizik bir dogmatizmin etkisiyle Gadamer'in kendi iddialarının doğrulama sürecine tâbi olmasına izin vermediğini savunur. Böylece de 'anlamın hakikati' ile 'hakikatin anlamı' arasında bir ayırım yapmaya yarayacak kural ve ölçüt sorununu görmezlikten gelir. Bu nedenle de Apel, kendisinin ortaya attığı aşkın hermeneutik kuramı ile varoluşçu hermeneutiğin doğurduğu görecelik ve tarihsiciliğin üstesinden gelmeye çalışır. Apel, Gadamer'in tavrını daha da köktenci göstererek, kendi eleştirisinin yerinde olduğunu savunur:

> Gadamer'e bakılırsa o, bizden, Heidegger'in dünya-da-varlık olarak insan varlığını ve bu nedenle de anlam-geleneğinin kendi sürecinin varlığını kabul etmemizi; ufuk kaynaşması içinde bu geleneği anlama sürecinin 'zamansal yorum'unu izlememizi ister.[114]

Apel'e göre, "böylesi bir hermeneutik kavramın radikalliği, 'cümlelerin ve kelimelerin anlamlarının, kesin mânâda zaman dışı olmayıp, tam aksine Varlığın anlamının, dilsel bir açılım tarihi olarak 'Varlığın kendi tarihi'ne bağımlı olduğu anlayışında yatar".[115] Ayrıca Apel'e göre, Gadamer, "hakikatin tarihsel sürecin-

[109] Apel, *Collected Essays*, s. 2.

[110] Eduardo Mendieta, "Introduction", *Collected Essays*, s. xiv.

[111] E. Mendieta "Introduction", *Collected Essays*, s. xiv.

[112] E. Mendieta, "Introduction", *Collected Essays*, s. xiv; krş. Apel, "Regulative Ideas", s. 45, 57.

[113] Apel, "Preface", *Collected Essays*, s. ix.

[114] Apel, *Collected Essays*, s. 56; İngilizce tercümede kavram 'ufuk kaynaşması' (*melting of horizon*) şeklinde geçer.

[115] Apel, *Collected Essays*, s. 56.

den"[116] söz eder. Onların 'varlık felsefesinde, anlamın ve hakikatin oluşumu için zaman dışında normatif olarak yönlendirici bir nokta bulunamaz,"[117] yorumlama sınırsız olmadığı gibi, gerçek anlamı daha iyi derinlemesine anlamadan da söz edemeyiz; ancak, bir farklı anlama[118] sürecinden söz edebiliriz.[119]

Metnin anlamının, yazarın "bilinçli yönelimleri"nin aşmakta olduğu teslim edilse bile, içinde her türlü düşüncenin oluştuğu genel bir sistem olarak lisanın bireysel düşünceyi de belirlediğini kabul etmek gerekir. Her ne kadar dilin kendisine göre bir otonomisi yanında tarihselliği varsa da, hermeneutik, "kamusal dilin ve bireysel nesnel yönelimlerin yorumlanmasının getirdiği kısıtlamaların 'uygunluğu ve tedricî doğrulanabilirliği'ni ölçüt olarak kabul etmelidir".[120]

Hermeneutiğin, Heidegger-sonrası versiyonu, "mânâyı anlamanın zamansallığı ve tarihselliği"ni vurgulamakla, geleneksel teoriye karşı şu bakımdan başarılı olmuştur: Her şeyden önce, yöntemsel soyutlamalarda, tarihsel zaman mesafesiyle ilgili sorunların dikkate alınmadığını gösterecek kadar radikal biçimde bu sorunları açığa çıkarmıştır.[121] Apel, bunu, "başarılı iletişim, mevcut iddiaların maddi geçerliliği hakkında normal bir uzlaşmaya varmaktan ilke olarak bağımsız düşünülemeyeceğinden, şahıslar arası iletişimi düşünümsel olarak yeniden kurmak" şeklinde ifade eder.[122]

Apel'e göre felsefi hermeneutik, ancak "bir tarihsel süreç veya zamanı gelince anlamın ve hakikatin ortaya çıktığından kuşku duyulamayacağı fikrinde karar kılmış" görünür. O hâlde, felsefi hermeneutik mutlaka ikmal edilmelidir. Bu nedenle de Apel, sadece 'zaman zaman farklı anlama' yerine, 'tedricen daha derin anlama' kavramını koyarak, hermeneutiği normatif bir dönüşümle tashih eder.[123]

Apel, bilimlerin, iletişimsel söylem içinde atıfta bulunulan nesnelerle ilgili bilgimizi artırdığına inanır. Bu durumda "yorumbilim-

[116] Apel, *Collected Essays*, s. 56. Gadamer, *Wahrheit und Methode*'de, "özgün hakikat oluşumundan (*Wahrheitsgeschehen*)" söz eder. (s. 465). Apel, buradaki (*geschen*) 'oluşum'u tarihsel bir süreç olarak yorumlar.

[117] Apel, *Collected Essays*, s. 56.

[118] *TM*, s. 297/*WM*, s. 280.

[119] Apel, *Collected Essays*, s. 56.

[120] Apel, *Collected Essays*, s. 57.

[121] Apel, *Collected Essays*, s. 57.

[122] Apel, *Collected Essays*, s. 59.

[123] Apel, *Collected Essays*, s. 60.

sel gerçeğin olası bir gelişmesi" şeklindeki 'yönlendirici ide' ile 'anlamanın tarihselliği' birleştirilmelidir.[124] Gösterge, yorumlamanın en temel mantıksal öğeleri ve bunların toplumsal pratiğe (*praxis*) uygulanması üzerindeki belirsiz bir yorumcu topluluğu tarafından varılacak nihai bir uzlaşma postulatı böyle uzun vadede gerçekleşecek bir 'yönlendirici ide'dir.[125] Apel, ayrıca, klasik hermeneutikle de uyum içinde kalarak, yazarın yöneliminin, "her türlü iletişimde anlamın anlaşılmasında vazgeçilmez bir ölçüt olduğunu belirtir".[126] Ancak, bunu ölçü alarak, felsefi hermeneutiği eleştirmez. Çünkü Apel, iletişim ediminin yapısını, bazı etkiler oluşturmak için dil-ötesi veya dilsel göstergeleri araç olarak kullanan amaçlı edim yapısına indirgemek istemez ve bu iddiasından daha sonra vazgeçer.[127]

Apel, dil-öncesi anlamanın önceliği, anlamın dil-öncesi veya dil-ötesi olana indirgenmesi sonucunu doğurmayacağını vurgular. Bunun nedenlerinden biri, ona göre, anlamın mahiyetiyle ilgili sorunun olgusal olmayıp, bir geçerlilik sorunu olmasındandır. Bu, "beşerî ifadelerin anlamının geçerliliğini belirleyen koşullarla ilgili bir sorundur."[128]

Aşkın-pragmatik kanıtlama şu anlama gelir:

> Kant'ın, yargı sorununa yaklaşım ve aşkın öz-düşünüm yöntemini takip etmek; yani bizim kendi düşüncemizin geçerlilik koşulları üzerinde düşünümde bulunmak. Düşüncemin kanıtlama yoluyla oluşan anlamı, yalnızca bilincimin sentetik işlevi tarafından mümkün kılınmıyor; aynı zamanda, her ne kadar benim kanıtlamam aşkın-pragmatik hâline gelse de, dilin kamusal anlamı tarafından mümkün kılınmış oluyor. Özneler arası ortak anlam, sanki, gösterge türü bir dil tarafından sabitlenmiş, 'zamandan bağımsız' anlamdır.[129]

Hermeneutik anlama şu üç açının herhangi birinden başlayabilir: 1) Yazarın yönelimi, filolojik yorumun bir ölçeğidir; 2) an-

[124] Apel, *Collected Essays*, s. 60.

[125] Apel, *Collected Essays*, s. 61; krş. Apel, "Szientismus oder transzendentale Hermeneutik?: Zur Frage nachdem Subjekt der Zecheninterpretation in der Semoitik des Pragmatismus", Rudriger Bubner ve diğerleri (ed.), *Hermeneutik und Dialektik*, Tubingen: J.C.B. Mohr, 1970, s. 105-155, 3. Bölüm.

[126] Apel, Collected Essays, s. 65.

[127] Apel, *Collected Essays*, s. 65; krş. Dilthey, *GS*, VII. 117, 206 vd.

[128] Apel, *Collected Essays*, s. 64. *quaestio facti ve quaestio juris.*

[129] Apel, *Collected Essays*, s. 65.

lam, yazarın niyetini aşabilir, konu hakkında uzman olan birisi tarafından bu anlam fazlalığı kavranabilir; 3) eleştirel normatif yaklaşım, yani "yeniden-inşâ, malzeme seçimi vb. konu hakkındaki olası doğru bilginin ideal normuyla alâkalı beklentisel ön-kavrayış tarafından belirlenir".[130]

Bu birleşme, nedensel açıklayıcı bilimlerin sağladığı bir hizmet şeklinde ortaya çıkar. Şöyle ki, "az veya çok bilincinde olmadan veya zorla belirlenmişlik ilişkisinin nedensel ve işlevsel bir açıklamasını yapmada" bu bilimler mesafe koyucu bir rol üstlenerek, "psikanaliz ve ideoloji eleştirisine yönelmiş özgürleştirici eleştirel bilimleri model alan kimselerde" daha derin bir hermeneutik anlamaya varmayı sağlarlar.[131]

Anlama ile açıklamayı birleştirmek, sorunsuz olmamıştır: Eleştirel hermeneutik bilimlerin ya toptan güvenilmez olduğu kanaatine ulaşılmış; ya onun sınırlarını genişletme ya da onu diğer bilimsel yöntemlerden ayırma yoluna gidilmiştir. Fakat, sosyal evrimi ve bütünleşmeyi mümkün olduğunca anlaşılır kılmak, hâlâ pratik aklın ilgileri arasında durmaktadır. Her ne kadar bilimler "insan ilişkilerinin topyekûn şeffaflaşmasını" sağlayamasa da,[132] bu demek değildir ki, yöntemlerin birleşmesi, "insanın kendini anlamasının derinleşmesi ve böylece de, sorumlu eylemin imkânı yönlendirici idealinin" altında yatar".[133]

Bunun mantığı, özne-nesne ilişkisi kalıbına göre işleyen mantık değildir; aksine, iddiaların geçerliliğiyle alâkalı özneler arası iletişimin geniş bir mantığı gereklidir.[134] Bu mantık, varlığın zamansallığının ve varlığın tarihinin olumsal sonuçlarına indirgenmez; çünkü, varlığın tarihi hakkında geçerli hükümlerin verildiği alan bu mantığın kendisidir.[135]

[130] Apel, *Collected Essays*, s. 79.
[131] Apel, "Regulative Ideas", s. 48.
[132] Apel, "Regulative Ideas", s. 48.
[133] Apel, "Regulative Ideas", s. 49.
[134] Apel, "Regulative Ideas", s. 50.
[135] Apel, "Regulative Ideas", s. 50.

SONUÇ

Klasik mantık içinde felsefi bir sorun olarak yerini alan hermeneutik, zamanla daha geniş bir anlam kazanmıştır. Aristoteles mantığında düşünce, bütün insanlarda ortak bir yetenek olarak eylemseldir. Düşüncenin evrenselliği, onun dile bağımlı olmayışındandır; farklı dillerde ifade edilen düşüncenin kuralları da evrenseldir. Dolayısıyla, Aristoteles mantığında, çeşitli türden yazılı ve sözlü ifadelerin anlaşılması için geliştirilen yöntemlerin farklılığı, kullanılan dilin kendine özgü kuralları ve kullanım amaçlarına bağlı sayılmakta idi. Ortaçağda edebî ve dinsel metinlerin anlaşılması ve yorumlanması için gerekli görülen hermeneutik sanatlar –mantık, retorik, metin eleştirisi ve tefsir– birbirinden bağımsız, ancak, bazı bakımlardan da ortak yönleri olan yöntemler olarak düşünülmüştü.

Birer yardımcı disiplin olarak yorum yöntemlerini ortak kılan iki temel özellik, yorumlanacak malzemenin dilsel ve tarihsel mahiyette olması idi. Dil ve tarihin anlama için ortaya çıkardığı engelleri her bilim dalına özgü metinlerin kendi özel türlerine göre giderme çabaları sonucu, dilbilimsel (filolojik) ve tarihsel yöntemlerin gelişmesine tanık olduk. Ancak, Aydınlanma, anlama ve yorumlama sorunlarını düşüncenin evrenselliği ve akli ilkelerin değişmezliği anlayışı içinde çözmeye çalışmakla, hermeneutiği tekrar mantık içinde değerlendirmek istedi. Mantığın bütün bilimlerin evrensel yöntemi olduğu iddiası, doğa bilimlerinin felsefeden ayrılmasıyla anlam ve önemini kaybetti. Ancak onun yerini, doğa bilimsel yöntemin bütün alanlarda tek ve yegâne geçerli yöntem olduğu iddiası almaya başladı.

Önceleri sınırlı bir şekilde dinsel metinleri yorumlama sanatı sayılan ve Protestan ilahiyatının kendine özgü yöntem anlayışını ifade etmek üzere eski Grekçeden alınarak yeniden kullanılmaya başlayan hermeneutik, klasik mantıktaki anlamını zamanla kaybederek Schleiermacher'le birlikte, yavaş yavaş anlam dönüşümüne uğrar

Schleiermacher, bir yorumlama sanatı sayılan ve hukuki ve dinsel metinlerin tefsirinde kullanılan klasik hermeneutiği, sadece yeri ve sırası geldikçe uygulanan ve farklı vesilelerle başvurulan bir yöntem olarak düşünür. Bunun yerine o, genel bir hermeneutik geliştirmek ister. Artık hermeneutik, her türlü yazılı ve sözlü ifadede karşılaşılan anlama ve yorumlama sorunlarıyla ilgili bir yöntem olarak görülecektir. Ona göre, düşüncenin kurallarını araştıran mantık ve düşüncenin ifadesinin kurallarını düzenleyen retorik yerine bundan böyle anlamanın kuralları üzerinde duran evrensel bir hermeneutiğe geçilmelidir. Schleiermacher, hermeneutiği, bu bakımdan iki temel yöntemi kullanan bir bilim olarak kurmayı amaçlar. Dilin kuralları içinde ortaya çıkan ifadeleri anlamak için, gramatik yönteme; bu ifadelere anlam yükleyen insanın zihin dünyasını kavramak için de, psikolojik veya teknik yönteme başvurmak gerektiğini savunur. Yani yazılı bir metni anlama sanatı olan hermeneutikle, konuşmayı yönlendiren dilsel bir sanat olan hitabet –retorik– birbirini tamamlayan iki bilimdir ve birbirine benzer. Hermeneutik, anlamayla ilgilenir. Anlaşılan şeyin yorumlanması ise bundan sonra gelen bir işlemdir. Yine buradan hareketle, Schleiermacher bir sıçrama daha yaparak, anlamanın kendisini olağandışı bir süreç sayar. Sadece yazılı metinleri değil, sözlü ifadeleri ve hatta karşılıklı konuşmayı doğrudan ve ilk ânda anlamak olağan değildir; dolayısıyla, hermeneutik, doğal olan anlamama hâlini ortadan kaldırmak ve anlamayı sağlamak için gerekli evrensel bir yöntem arayışının adı olarak felsefi bir önem kazanır. Bu bakımdan dilsel ifadeler düşünce ürünü olduğu için, anlama sorunlarıyla ilgili olan hermeneutik de, Schleiermacher'e göre felsefidir. Felsefenin bir konusu olarak hermeneutik, en genel anlamda madem düşünmeyle ilgilidir, dolayısıyla da, evrenseldir.

Kısacası Schleiermacher'e göre, asıl sorun, bireylerin ortak bir insan tabiatını paylaşması ve aynı zamanda da kendi bireyselliğine özgü bir yolla düşüncesini ifade edebilmesidir. Anlama, işte bu ortak insan tabiatını dikkate alarak, yazarın ifadelerinin gerisindeki düşünce sürecini, zihin hâlini yeniden inşâ etme çabasıdır. Dil ve tarihsel öğeler ise, bunların gerisinde yatan düşünceyi sezmeye araç olmaktadır. Evvela bu ortak insan tabiatına göre ve ikinci olarak da dilsel ve tarihsel malzemeye dayanarak bir metni anlamak ve yorumlamak şart koşulmaktadır. Bu bakımdan eserler, ancak kendi yazıldıkları tarihsel şartların iyice anlaşılmasıyla yorumlanabilir. Schleiermacher'de hermeneutik, metinlerin anlaşıl-

ması probleminin evrenselleştirilmesi suretiyle, genel olarak anlamanın yöntemini ve kurallarını belirleme çabası olarak karşımıza çıkıyor. Dilthey ise, bunu bir adım daha geliştirerek, onu bütün insan bilimleri için bir yöntem olarak tasarlar. Dilthey'a göre, doğa bilimlerinin yöntemi açıklamadır; insan bilimlerinin yöntemi ise anlamadır. İnsan bilimlerinin konusu, yaşama tecrübesi ve bu tecrübenin dışa vuran ifadelerinden oluşan yaşama dünyası ve tarihsel sürekliliktir. İnsan bilimlerine özgü tecrübe, doğa bilimlerinden farklı bir insan bilimleri yönteminin temellerini oluşturur.

Doğa bilimlerinde geçerli olan deney ve gözleme dayalı yöntemlerle tekil olgular arasındaki nedensellik ilişkisine göre bütün hakkında bir sonuca ulaşmak, insan bilimlerinde mümkün değildir; çünkü anlamayla, hem nesne hem de öznenin kendisi değişmektedir. Tarih ve yaşama, tamamlanmış bir süreç olmadığı için, doğa bilimlerine özgü kesinlikten söz edilemezse de, anlamanın kendine göre bir kesinliği vardır. Dilthey, bilimsel yöntem ve bilginin imkânı hakkındaki Yeni-Kantçı tartışmalara katılarak, şu sorulara cevap arar: Tekil olan, yani tekrar edilemeyen şeyler, tarihsel olaylar bilim konusu olabilir mi? Olursa, bunlar doğa olaylarından farklı bir yöntemle nasıl açıklanabilir? Aristoteles mantığı da dahil, bütün yöntem tartışmalarında, bilimin konusu, genelin bilgisi olarak gösterilir; çünkü, mantıksal kavramlar geneldir. Tekil ve özel şeylerden hüküm çıkarılamaz. Dolayısıyla, bilginin ve bilimin konusu, genel olanlardır. İnsan bilimleri için farklı bir yöntem olamayacağı iddiası, insan bilimlerinin araştırdığı olguların tekil olmasına dayandırılır. Tarihsel olan, tekil olan ve değişen şeylerin bilgisi, bilim sayılmayacağı için, insan bilimlerinde de ancak genel hakkında geçerli bir yöntem kullanılabilir. Yeni-Kantçılar, insan bilimlerinde bilgi konusu olacak unsurları 'değerler' adı altında toplar. Doğa bilimlerinde tekil olgular, genel yasalara göre açıklanabilir; insan bilimlerinde ise tekil olgular, ancak değer kategorileri altında sınıflandırılabilir ve anlaşılabilir.

Dilthey, Yeni-Kantçılığın bu değer tiplerini soyut bularak kabullenmez. Onun yerine, insanın yaşama tecrübesindeki unsurları –Kant'ın doğa bilgisinde etkin saydığı anlamanın kategorileri gibi– tarihsel hayatın uyduğu kategoriler olarak görür. Tarihsel ve yaşama dünyasının anlaşılmasında geçerli olacak kategorileri tespit etmeye çalışan Dilthey, sürekli Kant'ın eleştirel felsefesine paralel bir "tarihsel aklın eleştirisini yazmak" ister. Dilthey, insan bilimlerinde, bilginin imkân ve sınırlarını belirlemeye çalışır. Hayat

kendisini en genel anlamda; ifadeler, eylemler, tarihsel olaylar ve bunlara karşı takınılan tavır ve tutumlar olarak dışa vurur. Hayat ifadesi olarak sözel kavramlar, ilgili oldukları durumlardan bağımsızlık kazanır; ancak, salt eylem ve tutum olarak dışa vurulan ifadelerin böyle bir bağımsızlık kazanması söz konusu değildir. İnsan bilimlerindeki güçlükler buradan kaynaklanmaktadır. Dilsel ifadeler, bir olguyu, bir nesneyi gösterdiği gibi, aynı zamanda bir düşünsel muhtevanın da taşıyıcısıdır. Yani bu ifadelerin gerisindeki zihnin içeriğini anlamak, onları doğuran tecrübeyi yeniden yaşamakla mümkündür.

Bunun için de, Dilthey, iki türlü anlamadan söz eder: Temel anlama ve yüksek anlama. Temel düzeydeki anlamada, Hegel'in 'nesnel zihin' kavramının işaret ettiği bir özneler arası ortaklık etkindir. Yaşamanın temel düzeyi, bilgiden önce gelen ve paylaşılan bir ortak dünya içinde gerçekleşir; bu düzeyde, insanlar birbirini, hakkında düşünümde bulunulmayan ön kabullerle anlar. Temel anlamada, bütün insanlar genellikler çerçevesinde veya değer 'tipleri' içinde bilinir. Bütün sosyal olguları, ancak ortak bir dünya içinde anlayabiliriz. Bu durum Husserl'de 'yaşama dünyası' kavramıyla ifade edilir ve bu dünya, zaten, her türlü bilme eyleminden önce gelir.

Asıl sorun, temel anlamanın sekteye uğradığı yerde ihtiyaç duyulan ve bir yönteme bağlı olan yüksek anlamadır. Dilthey'a göre, genelin içinde anlaşılamayan hayat ifadelerini, tarihsel bağlamda veya psikolojik bağlamda anlamak gerekir. Tarihin yapıcısı da, anlayan öznesi de insandır. O zaman, insanın tarihi bilmesi, yani insanın kendi yaptığını daha iyi bilmesi mümkündür. Bu özel yeteneği geliştirmek için birkaç hususa dikkat etmek gerekir: Birincisi; öznenin hangi şartlarda böyle düşündüğünü anlamanın bir yolu olarak 'duygudaşlık' kurmak, onunla birlikte hissetmek. İkincisi; anlamanın kendi iç yapısına dahil olan zamansallığı dikkate almak. Böylece, geçmişteki bir olayı, yaşamanın hedefleri çerçevesinde yeniden zihnimizde canlandırabiliriz ve başka insanların yaşam ifadelerini yeniden yaşamak mümkün olur. Yeniden 'yaşama tecrübesi', zihinsel süreci yeniden inşâ ederek tekrar kazanılan bir tecrübedir. Bu tekrarlanabilmeyi bütün tarihsel insan bilimlerinde en genel anlamda deneysel alan olarak görmek ve doğa bilimleri yöntemine koşut olarak –doğa bilimlerinin, kendi yöntemlerini doğa tarihini izlemek suretiyle geliştirmelerinde olduğu gibi– insan bilimleri yöntemini geliştirmek için de, yaşama

bağlantılarından oluşan tarih bize ışık tutar. Anlamanın veya hermeneutiğin kendi tarihi, bir bakıma, insan bilimleri yöntemi için en iyi örnektir. İnsan bilimlerinin konusu, insan hayatının her türlü sözlü ve yazılı eserleri, kurumları ve kayda geçmiş ifadeleridir ve bunları anlamanın yöntemi de hermeneutiktir.

Anlamanın psikolojik bir süreç olmadığını savunan Husserl, özne-nesne ayırımı yerine, ikisi arasındaki önsel ilişkiden hareketle, bilginin oluşum sürecinin başlangıcına gitmek için, bütün hakkındaki ufkun, yani 'yaşam dünyası'nı dikkate almak gerektiğini öne sürer. Ancak, bütünü oluşturan dünyayı içine alan ufuk, hangi öznenin zihnindedir, sorusu Husserl'i "aşkın bir özne" fikrini benimsemeye götürür. Husserl'in böylece idealizme düştüğünü düşünen Heidegger, bütünü, Varlık sorusu çerçevesinde ele alır ve zamanı, anlamanın ufku olarak değerlendirir. "Varlık" kavramı –en azından geleneksel mantıkta– kategorilerin kaynağıdır. Bir şeyin tözü, cevheri; yani bir yüklemle, daha doğrusu konu ile yüklem arasındaki ilişki, Varlığa ait bu kategorilerle belirlenebilir. İnsanın kendi varlığının ise bu kategorilerle anlaşılamayacağını düşünen Heidegger'e göre, insan varlığında geçmişin ve geleceğin "şu ân" kadar kesinlik arz etmemesinden ve yok olmanın veya ölümün de insan varlığına dahil olmasından dolayı, anlama, psikolojik değil, ontolojik bir süreçtir. İnsan, "Varlık" hakkındaki ön-bilgisiyle, etrafındaki dünyaya yönelerek bir anlama içinde kendisini gerçekleştirir. Bu anlamanın ufku da kendini anlamadır. Yani zamansallık olmasaydı, zaten ne bilgiden ne de eylemden söz etmemiz mümkün olurdu. Tarih ve tarih bilimi de, ancak insan anlamasının zaman ufku içinde gerçekleşen ontolojik bir süreç olmasının bir sonucudur. Anlama ile dille ifade etme, aslında, aynı eylemin farklı iki yönüdür. Dolayısıyla, insan, sürekli bu dünya içinde bir varlık olarak ve dünyayla ilgili ilişkilerinin ortak ufku olan zaman içinde kendini anlamakta ve yorumlamaktadır. Zamanla ilişkimiz, günlük hayatı, tarihsel olguları ölçmek şeklinde ortaya çıkar. İnsanın zamanla ilişkisinin toplumsal boyutu, tarihselliktir. Tarih içinde süregelen hayatın, farklı nesillerin hayat tecrübelerini birbirine bağlanması anlamında kullanılan tarihsellik, burada zaten tarihin olduğu kadar, varoluşun da temeli durumuna gelir. Anlama ile insanın varoluşsal durumu arasındaki döngüselliği, hermeneutik döngüye benzeten Heidegger, hermeneutiğe varoluşsal bir anlam kazandırır.

Heidegger'in varoluşsal hermeneutik anlayışını, estetik, tarih ve insan bilimlerindeki yorumlama pratiğinin tahlilinde kullanan

Gadamer, anlamanın tarihselliği ve sınırlılığını, dilsel bir ontolojiyle genişletir. Gadamer'e göre, tarihsellik, hem tecrübenin dahilî yapısının zamansal mahiyette olmasını, hem de insan tecrübesine konu olan nesnelerin zaman içinde bulunuşunu ve ayrıca insan hayatının ve anlamanın sonluluğunu ve sınırlılığını ifade eder. Anlama, daima bir gelenek içinde ve dille gerçekleşir. Zaten, insan bilimlerinde bizi geçmişten gelen eserlere yönelten ilgiler, dil ve gelenek aracılığıyla doğmuştur. Bu ilgiler, gelenek ve dilden kazanılan ön-bilgiler, ön-anlamayı veya ön-yargıları oluşturur. Ön-yargıları bütünüyle yanlış ve geçersiz saymanın kendisi bir ön-yargıdır. Aslında ön-yargı, asıl yargıya ulaşmadan önce varılan muvakkat bir yargıdır ve anlamanın ön-koşuludur; nesneyle aramızdaki başlangıçtaki ilişkiyi kuran öğedir. Bunlar verimli ve üretken olabileceği gibi, anlamaya engel de olabilir. Ancak, bunları peşinen reddetmek yerine, nesnenin kendisine göre denemek ve sınamak gerekir. Anlama, bu sürecin içinde gerçekleşir ve anlaşılan şeyin anlamına dahil olur. Yorumlama ise, anlamadan ayrı bir süreç olmayıp geçmişten gelen eserlerin ve metinlerin dil aracılığıyla genişleyerek geleneğin sürekliliğine katılmasını ifade eder. Anlama ve yorumlama süreci, aynı zamanda uygulamadan da bağımsız düşünülemez. Her anlama, en geniş mânâsıyla, bir kendini-anlamadır.

Romantiklerin aksine, anlamayı doğal ve olağan, hatta ontolojik bir bilişsel süreç olarak gören Gadamer'e göre, anlama, paylaşılan bir ortak dünyanın varlığına olan güven üzerinde başlar. Bu güvenilen ortam, anlamaya imkân vermiyorsa, o takdirde, ön-anlama gözden geçirilerek, bütün hakkındaki beklentiler değiştirilmektedir. Bu yüzden, anlamanın nasıl gerçekleştiğine en iyi örneği karşılıklı diyalog sağlar. Her iki taraf da, başlangıçtaki konumunu değiştirerek, konu hakkında yeni bir anlayış kazanarak diyalogdan ayrılır. Anlama, bu yönüyle, kategorik mantık yerine, soru-cevap mantığıyla daha iyi açıklanabilir. Yani anlama, iki farklı ufkun kaynaşarak yeni bir ufuk içinde bütünleşmesi şeklinde ortaya çıkar. Bu ufuk genişlemesi, dil sayesinde korunur ve tarihin somut bir gelenek içinde sürekliliğinin temelini oluşturur. Geçmişten gelen bir eseri anlamanın ve yorumlamanın doğruluk ölçütü olarak, eserin konusunu, bahsedilen nesnenin kendisini ve eserle bizim aramızdaki zaman aralığının sağladığı imkânları sayabiliriz. Ancak, insanın tarihin dışında bir noktadan bütün süreci anlama imkânına sahip olmayışı, yalnızca, dilin sürekli genişlemesi ve ifade imkânlarının artmasıyla telafi edilebilir. Yine de, insanın sonluluğu ve

sınırlılığı ile dilin sonsuzluğu arasındaki gerilimin kendisi, anlamanın ontolojik yapısına aittir ve bu yüzden hermeneutik, aslında bir yöntem sorunu değil, daima felsefi bir sorundur. Bu nedenle, Gadamer'in anlama hakkındaki çözümlemeleri, kendisi ve başkaları tarafından ontolojik, varoluşsal ve felsefi hermeneutik olarak adlandırılmıştır. Bunun bir hermeneutik kuram veya yöntem olmadığı üzerinde ısrar eden Gadamer'in felsefi hermeneutiği, oldukça verimli tartışma ve eleştirilerin doğmasına vesile olmuştur.

Varoluşçu hermeneutiği, yorumlamanın geçerliliğini denetleyecek bir ölçüt göstermediği gerekçesiyle eleştiren ve insan bilimleri için yeni bir nesnel hermeneutik yöntemi savunan Betti ve Hirsch'in kuramlarını yeni-romantizm olarak ele aldık. Anlamanın nesnesini, yazarın kastettiği anlam olarak düşünen Betti'ye göre, her türlü ifadenin içeriği, anlamlı-formlar aracılığıyla taşınır ve yorumlama süreci, bu anlamlı-formların taşıdığı anlamı, ait olduğu tür içinde değerlendirmeyi gerektirir. Öznel bir zihnin nesnel bir ifadesi olarak anlam ve onun taşıyıcısı olarak 'anlamlı-formlar' kavramlarını, Betti, kendi kuramının esası hâline getirir. Betti'ye göre, yorumlama, anlamlı-formların başka bir zihnin nesnel dışa vurumunu kavrama işlemidir; yani yazarın özgün zihinsel faaliyetlerinin yeniden inşâ edilmesi ameliyesidir. Betti, özgün anlamı yeniden inşâ etmek için, yorumlamanın belli düsturlara uyması gerektiğini savunur. Öznel bir zihnin dışa vurumu olarak anlamlı-formların taşıyıcısı olduğu anlam, aynı zamanda üslûp, tarz, tür gibi nesnel bağlantılara da sahiptir. Anlama, öznel zihnin kastına ulaşmak olduğu kadar, onu ait olduğu nesnel bağlantılara göre yorumlamaktır. Bu nedenle, varoluşçu hermeneutiğin aksine, anlama, yorumlama ve uygulama farklı ameliyelerdir ve her birini yönlendiren kurallar farklıdır. Hermeneutik süreçte bazen, anlamı ortaya çıkarma ile anlam yükleme; kastedilen anlamın önemi ile onun bizim için önemi birbirine karıştırılmaktadır. Bunu önlemek için, ikisi hermeneutiğin konusu olan anlamla ilgili; diğer ikisi ise, yorumlayan özneyle ilgili olan dört temel ilkeye uymak gerekir. Bunlar, nesnenin bağımsızlığı veya nesnellik, tutarlılık, gerçeklik ve uygunluk düsturlarıdır. Tarihselliğin hermeneutik bir öğe olarak kullanılması, Betti'ye göre, doğru yorum ile yanlış yorumu ayırt etmek için gerekli bir ölçütten bizi yoksun bırakır. Varoluşçu hermeneutik, yorumlamada göreceliğe ve keyfiliğe yol açar.

Betti'nin iddialarını edebiyat kuramına uygulayan Hirsch de, anlamanın tarihselliğini kabul etmenin hermeneutik bir ölçüt bul-

mayı imkânsız kılacağını savunur. Anlamanın tarihselliğini çeşitli açılardan eleştiren Hirsch, tarihin nüfuz edilemez olduğunu savunan anlayışın, ya tarih ile günümüzün türdeş (homojen) sayılmasına ya da geçmişin donmuş bir şey olarak görülmesine sebep olduğunu belirtir. Oysa, metnin yazarı ile yorumlayan arasında paylaşılan tarihsellik değil, nesneye bakış açısıdır. Elbette, bakış açıları tamamen özdeş olamaz; bu da metnin anlamını değil, önemini etkileyen bir unsurdur. Bir esere şimdi atfedilen önemle, geçmişte atfedilen önemin farklı olması doğaldır. Anlama, bir tür farklı ufukların kaynaşması değil, yazarın niyetini yeniden inşâ etmektir. Hermeneutiğin konusu, yazarın bakış açısı sayılan bu özgün kasta ulaşmaktır. Anlama sürecinde etkin olan ön-yargı kavramı yerine, silinebilir şema fikrini ortaya atan Hirsch'e göre, bu şemaların genişlemesi sonucu eserin bütünlüğüne ve gerisinde yatan anlama ulaşmak mümkündür. Bir eserin, bir ve aynı anlamı olabileceği; ancak, her yorumlamada farklı bir öneminin ortaya çıkabileceği görüşüyle Hirsch, varoluşçu hermeneutiğe yaklaşır.

Anlamanın tarihselliğinin vurgulanmasını, sosyal bilimlerin dayandığı epistemolojik temeli yeniden değerlendirmek için önemli bir fırsat sayan eleştirel hermeneutik kuramcılar vardır. Çünkü hermeneutik hakkındaki tartışmalar göstermiştir ki, sosyal bilimler kendi faaliyetlerini doğa bilimleri yöntemine göre anlamakla, tarihsellik ve dilsellik gibi iki temel özelliği dikkate almamış olmaktadır. Dolayısıyla, eleştirel bir hermeneutik kuram, hem tarihselliği hem de dilselliği olumlu öğeler sayar. Fakat varoluşçu hermeneutik kuramında olduğu gibi, gelenek ve dili eleştirisiz doğru sayarak, tarihin ve geleneğin otoritesine kayıtsız şartsız teslim olamayız. Zaten, insan bilimlerinde asıl sorun, dil ve tarih aracılığıyla aktarılan anlamların gerçekliğini, geleneğin etkisinden bağımsız olarak belirlemektir. Eleştirel bir sosyal kuramın dayandığı ölçüt, Habermas ve Apel'in hermeneutik kuramlarının farklarını açıklar.

Habermas, varoluşçu hermeneutiği savunanları, gelenek ve dil aracılığıyla aktarılan anlamın oluşmasında iktidar ve emek ilişkilerinin oynadığı belirleyici rolü göz ardı etmekle, hatta bunlara karşı naif bir iyimserlik beslemekle suçlar. Ona göre, gelenek ve dil, iktidarın etkisinde oluştuğu için, olduğu hâliyle kabul edilemez ve belki de psikanalizde uygulandığı gibi, baskıdan uzak ve özgür bir iletişim idealini ölçüt alarak, tarihsel ve dilsel olarak aktarılan anlam eleştirisi gerçekleştirilebilir. Madem ki, varoluşçu hermeneutik, bize dilin salt bir araç olmadığını ve insan bilimle-

rinin konusu olan anlamın oluşumunda tarihin de etkisinin yadsınamayacağını gösterdi, o hâlde, tarih gibi dil de –mantıksal veya rasyonel birer kategori değil– birer eylem kategorisidir. Eylemin gerisindeki güdüler, ancak özgürlük postulatıyla anlaşılabileceği gibi, eylemin hedefi de özgürlüğe ulaşmak olarak anlaşılabilir. Tarih, eylemden oluştuğuna ve tarihin dışında bir noktadan bakma imkânı olmadığına göre, eleştirisiz olarak tarihi anlamaya mahkum olmalıyız. Oysa, tarih için gerçekleşmesi mümkün; fakat fiilî olarak değil, ideal olarak tasavvur edilecek bir özneler arası özgür iletişim idealini ölçüt alarak, eleştirel bir hermeneutik geliştirebiliriz. Hareket noktaları aynı olan Habermas'ın ve aslında ona da öncülük eden Apel'in önerdikleri eleştiri ölçütü, ahlaki mahiyeti veya eylemle ilgisi bakımından benzerlik gösterse de, Apel'in savunduğu ölçüt rasyonel bir eleştirel idealdir; Habermas'ın tasavvur ettiği ölçüt, tarihsel bir eleştirel idealir.

Apel de, insan bilimlerinde tarihselliğin ve dilselliğin etken olduğunu daha açık bir şekilde ortaya çıkarmakta felsefi hermeneutiğin yararlı sonuçlar verdiğini kabul eder. Apel, hermeneutik bilimler dediği insan bilimlerinde yalnızca eleştirinin imkânı değil, aynı zamanda, açıklayıcı doğa bilimlerinde bilginin doğruluğunu denetlemekte kullanılan deneysel ve çözümleyici süreçlere benzer bir yöntemin anlama ve yorumlayıcı bilimler için de geçerliliğinin imkânı üzerinde durur. Bu yönüyle de, Apel'in eleştirel hermeneutik kuramı, Kant'ın kullandığı anlamda bir eleştirel ve aşkın felsefi kuramdır. Ancak Apel için, hem böyle eleştirel bir kuram hem de insan bilimlerinde uygulanan anlama ve yorumlama pratikleri aynı geçerlilik koşullarına bağlıdır. Doğa bilimlerinde olduğu gibi bu koşulların gerçekleştiğini varsaymak yerine, içinde doğru anlamanın gerçekleşebileceği özgür bir yorum topluluğu ideali hermeneutik bilimler için ölçüt olarak alınmalıdır. Bu yorumlayıcı topluluğun ulaşabileceği bir 'uzlaşma' ideali postulatını, doğru anlama ve yorumlamanın ölçütü sayan eleştirel bir hermeneutik mümkündür. Böylece, biri, özgürlüğü rasyonel bir ideal sayan; diğeri, özgürlüğü eylemsel bir ideal sayan iki farklı eleştirel hermeneutik kuram karşımıza çıkmış oluyor.

Böylece, bu çalışmada, anlama ve yorumlanın, sadece metinlere uygulanan sınırlı bir yöntem olarak görülemeyeceğini ve felsefi açıdan çözümlenmesi gereken temel sorunlar hâlinde hermeneutik veya yorumbilim üzerinde yapılan tartışmaların merkezinde yer aldığını göstermeye çalıştık.

KAYNAKÇA

Abel, Theodore, "The Operation Called Verstehen", Herbert Fiegl ve May Brodbeck (ed.), *Readings in the Philosophy of Science*, New York: Appleton-Century-Crofts, 1953.

Alexander, Franz, "The logic of Emotions'and Its Dynamic Background", *International Journal of Psychoanalysis*, XVI (Ekim, 1935).

Apel, Karl-Otto ve diğerleri (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik* Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

Apel, Karl-Otto, "Die Entfaltung der sprachanalytischen Philosophie und das Problem der 'Geisteswissenschaften'", *Philosophisches Jahrbuch*, 72 (1965).

....., "Szientismus oder transzendentale Hermeneutik?: Zur Frage nachdem Subjekt der Zecheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus", Rudriger Bubner ve diğerleri, (ed.), *Hermeneutik und Dialektik*, Tubingen: J.C.B. Mohr, 1970.

....., *Analytic Philosophy of Language and the 'Geisteswissenschaften'* Dodrecht, 1967.

....., *Collected Essays: Volume One Toward a Transcendental Semiotics*, Ed. Eduardo Mendieta, Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1994.

....., *Transformation der Philosophie* (2 cilt), Frankfurt a. M.: Shurkamp, 1973; (İngilizceye 1 cilt olarak seçme bir çevirisi), *Towards a Transformation of Philosophy*, çev. Glyn Adey ve Davis Frisby Londra: Routlegde and Kegan Paul, 1980.

....., "Regulative Ideas or Sense-Event?: An Attempt to Determine the Logos of Hermeneutics", çev. Dale Snow, (ed.) Timothy J. Stapleton, *The Question of Hermeneutics: Essays in Honor of Joseph J. Kockelmans*, Boston: Kluwer Academic Publishers, 1994.

Aristoteles, *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon, New York: Random House, 1941.

Arnold, Thomas W., *Painting in Islam*, ed. B.W. Robinson, New York: Dover Publications, 1965.

Austin, J. L., *How to Things with Words*, Cambridge: Harvard University Press, 1975[2].

Berger, Johannes, "Historische Logik und Hermeneutik", *Philosophisches Jahrbuch*, 75 (1967).

Bernstein, Richard J., *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis* Philadelphia; University of Pennsylvania Press, 1988.

Betti, Emilio, "The Epistemological Problem of Understanding As an Aspect of the General Problem of Knowing", çev. Susan Noakes, *Hermeneutics: Ques-*

tion and Prospects, ed. Gary Shapiro and Alan Sica Amherst: University of Massachusetts Press, 1984.

....., *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1967.

....., *Die Hermeneutik als allgemeine Metodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1962; İngilizce çevirisi, "Hermeneutics as the General Methodology of the *Geisteswissenschaften*", çev. Josef Bleicher, *Hermeneutic Tradition From Ast to Riceour*, Ed. Gayle L. Ormiston and Allen D. Schrift Albany: State University Of New York Press, 1990.

Birand, Kamuran, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama, Kamuran Birand Külliyatı, 1-3*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.

Bleicher, Josef, *Contemporary Hermeneutics*, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1980.

Boeck, August, *On Interpretation and Criticism*, çev. J. P. Pritchard, Norman: University of Oklahoma Press, 1968.

Bolay, Naci, *Farabi ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı*, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1990.

Bubner, Rudriger ve diğerleri (ed.), *Hermeneutik und Dialektik*, Tubingen: J.C.B. Mohr, 1970.

Bubner, Rudriger (ed.), *Hermeneutik und Dialektik*, Tubingen: J.C.B. Mohr, 1970.

Collingwood, R. A., *The Idea of History*, Londra: Oxford University Press, 1956.

Coreth, E., *Grundfragen der Hermeneutik: ein philosophischer Beitrag*, Freiburg: Herder, 1969.

De Sausure, Ferdinard, *Course in General Linguistics*, ed. Charles Bally ve Albert Sechehaye; çev. Wade Baskin, New York: Philosophical Library, 1959.

DiCenso, James, *Hermeneutics and Disclosure of Truth: A Study in the Works of Heidegger, Gadamer and Ricoeur*, Charlottesville: University Press of Virginia, 1990.

Dilthey, Wilhelm, "The Rise of Hermeneutics", *Hermeneutic Tradition: From Ast to Riceour*, Ed. Gayle L. Ormistorn ve Alan D. Schrift, Albany: State University of New York Press, 1990.

....., *Gesammelte Schriften*, Stuttgart: B. G. Teubner, 1957.

....., *Introduction to the Human Sciences*, çev. Ramon J. Betansoz, Detroit: Wayne University Press, 1988.

Ebeling, G., "Hermeneutik", *Religion in Geschichte und Gegenwart* C.III, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1958[3].

Ermarth, Michael. *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*, Chicago: University of Chicago Press, 1978.

Fârâbî, *İhsa'ül Ulûm: İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul: M.E.B Yayınları, 1990.

Farrar, Frederic W., *History of Interpretation*, Grand Rapids, Michigan, Baker Book House, 1961.

Fichte, J. G., *Science of Knowledge: With First and Second Introductions*, ed. P. Heath ve J. Lachs, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Fiegl, Herbert.- Brodbeck, May (ed.), *Readings in the Philosophy of Science*, New York: Appleton-Century-Crofts, 1953.

Forstman, Jack, *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early Romanticism*, Missoula, Montana, 1977.

Gadamer, Hans-Georg, "On the Circle of Understanding", *Hermeneutics versus Science?: Three German Views*, ed. John M. Conally ve Thomas Keutner, Notre Dame; University of Notre Dame Press, 1988.

....., "Sprache und Verstehen", *Zeitwende*, 41 (1970).

....., "Text and Interpretation", Diane P. Michelfelder and Richard Palmer (ed.), *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encoun er* Albany: State University of New York Press, 1989.

....., "The Continuity of History and the Existential Moment", *Philosophy Today*, 16 (1971)

....., "A Classical Text- A Hermeneutical Challenge" çev. F. G. Lawrence, *Revue de l'universite de Ottowa*, 1980.

....., "Die Universalität des Hermeneutischen Problems", *Gesammelte Werke* II, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1993².

....., "Hermeneutics of Suspicion", *Man and World*, 17 (1984).

....., "Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe", *Gesammelte Werke* II, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1993².

....., "Klassische und philosophische hermeneutik" *Gesammelte Werke*, II, Tübingen: J.C.B Mohr, 1993.

....., "Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences", *Research in Phenomenology*, 9 (1979).

....., "Problem of Historical Consciousness", çev. J.L. Close, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 5 (1975), sayı: 1; yeniden basımı, Paul Rabinow ve William Sullivan, (ed.) *Interpretive Social Sciences: A Second Look*, Berkeley: University of California Press, 1987.

....., "Theory, Technology, Practice: The Task of the Science of Man", *Social Research*, 44 (1977), sayı: 3.

....., *Kleine Scriften* I, Tübingen: J.C.B Mohr, 1965.

....., *On Education, Poetry and History: Applied Hermeneutics*, çev. Lawrence Schmidt ve Monica Reuss (ed.), Dieter Misgeld ve Graeme Nicholson Albany: State University of New York Press, 1992.

....., *Philosophical Hermeneutics*, ed. ve çev. David Linge, Berkeley: University of California Press, 1977.

....., *Reason in the Age of Science*, çev. Frederick G. Lawrence, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1981.

....., *Wahrheit und Methode: Grundzuge einer Philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: J.B. B. Mohr, 1965²; İngilizcesi, *Truth and Method*, çev. Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall, New York: Crossroad Publishing Co., 1989².

Gayle L. Ormistorn ve Alan D. Schrift, *Hermeneutic Tradition From Ast to Ricour*, ed. Gayle L. Ormistorn ve Alan D. Schrift (Albany: State University of New York Press, 1990).

Gelven, Michael, *A Commentary on Heidegger's 'Being and Time'* New York: Harper and Row, 1970.

Grondin, Jean, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers*, Koningtstein: Forum Academicum, 1982.

Habermas, Jürgen, *Knowledge and Human Interest*, çev. Jeremy J. Shapiro Boston: Beacon Press, 1971.

....., "A Review of Gadamer's *Truth and Method*", çev. Fred R. Dallymar ve Thomas McCarthy, *Hermeneutik Tradition*, Ed. Gayle L. Ormiston and Allen D. Schrift Albany: State University Of New York Press 1990.

....., "Der universalitätsanspruch der Hermeneutik", Karl-Otto Apel vd. (eds.), *Hermeneutik und Ideologiekritik* Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

....., "Hermeneutics' Claim to Universality", Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1980.

....., "Zur logic der Sozial wissenschaften", *Philosopische Rundshau*, 14 (1967), sayı: 5.

....., "Zur logic der Sozial wissenschaften", *Philosopische Rundshau*, 14 (1967), sayı: 5.

....., *On the logic of Social Sciences*, çev. Shierry W. Nicholsen ve Jerry A. Stark, (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1988.

....., *The Theory of Communicative Action* (2 cilt), çev. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press, 1984.

Hamilton, Edith, *Mythology: Timeless Tales of Gods and Heroes*, New York: Mentor Books, 1942[43].

Hegel, G. F. W., *The Philosophy of Art*, çev. F. B. B. Osmaston, Londra, 1920.

Heidegger, Martin, *Basic Problem of Phenomenology*, çev. Albert Hoftstadter, Bloomington: Indiana University Press, 1988.

....., *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson New York: Harper and Row, 1962.

Heinrich Rickert, *Die Grenzen der Naturwissenschaftlicheen Begriffsbildung*, Tubingen, 1902.

Hirsch, A. D., *Aims of Interpretation*, Chicago: The University of Chicago Press, 1976.

Hirsch, E. D., "Gadamer's Theory of Interpretation", *Review of Metaphysics*, 18 (1965).

....., "Meaning and Significance Revisited" *Critical Inquiry*, 11 (Aralık, 1984)

....., *Validity in Interpretation* New Haven: Yale University Press, 1967

Hollinger, Robert (ed.), *Hermeneutics and Praxis* Notre Dame, Indiana: Notre Dame University Press, 1985.

Hume, David, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, New York: Washington Square Books, 1963.

Husserl, Edmund. "Philosophy as a Rigorous Science", *Husserl: Shorter Works*, ed. Peter McCormick ve Frederick Elliston, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.

....., *Cartesian Meditations*, çev. Dorion Cairns, The Hague: Martinus Nijhoff, 1960.

....., *Experience and Judgment*, Ed. Ludwig Landberger, çev. J. S. Churchill ve K. Ameriks, Evanston: Northwestern University Press, 1973.

....., *Formal and Transcendental Logic*, çev. Dorion Cairns, The Hauge: Martinus Nijhoff, 1969.

....., *Ideas: General Introduction To Pure Phenomenology*, çev. W. R. Boyce Gibson, Londra: Collier-Macmillan, 1962.

....., *Logical Investigations* (2 cilt), çev. J. N. Findlay, New York: Humanities Press, 1970.

....., Origin of Geometry", *Husserl: Shorter Works*, Ed. Peter McCormick ve Frederick Elliston, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.

İbn Sînâ, *el-İşarāt ve't-Tenbihat*, neşr. S. Dunyâ, Kahire 1960.

Juppe, Uwe, "Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat", Doğan Özlem, *Hermeneutik (yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, Ankara: Ark Yayınevi, 1995.

Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason*, çev. Lewis W. Beck, New York: Mcmillan, 1985.

....., *Critique of Pure Reason*, çev. Norman K. Smith, New York: St. Martin's Press, 1965.

....., *The Critique of Judgement*, çev. J. G. Meredith, Oxford: Oxford University Press, 1980.

Kimmerle, Heinz, "Hermeneutische Theorie oder ontologishche Hermeneutik" *Zeitschrift für Theologie und Kirsche*, 59 (1962).

Kisiel, Theodore, "Happening of Tradition: the Hermeneutics of Gadamer and Heidegger", (ed.) Robert Hollinger, *Hermeneutics and Praxis* Notre Dame, Indiana: Notre Dame University Press, 1985.

Lawrence, Fred, "Hans-Georg Gadamer, 'Truth and Method, Hegel's Dialectic and Philosophical Hermeneutics'", *Religious Studies Review*, 3 (Ocak, 1997).

Lessing, E., "On Proof of the Spirit and of Power" *E. Lessing's Theological Writings*, ed. Henry Chadwick, Stanford: Stanford University Press, 1956.

....., *E. Lessing's Theological Writing*, ed. Henry Chadwick, Stanford: Stanford University Press, 1956.

Luther, Martin, *The Bondage of the Will*, çev. J. A. Packer ve A.R. Johnston, Londra: James Clark and Co. Ltd., 1957.

Meinecke, F., *Historism*, çev. J.E. Anderson, New York: Herder and Herder, 1972.

Michelfelder, Diane P.- Palmer, Richard (ed.), *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter* Albany: State University of New York Press, 1989.

Mill, John Stuart, *A System of Logic, rationative and inductive*, Londra: Longmans, Green, Reader & Dyer, 1872[8].

....., *The Logic of the Moral Sciences*, ed. A. J. Ayer Salle, Illinois: Open Court, 1990.

Mueller-Vollmer, Kurt (ed.), *The Hermeneutics Reader*, New York: Continuum, 1988.

Nietzsche, Friedrich, *Beyond Good and Evil*, çev. Walter Kaufmann, New York: Vintage Books, 1966.

....., *The use and Abuse of History*, çev. Adrian Collins, Indianapolis: Bobbs Merrill, 1957[2].

Ormiston, Gayle L.-Schrift, Alan D. (ed.), *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur* Albany: State University of New York Press, 1990.

Özlem, Doğan, *Hermeneutik (yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, Ankara: Ark Yayınevi, 1995.

....., *Metinlerle Hermeneutik (yorumbilgisi) Dersleri* I-II, İstanbul: İnkilap Kitabevi, 1996.

....., *Tarih Felsefesi*, Bornova, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984.

Palmer, Richard E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* Evanston, Indiana: Northwestern University Press, 1969.

Pannenburg, Wolfhart, "Hermeneutics and Universal History", *Hermeneutics and Modern Philosophy*. Ed. Brice R. Wachterhouser, Albany: State University of New York Press, 1986.

Platon, *The Collected Dialogues of Plato*, ed. E. Hamilton ve H. Cairns, Princeton: Princeton University Press, 1985.

Pöggeler, Otto, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg: Verlag Karl Alber, 1983.

Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science Hermeneutics and Praxis* Philadelphia; University of Pennsylvania Press, 1988.

Richardson, A., *History Sacred and Profane* Londra: S.C. M., 1964.

Rickert, Heinrich, *Die Grenzen der Naturwissenschaftlicheen Begriffsbildung*, Tubingen, 1902.

Ruin, Hans, "York von Wartenburg and the Problem of Historical Existence", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 25 (Mayıs 1994), sayı: 2, s. 111-130.

Schiller, Friedrich, *On Aesthetic Education of Man in Serious of Letters* çev. R. Snell, New York: Frederick Ungar Publishing 1965.

Schlegel, F., *Friedrich Schlegel's Lucinde and the Fragments*, ed. ve çev. Peter Firchow, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1971.

Schleiermacher, Friedrich, *Hermeneutik* (nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von) Ed. Heinz Kimmerle, Heilderberg: Karl Winter, 1974; İngilizce: *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, çev. J. Duke ve J. Forstman (Missoula, Montana: Scholars Press, 1977); yeniden basımı, "*General Theory and Art of Interpretation*", Kurt Mueller-Vollmer, (ed.) *The Hermeneutics Reader*, (New York: Continuum, 1988).

Schuchman, Paul, "Anmerkung zur Hermeneutik Gadamers", *Hermeneutik und Dialektik I*, ed. Rüdiger Bubner, vd. (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1970.

....., "Aristotle's Phronesis and Gadamer's Hermeneutics", *Philosophy Today*, 23 (Bahar, 1979), sayı: 1.

Shapiro, Gary-Sica, Alan (ed.), *Hermeneutics: Question and Prospects*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1984.

Spinoza, B. *Theologico-Political Treatise, Chief Works of Spinoza I*, çev. R.H.M. Elwes, (New York: Dover Publications, 1951.

Thomas Aquinas, *The Basic Writings of St. Thomas Aquinas*, (ed.) Anton C. Pegis, (New York: Random House, 1945).

Timothy J. Stapleton (ed.) *The Question of Hermeneutics: Essays in Honor of Joseph J. Kockelmans*, Boston: Kluwer Academic Publishers, 1994.

Vico, Giambattista, *The New Science*, çev. T. G. Bergin ve M.H. Fisch, Ithaca: Cornell University Press, 1994.

Wach, Joachim, *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der Hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert* (3 cilt), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1926-1933.

Wachterhouser, Brice R. (ed.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, (Albany: State University of New York Press, 1986.

Warnke, Georgia, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Oxford, Polity Press, 1987, s.205

Wimsatt, William K.- Brooks, Cleanth, *Literary Criticism: A Short History* (2 cilt), Chicago: University of Chicago Press, 1957.

Windelband, W., "Die Philosophie des 19. Jahrhunderts", *Die Kultur der Gegenwart*, Leipzig, Berlin, 1923.

....., *Präludien*, Tübingen, 1924[9].

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, İng. çev. D. F. Pears ve B.F. McGuinnes, Londra, 1963.

....., *Philosophical Investigations*, İng. çev. G. E. M. Anscombe, New York: Basil Blackwell, 1958[3].

Wolff, Christian, *Gessamelte Werke*, (ed.), H. W. Arnt, Hildesheim: Olms, 1965.

DİZİN

Açıklama 23, 27, 29, 30, 48, 56, 70, 71, 74, 90, 102, 103, 147, 107, 172, 179, 182, 185, 187, 190, 194, 196, 200, 203
ahlak 35, 36, 54, 76, 187, 192; ~i pratik 189, 191
akıl 40, 41, 44, 57, 76, 79, 80, 92, 91, 98, 127, 132, 144, 162, 172, 178, 184; ~ yürütme 22, 76, 103; eleştirel ~ 131; mutlak ~ 123; pratik ~ 35, 54, 194, 200; saf ~ 81; salt ~ 54; tarihsel ~ 81, 82
Alman: ~ idealistleri 55, 58; ~ idealizmi 53, 54; ~ tarih ekolü 87, 93; ~ transandantal idealistleri 74; ~ca 107; ~ya 78
anlam 18, 34, 35, 37, 38, 93-95, 113, 114, 117, 131, 135, 136, 139, 141-146, 149-157, 159, 160, 163, 164, 166, 170, 171, 173, 182, 185, 186, 188, 189, 197-199, 201, 202, 207, 208; ~ çıkarma 146, 159, 207; ~ fazlalığı 160, 200; ~ ufku 30, 181; ~ önem ayırımı 155, 159; ~ yükleme 146, 207; ~-içeriği 143, 144, 158; algılanan ~ 149, 168; ~ın belirsizliği 164, 170; dogmatik ~ 38, 39; gerçek ~ 89, 198; kastedilen ~ 170, 171, 207; lafzi ~ 38, 39; metinsel ~ 155, 163, 166, 168; sözel ~ 169, 170, 171; tarihsel ~ 38, 39
anlama 11, 13-18, 20, 25, 29-31, 33, 34, 41, 44, 45, 47, 48, 51-54, 56-58, 60-64, 66-68, 70, 76, 78, 81, 84-86, 89-93, 96, 99, 100-103, 105-109, 111-123, 126, 128-131, 133-152, 155-159, 161-165, 167, 171-173, 175, 177-179, 181, 182, 184-188, 190-193, 196, 201-209; ~ dairesi 30, 108, 181; ~ döngüsü 26, 108, 121, 123, 135; ~ farklılıkları 30, 60; ~ kuramı 68, 90; ~ sanatı 49, 57, 58, 202; ~ sorunu 65, 85, 86, 115; ~ süreci 30, 48, 63, 113, 138, 140, 146, 150, 151, 178, 183, 192, 197, 198, 208; ~ tecrübesi 93, 115; ~ yöntemi 16, 41, 58, 59, 61, 62, 70, 85, 89, 137; ~-açıklama ayırımı 182; ~nın doğruluk ölçüleri 149; ~nın doğruluğu 140; ~nın döngüselliği 105, 121, 122; ~nın nesnesi 113, 146, 153, 162, 207; ~nın sınırlılığı 92, 123, 164, 206; ~nın sonluluğu 51, 124, 125, 127, 206; ~nın tarihselliği 11, 51, 114, 116, 119-123, 125, 128, 130, 159, 164, 182, 183, 184, 189, 198, 199, 206-208; ~nın ufku 106, 205; ~nın yöntemi 70, 203; ~nın zamansallığı 164, 198; derin ~ 198; dil-öncesi ~ 180, 199; doğru ~ 117, 150, 151, 209; doğrudan ~ 84, 85; edim olarak ~ 96; nesnel ~ 103, 191; olarak ~ 116; öz-~ 181, 183; öznel ~ 191; tarihsel ~ 46, 47, 110, 114, 120, 159, 169, 191; temel ~ 85, 86, 204; varoluşsal ~ 96, 107; yanlış ~ 60, 100, 136, 148, 157; yorumsal ~ 95; yüksek ~ 85, 86, 204
anlam-formları 143, 145, 146, 147, 148, 150, 161
anlamlı-formlar 142-144, 153, 155-158, 160-163, 207
Apel, Karl-Otto 51, 117, 173, 181-192, 194-199, 208, 209
Aquinas, Thomas 38
Aristoteles 21, 22, 23, 26, 27, 28, 34, 35 36, 37, 39, 42, 58, 78, 107; ~ mantığı 58, 97, 201, 203; ~çi 36, 37
August Ernesti, Johann 40
Aydınlanma 41, 42, 43, 44, 45, 46, 51, 67, 131, 172, 183, 201; ~ akılcılığı 41; ~ düşünürleri 40, 41, 45; ~ cı inanç 172; ~ cı rasyonalizm 44; ~ cı tarih anlayışı 172; ~ cılar 115

Bacon 70
Baden Yeni-Kantçı Okulu 78, 79
bağlam 170; dilsel ve metinsel bağlam 177; metinsel ~ 50; nesnel ~ 178; psikolojik ~ 94, 204; tarihsel ~ 93, 204
bakış açısı 43, 60, 64, 134, 151, 153, 156, 161, 162, 167, 168, 170, 208; görsel ~ 168
ben 54, 55, 92, 93; ~ duygusu 87; ~ özgürlüğü 54; ~'in birleşmesi 55; ~in sürekliliği 87; aşkın ~ 54, 56; bilen özne olarak ~ 54; bireysel ~ 123; deneysel ~ 54, 156; düşünen ~ 54; eyleyen özne

olarak ~ 54; mutlak ~ 55; numenal ~ 54; yaratıcı ~ 56
benlik 55, 90, 105, 157, 186; aşkın benlik 157, 158; deneysel ~ 79, 145, 158; tecrübi ~ 157
Berger, Johannes 120
beşerî bilimler 14, 35, 43, 51, 70-72, 77, 84, 109, 114, 115, 117, 141, 142, 146, 147, 152, 154, 158, 161, 176, 184; ~de nesnellik 71; 72
Betti, Emilio 50, 51, 140-147, 149-161, 163, 164, 166, 171, 172, 182, 187, 207
bilgi 35, 43, 70, 75, 78, 79-81, 90, 91, 93, 95, 97, 102, 105, 108, 115, 116, 125, 132-134, 139, 140, 143, 144, 161, 164, 165, 172, 176, 180-182, 184, 191, 192, 194, 197, 198, 200, 203-205, 209; ~ kavramı 115; ~ alanı 38; ~ edimi 99, 103; ~ kuramı 36, 191; ~ toplama 186; ~nin geçerliliği 115; ~nin nesneye uygunluğu 31; ~yi temellendirme 96; deneysel ~ 35; doğru ~ 134; insan ~si 34, 35, 50, 54; mutlak ~ 89, 127, 164; nesnel ~ 116; sağın ~ 71; sosyolojik ~ kuramı 191; tarih bilimsel ~ 109; tarihsel ~ 40, 45, 62, 76, 82, 89, 112, 119, 120, 123, 140; teleolojik bilimsel ~ 123
bilim 17, 19, 26, 35, 36, 38, 69, 72, 75, 78, 80, 89, 115, 116, 121, 133, 161, 170, 178, 182, 193, 194, 198, 200, 203; ~sel bilgi 11, 79, 80, 115; ~sel bilginin geçerliliği 133; ~felsefesi 11, 19; ~ötesi 116; aşkın ~ 79; deneyimsel ~ 79; deneysel ~ 79, 128; mutlak ~ 127; nesnel açıklayıcı ~ 186; yeni ~ 75, 76; ~ler sınıflaması 36, 176; ~sel çözümleme 92; ~sel yöntem 16, 19, 34, 78, 109, 114, 115, 133, 179, 193, 194, 200, 203; ~selcilik 16; ~sellik 18, 78; kültürel ~ 70, 80
bilinç 54, 55, 74, 89, 90, 92, 93, 96, 109, 124, 125, 126, 127, 131, 145, 171, 188; ~ eylemi 93; ~ sürekliliği 54; ~-dışı 89; ~in tarihselliği 114, 123; ~in yönelimsel kategorileri 171; aşkın ~ 96; çağdaş ~ 192; düşünümsel ~ 125; mutlak ~ 127; öz- ~ 89, 127, 128, 177; öznel ~ 126, 127, 158; tarihsel ~ 45, 46, 121, 130, 138; tarihsellikle etkileşimli ~ 124, 177; tecrübe eden ~ 109
Bultmann 159
bütün 205, 206; ~-parça ilişkisi 25, 47; ~le ilgili ön-kavrayış 196; ~leştirme 158
bütünlük 87, 89, 99, 135, 139, 151, 155, 156, 157, 158, 159, 167, 190, 196, 208; ~ ön-kavrayışı 135, 183; içkin ~ 46; içsel ~ 55; organik ~ 56; öznenin düşünce ~ü 61; tarihsel ~ 87, 89

Chladanius 43
Comte 74, 77
cümle: bildirim ~si 94; dilek ~leri 22; fiil ~si 26; hüküm bildiren ~ler 97; isim leri 26; sıfat ~leri 26

Danhhauer, J. 48
Dasein 52, 98, 100, 103, 105-112, 188; ~'ın kendi tarihselliği 112; ~'ın tarihselliği 109-111; ~'ın zamansallığı 121
De Sassure 147
Dede Korkut 32
Descartes 45, 71, 86, 95, 131
dil 22-24, 26, 27, 31, 32, 34, 37, 40, 52, 58, 61-66, 68, 85, 87, 101, 107, 128-131, 135, 136, 139, 145, 147-149, 155, 162, 176, 178-181, 184, 188, 189, 197-199, 201, 202, 206, 208, 209; ~ eğitimi 32; ~ felsefesi 191; ~ oyunu 190; ~-öncesi 199; ~-ötesi 199; ~e bağımlılık 175; ~e getirme 102, 103, 105; ~in aşkınlığı 197; ~in ifade imkânları 61; ~in kazanılması 189; ~in sınırsızlığı 65; ~in sonsuzluğu 207; ana ~ 33; bilimsel ~ 129, 179; doğal ~ 180; günlük ~ 23, 179; kamusal ~ 198; ortak ~ 61, 63, 67; özneler arası ~ 181; sıradan ~ 179, 184; şifahi ~ 25; teknik ~ 180; yazılı ~ 25, 61, 134
Dilthey 47-53, 68, 69, 72-74, 76-78, 81, 82, 84-87, 89, 90, 92, 93, 98, 99, 104, 105, 112, 121, 141, 145, 170, 203, 204
diyalog 180; ~ modelinde anlam 188
doğa 69, 71, 74, 75, 81, 86, 90, 114, 133, 178; ~ bilgisi 203; ~ bilimi 80; ~ bilimsel yöntem 17, 19, 31, 71, 74, 133, 141, 201; ~ tarihi 86, 186, 204
doğa bilimleri 16-19, 35-37, 50, 52, 70-83, 85-87, 89, 90, 96, 98, 109, 113-116, 123, 133, 134, 138, 140, 147, 158, 161, 173, 176, 180, 194, 201, 203, 204, 209; ~ yöntemi 204, 208; ~nin yöntemi 70, 71, 116
dünya 37, 55, 74, 77, 96, 103, 116, 129, 134, 165, 166, 186, 197, 204, 205; ~nın varlığı 96; deneysel ~ 96; dış ~ 54, 92, 94, 96, 131; dilsel ~ 169; doğal ~ 55, 74; fenomenal ~ 54; fenomenler ~sı

81; fiziksel ~ 102; medenî ~ 75; nesnel ~ 85, 156; ortak ~ 84, 85, 128, 204, 206; özneler-arası ~ 119
düşünce 54, 58, 59, 61, 65, 66, 68, 81, 97, 103, 129, 134, 143, 144, 146, 148, 151, 157, 162, 201, 202; ~nin evrenselliği 201; ~nin ifadeyle ilişkisi 59; akli düşünce 45; bireysel ~ 198; diyalektik ~ 126; mantıksal ~ 45, 92; romantik ~ 55; spekülatif ~ 126; tarihsel ~ 120; yaratıcı ~ 68, 157
düşünüm 113, 124, 125, 126, 127, 128, 150, 178, 180, 186, 188, 190, 195, 204; ~-öncesi 178, 180, 185, 195; ~-sonrası 192; ~sellik 125; eleştirel ~ 178, 180; öz-~ 54, 125, 127, 187; spekülatif ~ 127

Edebiyat 13, 14, 16, 24, 55, 69, 100; ~ eleştirisi 13, 17, 35, 114, 141, 163; ~ kuramı 13, 207
edim 24, 27, 95, 99, 100, 101, 102; amaçlı ~ 199; bildirim ~i 148; bilişsel ~ 91, 113, 125, 173; bilme ~leri 95; deneyim ~i 94; kategorik ~ 94; nesnel ~ 103; öznel ~ 103; zihinsel ~ 29, 91, 94, 95, 102
eleştiri 176, 180, 184, 187, 192, 209; ~ kuramı 55; ~ ölçütü 209; ~-öncesi 180; estetik ~ 150; sosyal ~ kuramı 175; tarihsel aklın ~si 81, 203; tarihsel ~ yöntemi 90; üst- ~ dili 188
eleştirel: ~ kuram 176, 180; ~ normatif yaklaşım 200
epistemoloji 11, 34, 77, 90, 92, 96, 133; ~ kuramları 92; antropolojik ~ 196; rasyonalist ~ 164; romantik ~ 92
eser 15, 18, 32, 55, 56, 61, 63, 64, 66, 67, 85, 117, 118, 127, 139, 143, 147, 150, 157, 173, 202, 206, 208; edebî ~ 186; yazılı ~ 24, 205
estetik 35, 112, 114, 117, 205; ~ teori 53
eşanlamlı 23
eşdeğerlik 167
eşsesli kelimeler 149
evren 19, 75, 76, 85,187; ~sellik 20

Fail 55; ~lik 105; ahlaki ~ 54
Fârâbî 21, 28, 36
felsefe 11, 13-17, 21, 34, 35, 42, 43, 61, 69, 75, 76, 82, 114, 126, 154, 181, 191, 201, 202; ~ tarihi 25, 34, 187; ~ciler 91; aşkın eleştirel felsefe 79; aşkın ~ 196; çağdaş ~ 13, 16, 20, 21, 34, 35, 42, 50, 70, 92, 97, 115; doğa ~si 76; düşünümsel ~ 127; eleştirel ~ 79; pratik ~ 192; spekülatif ~ 126; yaratıcı ~ 55
fenomenolojik: ~ çözümleme 50, 98, 100; ~ hareket 89; ~ yaklaşım 125, 126, 142
fenomenolojistler 96
fıkıh usûlü 13
Fichte 53, 54, 55
filologlar 76
filoloji 42, 74, 76
Flacuis, Mattias 39
Frankfurt eleştiri ekolü 175
Fransa 95
Fransız sosyolojisi 76
Freud 89, 90; ~ psikolojisi 89

Gadamer 11, 47, 49-51, 91, 92, 109-114, 116, 117, 119-142, 152-155, 159, 161, 164-168, 170-172, 175, 177, 179-188, 190, 192, 196, 197, 206, 207; ~'in hermeneutiği 125
geçmiş 44, 47, 82, 83, 101, 129, 167; nüfuz edilemez ~ 167
gelenek 104, 113, 117-120, 122, 130-140, 147, 154, 155, 163, 164, 173, 177-180, 182, 185-188, 192, 193, 206, 208; ~çi 179; ~lerin sürekliliği 176; ~e ait olma 122; ~in anlaşılması 185; ~in otoritesi 39, 130; ~in öznesi 105; ~in sürekliliği 136, 189, 206; dilsel ~ 130; etken ~ 181; hümanist ~ 115; kültürel ~ 178; tarihsel ~ 117; yazılı ~ 130; yorumlayıcı ~ 179
Goethe 73, 134
gramatik: ~ inşâ 35; ~ unsur 62, 66; ~ ve teknik yöntem 62; ~ yöntem 59, 62, 63, 65, 67, 68, 202
Grekçe 21, 41, 201
Grondin 122

Habermas, Jürgen 50, 51, 140, 173, 175-181, 183, 184, 191, 192, 195, 208, 209
hakikat 27, 34, 40, 43, 75, 76, 109, 114, 115, 117, 119, 159, 182, 184, 185, 188, 190-192, 195, 197, 198; ~ beklentisi 190; ~ oyunu 187; mutlak ~ 189; ~ ve yöntem 114, 115, 120, 121, 128, 134, 139, 175
Hegel 46, 47, 55, 76, 78, 80, 84, 89, 90, 125-127, 130, 149, 160, 190, 204; ~'in idealizmi 125; ~ci 125, 130, 183, 186
Heidegger 49, 51, 52, 90, 92, 96-101, 103-113, 119, 121, 125, 142, 154, 156, 165, 171, 177, 195, 197, 198, 205; ~ felsefesi 112; ~ci 182, 188

Heidelberg 78
Herder 45, 74
hermeneutik 11, 21, 68; ~ anlama 53, 60, 62, 86, 92, 112, 114, 115, 129, 135, 139, 156, 158, 164, 173, 178, 179, 180, 185, 194, 199, 200; ~ bilimler 181, 193, 209; ~ çaba 153, 156; ~ çözümleme 125, 176; ~ daire 26, 30, 105, 106, 151, 164, 165, 181; ~ deneyimin evrenselliği 175; ~ doğruluk 156; ~ döngü 47, 108, 109, 121, 122, 135, 205; ~ durum 110; ~ evren 114; ~ gereklilik 48; ~ güçlük 33; ~ iletişim 186; ~ ilkeler 42; ~ imgelem 129; ~ nihilizm 163; ~ sanatlar 201; ~ tarihsellik 183; ~ yöntem 44, 46, 47, 48, 86; aşkın eleştirel ~ 191; aşkın felsefi ~ 196; aşkın ~ 51, 191, 197; çağdaş ~ 33; deneysel ~ 196; derin- ~ 51; eleştirel ~ 51, 140, 173, 175, 176, 177, 191, 194, 195, 196, 200, 208, 209; evrensel ~ 53; felsefi ~ 17, 20, 51, 114, 117, 121, 138, 140, 141, 152, 153, 154, 155, 164, 166, 167, 169, 172, 175-180, 182-184, 190, 192, 195, 198, 199, 207, 209; fenomenolojik veya varoluşsal ~ 90; filolojik ve hukuksal ~ 41, 42; filolojik ve teolojik ~ 41; geleneksel ~ 142; genel ~ 66; klasik ~ 33, 38, 199, 202; nesnel ~ 20, 51, 140, 171, 173, 177, 207; normatif ~ 187, 188; romantik ~ 20, 50, 51, 67, 92, 134, 138, 139, 140, 141, 142, 146, 149, 150, 157, 163; teolojik ~ 38, 53; varoluşçu ~ 11, 51, 141, 142, 159, 164, 165, 173, 182, 184, 186, 188, 189, 197, 207, 208; varoluşsal felsefi ~ 115; varoluşsal ~ 139, 175, 176, 205; yöntembilimsel ~ 142, 181; yöntemsel ~ 50, 51, 141, 163, 164, 175, 180, 184
Hermes 22
Hıristiyan 30; ~ ilahiyatı 56; ~ ortaçağında teolojik yorum 38; ~ tefsirciler 39
Hirsch, E. D. 50, 51, 140, 141, 155, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 207, 208
Hobbes 45
hukuk 14, 36, 74, 76, 82; ~ felsefesi 76; ~ hermeneutiği 42; ~ metinleri 42; ~ usûlü 42, 76; ~ yorumunun esasları 42; ~ yöntemi 76
Humbdolt 147; ~'un dil felsefesi 145
Hume, David 45
Husserl 85, 90-96, 99, 109, 126, 142, 148, 153, 171, 187, 204, 205

İbn Sînâ 22
idealizm 89, 96, 183, 205; ahlaki ~ 55; aşkın ~ 109, 191, 195; bireysel ~ 89; dilsel ~ 178; öznel ~ 95, 126, 184
ideoloji 177; ~ eleştirisi 187, 190, 194, 200
ifade (ler) 27, 35, 38, 41, 44, 48, 58-63, 65-67, 84, 89, 93, 94, 107, 109, 148, 143, 150-153, 156, 158, 162, 179, 202-207; ~ biçimleri 157, 162; ~ etme 65, 99, 103; akli ~ 44; beşerî ~ 199; bildirim ~i 22; dilsel ~ 62, 102, 131, 148, 180, 202, 204; hayat ~i 84, 204; hüküm bildiren ~ 94; sözel ~ 35, 173; sözlü ~ 11, 24, 25, 53, 60, 93, 202; sözsüz ~ 24; şifahî veya yazılı ~ 58; tekil ~ 179; yaratıcı ~ 61, 66; yaşam ~i 204; yaşama ~i 84; yazılı ~ 11, 25, 60; yazılı ve sözlü dilsel ~ 53; yazılı ve sözlü ~ 58, 62, 201
iletişim 14, 17, 18, 149, 150, 164, 177, 180, 181, 182, 183, 188, 189, 193, 195, 198, 199; ~ bütünlüğü 17; ~ edimi 199; ~ toplumu 181, 183; ~sel söylem 198; ~sel uzlaşma 191; bilimsel ~ 180; günlük ~ dili 180; kültürler arası ~ 176; özgür ~ 208; özgür eylem ideali 192; özgür ~ 183, 184, 191, 192; özneler arası ~ 146, 178, 194, 200; özneler arası özgür ~ 209; sınırsız ~ topluluğu 187, 197; sözlü ~ 195; toplumsal ~ 177
İngiliz deneyselcileri 76; ~ce 23, 164
insan: ~ aklı 67, 129, 172; ~ eylemleri 76, 106, 133; ~ süreliliği 101; ~ varlığının tarihselliği 110; ~ zihni 22, 55, 70, 73, 161; ~ın kendi-tecrübesi 77; ~ın kendisini-anlama 113; ~ın sonluluğu 164; ~ın tarihselliği 100, 104; ~ın varlık tecrübesinin kipleri 106; ~ın varoluşsal tarihselliği 104; ~ın zamansallığı 103, 104
insan bilimleri 11, 13, 14, 16, 17, 19, 31, 52, 53, 69-79, 81-87, 89, 93, 98-100, 109-111, 113-117, 121-123, 132-134, 139, 141, 163, 173, 175, 176, 182, 189, 191, 194, 203-209; ~ yöntemi 69, 205; ~nde nesnellik 71
İslam 25, 33

Jaspers 90

Kant 16, 35, 53, 54, 55, 79, 81, 94, 97, 98, 105, 127, 144, 170, 171, 183, 191, 199, 203, 209; ~ felsefesi 78; ~ felsefesinde

ben 54; ~'ın bilgi anlayışı 133; ~'ın eleştirel felsefesi 35, 53, 81, 203; ~çı 126, 171, 172, 183, 191; ~çı felsefe 80; Yeni-~çılar 78, 79, 157, 203; Yeni-~çılık 78, 79, 80, 81, 203
kartezyen 167, 193; ~ rasyonellik 131
kategorik yönelim 94
kategoriler 81, 97, 144, 149, 170, 171, 203, 205; kültürel ~ 170, 171; tarihsel ~ 117, 118, 145, 156; yaşama-~i 170; zihinsel ~ 161
kendini-anlama 109, 114, 115, 119, 120, 129, 173, 177-180, 186, 188, 194, 206
Kimmerle 68
kişilik 66, 157; ~inin oluşması 65
konuşma 58, 59, 61, 94, 97, 134, 148, 149, 165, 171, 202; ~ evreni 149; ~ eylemi 61; güzel ~ sanatı 37
Kur'an 30
kuram 169; ~sal bilimler 36; ~sal doğa bilimleri 187
kuşku 177; ~ hermeneutiği 176, 192; ~culuk 81, 164, 168
Kutsal Kitap 13, 30, 39, 57; ~ yorumlama yöntemi 56
Kutsal metin 37-40, 56; ~leri yorumlama 40; ~lerin anlam kategorileri 38
kültür 16, 33, 65, 67, 157, 158, 168, 170, 195; ~ bilimleri 72, 79, 80, 82; ~ eserleri 156; manevi ~ 157; rel~ evren 162; ~rel perspektivizm 168

Lafızlar 21-23, 37, 107
Latince 23, 48, 76
Leibniz 43
Luther 39

Mânâ 18, 23, 27, 28, 30, 37, 44, 50, 65, 89, 90, 92, 100, 118, 135, 136, 142, 146-148, 150, 152, 168, 182, 189, 197, 198, 208; anonim ~ 90
mantık 11, 20, 21, 22, 26, 27, 34, 35, 36, 37, 42, 43, 56, 58, 97, 194, 200, 201, 202; doğa bilimsel ~ 191; geleneksel ~ 205; kategorik ~ 206; klasik ~ 58, 201; modern ~ 26
mantıksal: ~ atomculuk 35; ~ çözümleme 28, 29, 58; ~ doğruluk 28; ~ inşâ 74; ~ kanıtlama 195; ~ kavramlar 78, 203; ~ olguculuk 193
Marksist: ~ diyalektik materyalizm 184; ~ eleştiri kuramı 191
Marx, Karl 89, 90
matematik 36; ~sel teorem 71; ~sel bilimler 42
mesafe 46, 137, 148, 168; düşünümsel ~ 185; mekânsal ~ 148, 149; tarihsel ~ 41, 45, 47, 69, 134, 137, 149, 168; zamansal ~ 44, 47, 129, 148
metafizik 16, 37, 74, 81, 98, 146, 167; ~ dogmatizm 197; ~ boşluk 168; ~ bulanıklık 75; ~ faraziyeler 115; ~ sistem 74
metin(ler) 15, 24, 26, 33, 40, 41, 44-47, 50, 52, 56, 57, 60, 63, 65, 70, 90, 92, 100, 117-119, 121, 136, 137, 138, 141, 143, 146, 151, 152, 153, 156, 161-163, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 185, 201, 202, 206, 209; ~ eleştiri sanatı 41; ~ eleştirisi 201; ~i anlama 167; ~in anlamı 166, 167, 172; ~in evrensel bağlamı 161; ~in kendisiyle yorumlanması ilkesi 38; ~in otonomluğu 161; ~in otoritesi 39; ~in özgünlüğü 166; ~in tekilliği 166; ~in ufku 171; ~ yorumlama 14, 20, 33, 34, 49, 114, 120, 138, 141, 177; ~i anlama 70, 93; dogmatik ~ 43; dinsel ~ 18, 58, 62, 201; dinsel ~in tefsiri 33, 37; edebî ~ 33, 37; tarihsel ~ 41, 140; yazılı ~ 26, 32, 49, 53, 60, 62, 63, 202
metinsel: ~ anlamın belirsizliği 163; ~ bağlamcılık 50; ~ deşifre araçları 33; ~ yorumlama yöntemi 180
Mill, J. S., 72, 73, 74, 77
Misch, G. 69

Nesne 15, 18, 21-24, 29, 36, 38, 54, 57, 71, 77, 79-84, 91-97, 99, 106, 107, 109, 113-118, 120, 123, 125, 126, 128-131, 133, 136-139, 142, 144, 145, 147-152, 157, 158, 160, 163, 168, 171, 172, 187, 193, 203, 204, 206, 208; ~nin dolaysızlığı 126; ~nin olarak kavranması 60; ~nin tarihselliği 114, 117, 120; algılanan ~ 80; bilinen ~ 78, 121, 127, 158; doğal ~ 60, 61, 71; tarihsel ~ 118, 120, 123, 128, 129, 130
nesnelcilik 182
nesnellik 34, 47, 51, 71, 72, 109, 115, 121, 123, 125, 137, 138, 141, 144-148, 150, 153, 154, 156, 158, 161, 163, 177, 188, 192, 194, 207
Nietzsche, Friedrich 89, 102, 121
niyet 65; anlamsal (semantic) ~ 165

Olgu 14, 44, 73, 74, 78-82, 84, 127, 128, 140, 154, 159, 182, 197, 203, 204; de-

neysel ~ 87, 183; doğal ~ 71, 73; insani ~ 78; manevi ~ 73; pozitif ~lar 76; somut ~ 73; sosyal ~ 85, 204; tarihsel ~ 43, 47, 73, 75-78, 87, 89, 147, 153, 159, 183, 205; tekil ~ 76, 87, 179, 203; varsayımsal ~ 184; zihinsel ~ 74
ontoloji 99, 105, 106, 112, 181; ~k yanılgı 181
ortaçağ 35, 36, 37,.201; ~ felsefesi 35
oryantalistler 30

Ölüm 102, 205; ~-doğru oluş 102; ~-doğru-varoluş 100
ön-yargı 31, 127, 130, 131, 132, 133, 136, 137, 138, 151, 152, 153, 160, 175, 177, 179, 181, 206, 208; asılsız ~ 132; meşru ~ 131, 132
ön-yargılama 124
önerme 21, 22, 23, 27, 28, 29, 73, 92, 94, 106, 107, 136, 187
öteki 86, 91, 127, 128, 129, 132, 147, 150, 151, 153, 157; ~ni tecrübe 128
Özlem, Doğan 13
özne 15, 18, 31, 71, 84, 87, 89-92, 94-96, 109, 114, 118, 120, 122, 125, 130, 144-146, 148, 149, 152, 156, 157, 163, 164, 172, 179, 182, 189, 193, 203, 204, 205; ~nin tarihselliği 153; algılayan ~ 80; anlayan ~ 31, 36, 204; aşkın ~ 95, 96, 205; bilen ~ 78, 79, 96, 121, 123, 158; deneysel ~ 156; konuşan ~ 149; konuşan/yazan ~ 59; mutlak ~ 96, 122; tarihsel ~ 156; tecrübi ~ 156
özne-nesne: ~ ayırımı 90, 92, 96, 122, 172, 194, 205; ~ ayrılığı 120; ~ ilişkisi 194, 200; ~ karşıtlığı 96
özneler arası: ~ açıklık 177; ~ geçerlilik 184, 197; ~ ortaklık 204; ~ uzlaşım 182
öznellik 34, 78, 96, 118, 135, 144, 148, 152, 156, 158, 161, 170, 172, 175; aşkın ~ 96, 126, 153; tarihsel ~ 170

Pierce 183
Platon 22, 23, 25, 34, 35, 36; ~cu hatırlama 36
pozitivist 179, 181; ~ bilim kuramları 176; ~ yaklaşım 74; mantıkçı ~ler 94
pozitivizm 14, 16, 74; deneysel ~ 16; mantıkçı ~ 89; mantıksal ~ 16, 191
Pöggeler 112
Protestan 56; ~ ilahiya 41; ~ ilahiyatı 201; ~ yorum teorisi 39; ~lık 38, 39, 53, 56
psikanaliz 184, 187, 200, 208; ~ modeli 194
psiko-linguistik 165
psikoloji 69, 77, 79, 80, 81, 90; betimleyici ~ 69, 72; gestalt ~si 165; içe-bakış ~si 145; öğrenme ~si 92
psikolojik: ~ empati 186; ~ özdeşim 52; ~ özdeşleşme 150; ~ yöntem 59, 64, 62, 65-67, 68, 161, 202

Rasyonalist 131
rasyonellik 54, 60, 172, 180, 183, 196
realizm 14, 16; doğa bilimsel ~ 80; felsefi ~ 15; geleneksel ~ 17; naif ~ 16; rasyonel ~ 16; tarihsel ~ 16
Rickert, Heinrich 80
Ricoeur 163
Roma hukuku 42
romantik 44, 46, 60, 67, 78, 92, 93, 134, 138, 150, 206; ~ sanat 55, 56; yeni-~ 142
Rönesans 41
ruh 76, 79; ~ hâli 63, 66, 67, 81; mutlak ~ 89; nesnel ~ 80, 84, 149

Schelling 53
Schiller 56
Schlegel 55
Schleiermacher 47-53, 56-68, 70, 76, 84, 85, 89, 131, 141, 148, 161, 169, 185, 201, 202
Schulz, W. 122
Seele 79
Sıtkı, Cahit 83
Sokrates 181
soru sorma sanatı 17
soru-cevap mantığı 138, 173, 206
sosyal bilimler 175-177, 179, 181-183, 187, 191, 208; ~ eleştirisi 195; eleştirel ~ kuramı 176, 177, 178
Spinoza 40, 41, 60
süreklilik 66, 87, 105, 120, 132, 137, 155, 180, 186; ~ duygusu 87; bireysel ~ 87; tarihsel ~ 87, 104, 105, 173, 203

Tabiat 71, 83, 178; ~ bilimleri 51, 70, 71, 74, 79, 98, 100; ~ kitabı 50
Tanrı 37, 75, 81; ~'nın kitabı 38
tarih 13, 14, 18, 34, 35, 40, 41, 45-47, 53, 55, 57, 69, 74-77, 80, 85, 86, 87, 89, 90, 100, 101, 103-105, 109, 111, 112, 114, 117-120, 122-126, 129, 130, 132, 134-136, 139, 156, 159, 163, 164, 172, 181,

185, 192, 195, 196, 201, 203-206, 208, 209; ~araştırmaları 13, 42,123; ~ araştırmalarında yöntem 13; ~ bilimi 43, 44, 74, 75, 89, 101, 111, 121; ~ bilinci 118; ~i anlama 93, 120, 121, 122, 140, 167, 172, 209; ~in özneleri 55; ~in sürekliliği 87, 104, 110, 120, 129, 130, 186; ~ kavramı 103, 104, 110; ~ üstü 156, 192; ~ yazıcılığı 101; ~ yöntemi 43, 45, 46; ~-ötesi 118; ~-üstü 119; ampirik ~ 72; deneysel olgusal ~ 183; deneysel ~ 89; doğal ~ 74, 186; etken ~ 112, 124, 127, 130; evrensel ~ 45, 47, 123, 183; ilerlemeci ~ anlayışı 67; klasik ~ anlayışı 46; mutlak ~ 46, 123; olgusal ~ 196; sosyal ve manevi ~ 196
tarih felsefesi 75, 76; dogmatik ~ 196
tarihsel: ~ anlama 46, 131; ~ araştırma 44, 45, 47; ~ belirlenmişlik 176; ~ bilimler 46, 47, 81, 109, 110; ~ ideal 192; ~ değişme 153; ~ etki 189; ~ etkinin bilinci 188; ~ etkinin bilincinde olma 189; ~ gelişme 183; ~ ilerleme 172; ~ inceleme 46; ~ insan 111; ~ koşulların göreceliği 159; ~ materyalizm 16; ~ olanla nesnel olan şey 172; ~ olaylar 104, 204; ~ öğeler 202; ~ süreklilik 87; ~ sürekliliğin diyalektiği 155; ~ şartlar 60, 64; ~ ve dogmatik kaynaklar 43; ~ evren 162
tarihsel etkileşim 182, 185; ~ bilinci 122-124, 127, 128, 130
tarihselcilik 16, 51, 112, 117, 137, 167, 168, 170, 171
tarihsellik 18, 20, 51, 68, 87, 100-106, 109-112, 116, 117, 119, 120, 122, 124, 126, 130, 147, 164, 169, 190, 192, 198, 205-209; ~ kipi 100, 114, 118, 121
tarihsicilik 104, 123, 182, 184, 195, 197; ~-sonrası 185; görece ~ 188
tecrübe 35, 54, 71, 77, 80, 83, 87, 91-93, 95-97, 101, 105, 106, 109, 114-116, 119, 126-128, 131, 133, 134, 139, 148, 152, 166, 170, 171, 179, 203, 204; ~ üstü 192; ~nin dilsel doğası 128; ~nin dolaysızlığı 126; ~nin içsel tarihselliği 128; ~nin tarihselliği 114, 127; beşerî ~ 83, 91, 130; bilimsel ~ 115, 133, 170; bireysel ~ 92, 133, 160; deneysel ~ 188; duyu ~si 77; düşünümsel ~ 127; estetik ~ 112, 114, 116; hayat ~si 113, 205; hermeneutik ~ 114, 116, 129, 130, 140, 165, 179; iç- ~ 77, 102; içsel ~nin önceliği 182; karşılıklı-eylem ~si 189; kültürel ~ 133; sanat ~si 115, 116, 117; tarihsel ~ 83, 170, 181; toplumsal ~ 133
tefsir 13, 23, 27, 29, 48, 201
Turgot 75
Türk 21; ~ düşünce tarihi 20
Türkçe 13, 23

Ufuk 29, 30, 31, 95, 99, 100, 119, 124, 129, 139, 158, 181, 205, 206; ~ birleşimi 47, 124; ~ birleşmesi 129; ~ genişlemesi 206; ~ kaynaşması 164, 170, 188, 189, 197, 208; ~ yapısı 95; bütün hakkındaki ~ 205; değişken ~ 164; nesnel ~ 158; ortak ~ 129; tarihsel ~ 122; zamansal ~ 120
Umwelt 112

Varlık(ğ) 97-100, 102, 105, 106, 108, 112, 197, 205; ~a dair ön-anlama 108; ~ı anlama 105, 106, 107; ~ın anlamı 106; ~ın kendi tarihi 197; tözsel ~ 122
varlık(lar) 94, 129, 97-99, 205; ~ felsefesi 198; ~ görüngüsü 117; ~ kipi 99, 110, 118, 121, 158; ~ın tarihi 200; ~ın zamansallığı 194, 200; akli ~ 97; algılanamayan ~ 97; cismanî ~ 97; doğal ve tarihsel ~ 112; duyulur ~ 97; dünya-da- ~ 96, 102, 103, 106, 197; görüngü olarak ~ 98; ilk ~ 97; kendinde- ~ 145, 147; nesnel ~ 99; numenal ~ 54; ölüme-doğru- ~ 102, 112; özneler arası ~ 149; tarihsel ~ 117, 121; tarihsel ~ kipi 123; yüklem olan ~ 97; zaman içinde ~ 111; zihinsel ~ 169
varlıkbilim 99
varoluş 52, 99, 103, 205; ~ kipleri 98, 99, 101, 102; ~ hermeneutiği 182; ~çu ve ontolojik yaklaşım 166; ~çular 144; ~çuluk 89, 90, 146; ~sal bir yatkınlık 96; ~sal çözümleme 106, 112, 185; ~sal etkileşim 185; ~sal ilke 138; ~sal ön-yapı 108; ~sal tarihsellik 105; ~sal uygulama 187; ~sal yapılar 99, 100
Vico 74-76, 86

Wahrheit und Methode 91, 113, 164
Weber, Max 85, 147
Windelband 79, 80
Wittgenstein 27, 28, 190
Wolff, Christian 43

Yahudi 30

yargı 80 [illegible]
183 [illegible]
206; [illegible]
35; düş [illegible]
35; olgu [illegible]
yasa(lar) 7[illegible] 6,
bilimsel ~ 76; doğa ~ı 77; evrensel ~ 73; genel ~ 80, 203; manevi ~ 73; nedensel ~ 72, 74; psikolojik ~ 73
yazar 43, 48, 55, 63-66, 68, 69, 85, 134-136, 141, 142, 150-152, 155, 156, 161, 162, 166, 168-171, 186, 198, 202, 207, 208; ~ın bireyselliği 85; ~ın düşünce dünyası 63; ~ın kastettiği anlam 141, 155, 164, 166, 169, 207; ~ın kastı 18, 41, 63, 68, 161, 163; ~ın niyeti 39, 41, 43, 44, 68, 122, 200, 208; ~ın öznelliği 157, 166; ~ın yöneldiği anlam 181; ~ın yönelimi 199; ~ın zihin hâli 68, 134, 158; ~ın zihinsel iç-bütünlüğü 158; ~ın zihni 157, 162, 167
yorum 15, 18-20, 24, 28-30, 44, 48, 55, 60, 62, 63, 96, 102, 103, 107, 113, 119, 143, 146, 147, 150, 153-155, 164, 166, 169, 171, 182-184, 189, 190, 196; ~ kuramı 34, 36; ~ pratiği 51; ~ sanatı 15, 41; ~ süreci 147, 150, 152; ~ teknikleri 166; ~ topluluğu 188; ~ yöntemi 44, 140; ~ yöntemleri 50, 201; açıklayıcı ~ 29; ardışık zamanlı ~ 169; dilsel ve gramatik ~ 42; doğru ve yanlış ~ 152; doğru ~ 172, 184, 207; filolojik ~ 199; geçici ~ 28, 29; hukuksal ~ 42; itibari ~ 28; kavrama dayalı ~ 165; kitabın kitapla ~lanması 56; mantıksal ~ 42; nesnel ~ 146, 163; özgür ~ 183; özgür ~ topluluğu 192, 209; öznel ~ 112, 146; psikolojik ~ 64, 67, 161; tarihsel ~ 68, 190; teolojik ~ 42, 56; türemiş ~ 29; türetilmiş ~ 29; varoluşçu ~ 140, 156; yanlış ~ 207; zamansal ~ 197
yorumbilim 11, 20, 57, 66; ~ kuramı 13, 53; filolojik ~ 185; nesnel ~ 163; romantik ~ 53, 89, 92; yöntemsel ~ 163
yorumcu 14, 15, 47, 141, 151, 152, 166, 168, 184; ~ topluluğu 199
yorumlama 11, 13-20, 23-25, 27-29, 33, 34, 39, 41-45, 48, 51, 53, 56-59, 60, 63, 65, 67, 91, 93, 96, 105-108, 110, 112, 113, 116, 119, 122, 134, 138, 140-142, 144-146, 148, 149, 152, 154, 155, 157-159, 161-165, 169, 170-173, 175, 181, 185, 188, 198, 199, 201, 202, 205-209; ~ [illegible] 58, 67; ~ ile uygulama 182; ~nın evrensel kuralları 169; ~nın geçerliliği 207; ~nın nesnelliği 51, 142, 146; ~nın nesnesi 162; ~nın ölçütleri 145; ~nın yöntemi 29; bilimsel ~ 185; dilsel ve gramatik ~ 42; dilsel ~ 32; dinsel metinleri ~ 56; dinsel metinleri ~ sanatı 56; dinsel metinlerin yorum kuralları 38; doğru ~ 209; filolojik ~ yöntemi 34; itibari ~ 29; klasik ~ 34; nesnel ~ 146, 161, 185; normatif ~ 185; öznel ~ 146; realist ~ kuramı 15; sözel ~ 165; sözlü ~ 25; tarihsel ~ 32, 43, 158; teolojik ~ 17, 34, 37, 40, 42; yöntem ve ~ 180
yorumlayan 15, 18, 30, 44, 46, 60, 118, 120, 122, 123, 130, 135, 136, 149, 150-152, 157-161, 166-168, 170, 180, 182, 185, 186, 208; ~ özne 30, 45, 46, 68, 84, 118, 142, 150, 151, 157, 161, 162, 171, 190, 207; ~ ve yazar 157; ~ın bilinci 123; ~ın bilincinin tarihselliği 123; ~ın tarihselliği 122; sınırsız ~lar topluluğu 190
yorumlayıcı 185; ~ okuma 25; ~ özne 189; ~ topluluk 185, 190, 209; ~ topluluk yönlendirici fikri 183, 184; ~lar topluluğu 184, 191
yorumun: ~ doğruluğu 169, 171; ~ doğruluğunun ölçütü 68; ~ geçerliliği 146, 164; ~ hakikati 188; ~ nesnelliği 138, 142, 153, 154; ~ nesnesi 163; ~ özellikleri 113; ~un nesnelliği 181

Zaman 24, 32, 44, 52, 60, 74, 82, 83, 97, 99, 100, 101, 104, 105, 106, 137, 155, 157, 198, 205, 206; ~ aralığı 137, 159, 164, 206; ~ dışı 26, 57, 197; ~ kavramı 106; ~ mesafesi 136; ~ ufku 102, 205; ~ üstü 156, 160; ~-içindelik 111; ~ın üretkenliği 186, 188, 189, 190; çizgisel ~ 101; döngüsel ~ 83; ontolojik ~ 164; saat ~ı 103; şimdiki ~ 118, 137, 159; takvim ~ı 103; tarihsel ~ 103, 154, 198; üç boyutlu ~ 101
zamansallık 26, 83, 86, 99, 100, 101, 102, 103, 111, 118, 204, 205, zaman-üstü ~ 157; varoluşsal ~ 105