

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

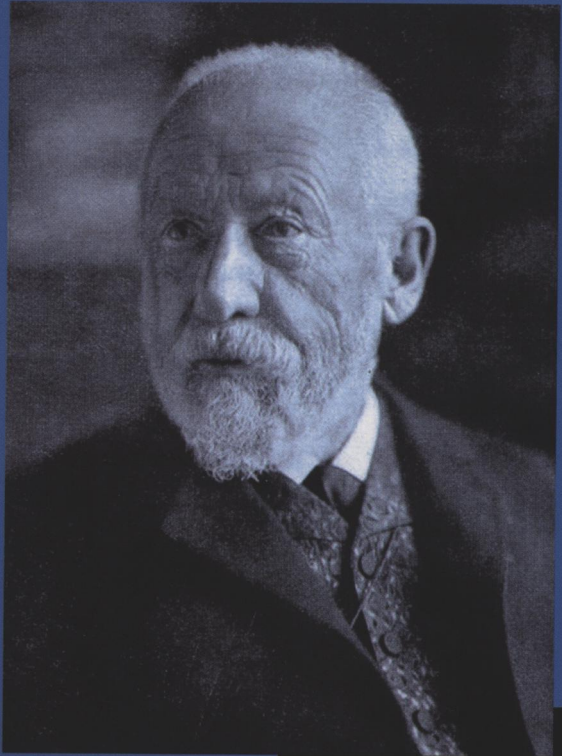
Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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

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

A R S L A N
T O P A K K A Y A

W I L H E L M D I L T H E Y V E F E L S E F E S İ



say

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Modern Düşünce

WILHELM DILTHEY VE FELSEFESİ

Prof. Dr.
ARSLAN TOPAKKAYA



Say Yayınları

Modern Düşünce

Wilhelm Dilthey ve Felsefesi / Prof. Dr. Arslan Topakkaya

Yayın hakları © Say Yayınları

Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

ISBN 978-605-02-0487-2

Sertifika no: 10962

Yayın koordinatörü: Levent Çeviker

Sayfa düzeni: Tülay Malkoç

Baskı: Lord Matbaacılık ve Kâğıtçılık

Topkapı-İstanbul

Tel.: (0212) 674 93 54

Matbaa sertifika no: 22858

1. baskı: Say Yayınları, 2016

Say Yayınları

Ankara Cad. 22/12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul

Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80

www.sayyayincilik.com • e-posta: say@sayyayincilik.com

www.facebook.com/sayyayinlari • www.twitter.com/sayyayinlari

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.

Ankara Cad. 22 / 4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul

Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80

internet satış: www.saykitap.com • e-posta: dagitim@saykitap.com

WILHELM DILTHEY VE FELSEFESİ



Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA
(Kayseri / Kamber, 1972 -)

04.05.1972 yılında Kayseri'nin Talas ilçesinin Kamber köyünde doğdu. İlk ve ortaöğrenimini Kayseri'de tamamladı. 1993 yılında Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Yaklaşık 3 yıl MEB'da öğretmen olarak çalıştıktan sonra MEB tarafından, yüksek lisans ve doktora yapmak üzere

Almanya'ya gönderildi. Almanca dil kursundan sonra Freiburg Üniversitesi'nde başlamış olduğu yüksek lisansını 2000 yılında "J. G. Fichte'de Özgürlük ve Mülkiyet" adlı tezle tamamladı. Aynı sene Freiburg Üniversitesi'nde doktora yapmaya başladı ve 2005'te "Gerçek Zaman. Kant Zaman Öğretisi Bağlamında Dilthey ve Bergson'un Zaman Anlayışlarının Karşılaştırılması" adlı tezle Felsefe Doktoru unvanını aldı. 27.12.2005 tarihinde Mersin Üniversitesi'nde öğretim görevlisi doktor olarak göreve başladı ve aynı üniversitede 2006 yılında yardımcı doçent doktor oldu. Yaklaşık iki buçuk sene burada çalıştıktan sonra 23.07.2008 tarihinde Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölüm Başkanlığı görevine getirildi. 05.03.2009 yılında doçent oldu. 2014 yılı başında Erciyes Üniversitesi'nde profesör oldu. Arslan Topakkaya MEB ortaöğretim Felsefe, Mantık ve

Bilgi Kuramı ders kitaplarının editörlüğünü yapmıştır. Üçü Almanya'da olmak üzere yedi kitabı ve yurtiçi ve yurtdışında yayınlanmış birçok makalesi bulunmaktadır. Yazar evli ve dört çocuk babasıdır. Halen Erciyes Üniversitesi Felsefe bölüm başkanlığı görevini sürdürmektedir. Eserlerinden bazıları şöyledir:

1. Topakkaya, A., *Die wirkliche Zeit. Eine vergleichende Untersuchung der Zeitlehre von W. Dilthey und H. Bergson unter besonderer Berücksichtigung von I. Kants Zeitanalyse*, H. J. Verlag, Freiburg, 2005.
2. Topakkaya, A., *Die Gelebte Zeit - Diltheys Auffassung von der Zeit und seine Kritik an Kants Zeitlehre*, Grin Verlag, Münih, 2009.
3. Topakkaya, A., *Die Grundzüge der Philosophie Henri Bergsons*, Grin Verlag, Münih, 2009.
4. Topakkaya, A., *Fichte*, Say Yayınları, İstanbul, 2010.
5. Topakkaya, A., *Liseler İçin Mantık Ders Kitabı*, MEB, Ankara, 2010.
6. Topakkaya, A., *Liseler İçin Felsefe Ders Kitabı*, MEB, Ankara, 2010.
7. Topakkaya, A., *Felsefe, Din ve Kültür'de Zaman*, Paradigma, İstanbul, 2013.
8. Topakkaya, A., *Hukuk ve Adalet*, Adalet Yayınevi, II. baskı, Ankara, 2014.
9. Topakkaya, A., *Sistemantik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması*, Nobel Yayınevi, Ankara, 2014.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	11

I. BÖLÜM: Dilthey'de Hayat Felsefesi

1.1. Hayatı ve Eserleri.....	13
1.2. Anlama Teorisinin Epistemolojik Temeli.....	14
1.2.1. Dilthey'in Empirizm ve Rasyonalizmden kaçınması.....	14
1.2.2. Deneye (<i>Empirie</i>) Evet, Deneyciliğe (<i>Empirismus</i>) Hayır	16
1.2.3. Dilthey'in Apriorizm eleştirisi	19
1.2.4. Tinsel Gerçeklik Bağlamında Dilthey'in Apriorizmi Bilgi Formu Olarak Reddetmesi	20
1.3. Dilthey'de Hayat Felsefesi	24
1.3.1. Hayat Kavramı	24
1.3.2. Hayatın İrtibat Noktaları	28
1.3.3. Dilthey'de Yaşama Duygusu.....	31
1.3.4. Hayat Kavramını Betimlemenin Zorluğu.....	32
1.3.5. Hayatın Nesnel Yansımaları.....	35
1.3.6. Hayatın Tarihselliği	38
1.4. Dilthey'de Hayat Kategorileri.....	40
1.4.1. Anlama Sürecinin Yapısal Kategorileri Olarak Hayat Kategorileri.....	40
1.4.2. Yaşama (<i>Erleben</i>) ve Yaşantı (<i>Erlebnis</i>).	44
1.4.3. Hayatın Zamansallığı	47
1.4.4. Dilthey'de Anlam (<i>Bedeutung</i>).....	53
1.4.4.1. Hayat Kategorisi Olarak Anlam	53

II. BÖLÜM: Dilthey'de Tin Bilimleri

2.1. Tin Bilimlerine Giriş (<i>Einleitung in die Geisteswissenschaften</i>)...	59
2.2. Tin Bilimlerine Giriş'te Psikoloji	66
2.3. Tin Bilimlerine Giriş'te Metafizik	77
2.4. Tin Bilimlerine Giriş'te İnsanın Kendini Anlamlandırması	82
2.5. Tin Bilimlerine Giriş'te Mantık.....	93
2.6. Tin Bilimlerinin Sistematiği.....	101
2.7. Temel Bilimler Olarak Psikoloji ve Antropoloji	106
2.8. Muhayyile Gücü (<i>Einbildungskraft</i>).....	109

III. BÖLÜM: Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu

3.1. Tarihselcilik Tartışmaları	123
3.2. Metafizik Tartışmalar ve Kant	128
3.3. Bilimlerin Temellendirilmesi.....	133
3.4. Bilinç-Bilgi-Yaşantı İlişkisi.....	138
3.5. Ben'in (Özne) Kurulumu	147
3.6. Tarihsel Aklın Eleştirisi.....	153
3.7. Tin Bilimlerinin Yöntemi Olarak Hermeneutik.....	162

IV. BÖLÜM: Dilthey'de Hermeneutik

4.1. Felsefi Hermeneutik	178
4.2. Hermeneutiğin Oluşumu.....	195
4.3. Hermeneutik-Tarih İlişkisi	200
4.4. Hermeneutik ve Anlama (<i>Das Verstehen</i>).....	208
4.5. Schleiermacher Hermeneutiği.....	217
4.6. Hermeneutik Bağlamda Anlama, İfade ve Yaşantı.....	222
4.7. Tin Bilimleri-Hermeneutik İlişkisi.....	234
4.8. Sonradan Yaşamaların (<i>Nacherleben</i>) İmkânı.....	238

V. BÖLÜM: Dilthey Hermeneutiğinin Sonraki Hermeneutik Yaklaşımlara Etkisi

5.1. Dilthey-Nietzsche.....	246
5.2. Dilthey-Husserl	249
5.3. Dilthey-Heidegger	254
5.4. Lieber'in Dilthey Değerlendirmesi.....	260
5.5. Hermeneutik Bağlamda Dilthey-Gadamer İlişkisi	264
5.6. Hermeneutik Bağlamda Dilthey-Habermas İlişkisi.....	284
5.7. Gadamer-Habermas Tartışması.....	293
5.8. Hermeneutiğin Bugünkü Durumu	312
5.9. Dilthey Felsefesinin Güncelliği	320
KAYNAKÇA	327
DİZİN	333

*Abim Zakir Topakkaya, ablam Fatma Şafak, kardeşlerim Mehmet
Topakkaya, Fahriye Elverdi ve Ali Topakkaya'ya...
İyi ki varsınız...*

ÖNSÖZ

W. Dilthey 19. yüzyıl felsefesinin en önemli düşünürlerinden biridir. O, yaşam felsefesi, tarih felsefesi ve özellikle Hermeneutiğe yaptığı katkılarla bilinir. Çağdaş felsefeyi Dilthey olmadan anlamak zordur. Başta Heidegger olmak üzere Gadamer, Habermas, Frankfurt Okulu düşünürleri, Plessner gibi düşünürler şu ya da bu şekilde Dilthey felsefesiyle ilgilenmiş, bu felsefenin güncellik kazanmasına katkılar sağlamışlardır. Dilthey'i çağdaş felsefede önemli bir yere getiren düşünür hiç şüphesiz H.-G. Gadamer'dir. Gadamer sistemleştirdiği felsefi hermeneutik akımını ana hatlarıyla Dilthey'den tevarüs etmiş; onu Heidegger üzerinden okuyarak Dilthey hermeneutiğini kendi özgün düşünceleriyle dönüştürmeyi başarabilmiştir.

Dilthey bu kadar önemli bir düşünür olmasına rağmen tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkçede şimdiye kadar onun hakkında monografi ya da biyografi yazılmamıştır. Dilthey'i felsefe camiasına tanıtmaya amaçlı, bazı eserlerinin Türkçeye tercüme edildiğini biliyoruz. Bunun yanında sayıları az da olsa Dilthey ile ilgili birkaç makale de söz konusudur. Dilthey hakkında yapılan çeşitli yüksek lisans ve sayıları çok olmayan doktora tezlerinden bahsetmek mümkündür. Yazarın doktora tezinin bir kısmı da Dilthey ile ilgilidir.

Elinizdeki eser, Dilthey felsefesine bir giriş olarak tasarlanmıştır. *Giriş* kitapları felsefe literatürümüzde maalesef henüz çok fazla yer bulabilmiş değildir. Bu açığın bir kısmını mütevazı bir giriş kitabı yazarak kapatmak eserin öncelikli amacıdır.

Eser beş bölümden meydana gelmiştir. Birinci bölümde Dilthey felsefesinin merkezi kavramlarından olan “Hayat” kavramı ele alınmış, ikinci bölümde *Tin Bilimlerine Giriş* öz bir şekilde incelenmiş, üçüncü bölümde ise *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu* Dilthey’in *Giriş*’te dile getirdiği hedef doğrultusunda işlenmeye çalışılmıştır. Dördüncü bölümde Dilthey’in hermeneutik anlayışı ayrıntılı bir şekilde ele alınmış, son bölümde ise Dilthey hermeneutiğinin kendinden sonraki hermeneutik yaklaşımlara etkisi belli başlı filozoflar bağlamında tahlil edilmeye çalışılmıştır.

Elinizdeki eser hiç şüphesiz eleştiriye açıktır. Eserin bu aşamaya gelmesinde teşekkürü hak eden isimler vardır. Başta sabır ve desteğinden dolayı eşim Zeynep Topakkaya, çocuklarım Sümeyye, Asude, Nurefşan ve Verda’ya teşekkür ediyorum, anlayışlarından dolayı minnetlerimi sunuyorum. Babam Abidin Topakkaya ve annem Hatice Topakkaya’ya dularını eksik etmemeleri ricasıyla teşekkür ediyorum, ellerinden öpüyorum. Eseri okuma zahmetine katlanan Arş. Gör. E. Erman Rutli’ye de titiz okumasından ve teknik düzeltmelerinden dolayı şükranlarımı sunuyorum. Dileğim elinizdeki eserin ruhum kendisinden razı olarak sahibine döndükten sonra da bir sadaka-i cariyeye hükmüne geçmesidir.

Arslan Topakkaya
Kayseri, Ağustos 2015

I. BÖLÜM

Dilthey'de Hayat Felsefesi

1.1. Hayatı ve Eserleri

W. Dilthey 19. yüzyıl tinsel bilimlerinin bir filozofudur. O aynı zamanda İdealizm sonrası felsefenin en önemli temsilcilerinden biridir. Dilthey felsefesinin ağırlıklı noktası tinsel bilimlerin tarihsel ve sistematik açıdan temellendirilmesidir. Bu temellendirme çabası “Bilgi Teorisine Dair Konseptler ve Tinsel Bilimlerin Mantığı (1865)” (*Entwürfe zur Erkenntnistheorie und Logik der Geisteswissenschaften*) adlı eserle başlar, “Tinsel Bilimlere Giriş (1883)” (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*) ile devam eder ve en önemli eseri olan “Tarihsel Dünyanın Tinsel Bilimlerde Kurulması (1910)” (*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*) ile son bulur.

W. Dilthey 19.11.1833'te Biebrich'de (Wiesbaden) protestan bir ailenin mensubu olarak dünyaya gelir. Lise bitirme sınavından sonra babasının zorlamasıyla teoloji eğitimine başlar. Bunun yanında felsefe, tarih ve filoloji de okur. 1856'da teoloji ve felsefe bölümünden mezun olur. Ailesinin isteğinin tersine kısa süren bir lise öğretmenliği deneyiminden sonra akademik hayata atılır. 1864'te “*Schleiermacher'da Etik*” adlı çalışmasıyla felsefe doktoru unvanını alır. Doktoradan sonra “*Moral Bilincin Analizine Dair Bir Deneme*” adlı eserle habilitasyonunu (doçentlik) tamamlar. Dilthey 1867/1868'de Basel Üniversitesi'nde profe-

sör olur. Orada bir sene çalıştıktan sonra 1868/1871 yılları arası Kiel’de çalışır. İlk kitabı olan “*Schleiermacher’ın Hayatı*” 1870’te yayınlanır. 1871/1882 yılları arasında Breslau’da profesör olarak çalışır. Dilthey burada Peter Graf Yorck von Wartenburg ile tanışır. 1883’te Berlin Üniversitesi’ne profesör olarak atanır ve orada 1908’e kadar çalışır. 1883’te “*Tinsel Bilimlere Giriş*”i (*Einführung in die Geisteswissenschaften*) yayınlar. 1864’te “*Betimsel ve Ayrışsal Psikoloji Üzerine Fikirler*” (*Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*) adlı eseri yayınlanır. Dilthey 1900 yılında Husserl tarafından yayınlanan “*Mantık Çalışmaları*” (*Logische Untersuchungen*) adlı esere oldukça fazla önem vermiştir. Gerek Husserl gerekse Hegel felsefesiyle yoğun olarak uğraşması ona *Tinsel Bilimlere Giriş* adlı çalışmasını devam ettirme fırsatı sağlamıştır. O, aynı sene oldukça önemli olan “*Hermeneutiğin oluşumu*” (*Die Entstehung der Hermeneutik*) adlı makalesini yayınlamıştır. Dilthey 1905’te akademik hayatına son verdikten sonra “*Hegel’in Gençliği*” adlı seriyi yayınlamıştır. Bundan bir sene sonra “*Yaşantı ve Şiir*”i (*Das Erlebnis und die Dichtung*) yayınlar. 1910’da “*Tarihsel Dünyanın Tinsel Bilimlerde Kurulması*” adlı çalışmasını tamamlar. 01.10.1911’de Güney Tirol’da hayata gözlerini yumar.

1.2. Anlama Teorisinin Epistemolojik Temeli

1.2.1. Dilthey’in Empirizm ve Rasyonalizmden kaçınması

Dilthey’e göre felsefenin görevlerinden birisi esaslı bir bilgi teorisi ortaya koymaktır. Ona göre böyle bir bilgi teorisinin amacı, tinsel bilimlerin ulaştıkları sonuçların da en az tabii bilimler kadar esaslı, kapsayıcı ve nesnel olduklarını göstermek olmalıdır.¹ Dilthey’in bilgi teorisi açısından konumu empirizm ve rasyonalizm arasında orta bir yer olarak tarif edi-

1 R. Makkreel, *Dilthey. Philosophie der Geisteswissenschaft*, s. 44.

lebilir.² O kendi bilgi teorisini iki uç görüşün çarpışmasından ya da sentezinden elde etmiştir. Elde ettiği bu teori, sadece empirik değil aynı zamanda “hayat” kavramıyla içiçe olmalı; akla da gerektiği kadar önem vermelidir. Ona göre geleneksel bilgi teorileri insanları çıkmaz sokağa sürüklemektedirler. Dilthey'e göre Rönesansla başlayan bilimsel ve felsefi gelişmeler yeni bir bilgi teorisi kurulmasını zorunlu kılmaktadır. Böyle bir bilgi teorisinde metafiziğin yeri olamaz. Ayrıca Kant'ın transandantal felsefesi de bu yeni bilgi teorisi için model olamaz. Kant'ın bilimsel bilginin imkân ve şartlarını bütün tecrübelerin ötesinde yatan faktörlerde aramasını Dilthey bir geri dönüş olarak anlamakta ve bu yolun yeni bilgi teorisi için doğru bir yol olmadığına inanmaktadır.³ O, Kant'ın transandantal felsefesi ile Hegel'in mutlak bilginin kendini açması düşüncesinin artık felsefi tartışmalarda önemini yitirdiğini düşünmektedir. Bunun yerine Dilthey, tabii ve tinsel bilimlere ait bilgi teorisi çalışmalarının çok daha fazla ilgi gördüğü tespitinde bulunmaktadır.

Dilthey artık bilgi teorisi üzerine spekülasyondan vazgeçip; metafiziğe dayanmayan deney ve bilimsel verileri temel alan yeni bir bilginin kurulması zorunluluğundan bahsetmektedir. Bu anlamda onun yolu yukarıda da değindiğimiz gibi empirizm ile rasyonalizmi buluşturan ara yoldur. O, rasyonalizmin bilginin sadece deneyden ibaret olamayacağı düşüncesini desteklemekte; diğer taraftan da bilginin sadece –deney ve tecrübeyi tamamen bir tarafa bırakıp– zihindeki birtakım kategori ya da düşünce formları sayesinde oluşmadığına inanmaktadır. Ona göre burada bir düalizm söz konusudur ve bu düalizmin ancak tecrübeye içsel olarak bulunan düzenli yapının keşfedilmesiyle ortadan kaldırılabilceğini düşünmektedir. Bunun için de her türlü bilgi sürecinin ör-

2 T. Jatzkowski, *Die Theorie des kulturell-historischen Verstehens bei W. Dilthey und G. Simmel*, s. 14.

3 C. Cuppers, *Die Erkenntnistheoretische Grundlagen W. Diltheys*, s. 20.

neklerini içinde barındıran bilincin derinliklerine inme zorunluluğu vardır.

1.2.2. Deneye (Empirie) Evet, Deneyciliğe (Empirismus) Hayır

Tecrübe kavramı Dilthey'in bilgi teorisinde oldukça önemli bir yer tutar. Çünkü tecrübe pozitif bilimler için vazgeçilmez bir kavramdır. Sonuçta bütün pozitif bilimler tecrübeye dayanan bilimlerdir.⁴ Bu tespitine rağmen Dilthey, empirizmin ve özellikle de J. S. Mill ve pozitivistlerin bu kavrama yükledikleri anlama katılmaz. Buradan hareketle Dilthey'deki "tecrübe" ve "gerçeklik" kavramlarının pozitivistlerden farklı olduğu sonucunu çıkarmak zor olmasa gerektir.⁵ Gadamer, Dilthey'in kendi zamanındaki empirik bilgi teorilerinden derin bir şekilde etkilendiği tespitinde bulunmaktadır. Onun amacı bu empirizmi tarihsel açıdan derinleştirmektir.⁶

Dilthey pozitivistizmin tecrübe kavramının soyut ve tamamlanmamış olduğu inancındadır. Fakat bu tespit Dilthey'in pozitivistizmi tamamen reddettiği şeklinde anlaşılmamalıdır.⁷ O, pozitivistlerin aksine, içsel tecrübeye ve insanı oluşturan madde-ruh zenginliğine büyük önem verir. Bu zenginlik ve bütünlük, Dilthey'in yaşantı ve anlama teorisi için vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Dilthey' in insanı maddi ve manevi bütün boyutlarıyla ele alması, düşüncesini pozitivistizmden ayıran en önemli özelliğidir.

Bu tespite rağmen Dilthey bilimsel çalışmalarda katı bilimsel tecrübeye –ki bu aynı zamanda pozitivistizmin önemli ilkerindendir– oldukça önem verir. O kendisini bilimin temeli

4 W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Cilt I, s. 17.

5 H. Diwald, *Dilthey. Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte*, Göttingen, 1963, s. 15.

6 H.-G. Gadamer, *Dilthey nach 150 Jahren*, in: *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, yayınlayan E. W. Orth, Freiburg, 1985, s. 164.

7 H. Diwald, s. 143.

olan deneysel metoda sıkı sıkıya bağlı hisseder. Bu anlamda kendi düşüncesiyle pozitivizm arasında bir yakınlık olduğu inancındadır.⁸ Çünkü tecrübe pozitivizmin temel dayanağıdır. Fakat pozitivizmin nasıl bir tecrübeye önem verdiği yanıtlanması gereken bir sorudur. Pozitivizme göre tecrübe sadece maddeyle ilgili olmalı, ruhsal alanı dışarda bırakmalıdır. Bilimin en önemli görevi de tecrübeye elde edilen verileri sayılarla betimlemek olmalıdır. Pozitivizm, tecrübe edilemeyen ya da hesap edilemeyen bir şeyin bilimler için hiçbir öneminin olmadığı kanısındadır. Dolayısıyla tecrübe dışında kalan alan dikkate alınmamalıdır. "Pozitivistlerin ortak öğretisi bütün insan bilgilerinin tecrübeye dayandığıdır. Bilim tecrübeye dayanır ve bizim ona yoğunlaşmamızı ve onu değerlendirmemizi sağlar. Onlara göre felsefe tecrübi bilimlerin bir özetinden başka bir şey değildir. Tecrübi bilimlerin bittiği yerde araştırılamayan alan başlar. Pozitivizm tabiat araştırıcısının felsefesidir; tabii bilimlerle dünyaya bakan bütün akıllı kafaların kabul ettiği bir akımdır."⁹

Dilthey tabii bilimlerin tecrübe kavramını benimsemiş gözükmektedir. Fakat o, tecrübe kavramının hayat kavramıyla da bağlantısı olduğu kanısındadır. Bu anlamda Dilthey pozitivizmi, içsel tecrübeyi reddetmesi ve ruhsal gerçeklikleri kabul etmemesinden dolayı eleştirir. Halbuki gerçeklik kendisini bir birlik olarak göstermektedir. Ona göre içsel gerçeklik en

8 "Tarih araştırmaları üzerine yazdığım makale benim Pozitivist felsefe akımına ne kadar yakın olduğumu göstermektedir. Bununla birlikte eskiden Almanyada Kant felsefesinin üstünlüğü tartışılmaz bir gerçek olarak kabul edilmekteydi. Bilginin genel geçer olması, matematiksel ve mantıksal gerçekliklerin doğruluğu, tabii bilimleri bunlar üzerine temellendirmeye çalışması ve bilgiyi tecrübe edilenle sınırlaması –ve bu konuda batılı filozoflardan D'Alembert'den Mill ve Comte ile aynı noktada buluşmaları– benim felsefi gelişimin temelini oluşturmaktadır." Dilthey (1957): *Die geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens* (eser Dilthey'in toplu eserleri sırasına uygun olarak metinde bundan sonraki alıntılarda V olarak kısaltılacaktır), s. 4 vd.

9 Dilthey, *Weltanschauungslehre: Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie* (metinde bu eser VIII olarak kısaltılacaktır), 1960, s. 195 vd.

az bilimsel gerçeklik kadar gerçek ve değerlidir. O içsel gerçekliği reddeden pozitivizmin insanları yanılığa götürdüğü inancındadır. Pozitivist bakış açısına göre bütün gerçeklik ancak dışsal gözlemle tecrübe edilir. Bu kabulde bireyin kendi kendisini gözlemlemesi tamamen bir tarafa bırakılmıştır ve bu şekilde anlaşılan empirizm de ona göre eksik ve sınırlı bir empirizmdir. Dilthey bu şekilde anlaşılan bir empirizmi –ki Comte empirizmi aynen bu şekilde anlamaktadır– kabul etmez ve bunun yerine hem içsel hem de dışsal tecrübeye önem veren kendi tecrübe anlayışının daha tutarlı olduğunu savunur; çünkü içsel yaşantının gerçekliği bütün bilgi türleri için güvenli bir çıkış noktasıdır.¹⁰

Tecrübe kavramı sadece yalın deneycilik kavramıyla açıklanabilecek bir kavram değildir. Empirik veriler kapsayıcı verilerdir. Yani bu veriler dışsal gerçeklik ve bilinç fenomenlerini ihtiva ederler. Bilinçte dış dünya ile içsel canlılık birliktedir. "Bu farklılıkta ve bu birlikte bilincin gerçekliği, tabiatın gerçekliği ve her iki gerçeklikle ilgili –kendi tecrübe sınırlarımız içindeki bağlantısı gibi– bilginin farklı yönleri görülmektedir. Biz bilincin sürekliliği içinde yaşantı anlarını birbirine bağlamakta; onları birbirleriyle mukayese etmekte ve böylece oluşan içsel tecrübe sayesinde bir bütün elde etmekteyiz. Bu bütünün konusu bizzat insanın kendisi ve bağlantılarıdır. Onun bilimi tinsel bilimlerdir. Diğer taraftan dışsal verileri de birbirleriyle dış dünyadaki nesnel bağlantılarıyla ele almaktayız. Böyle bir gerçekliğin nesnesi de tabiatın kendisidir."¹¹

10 Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* (metinde bu eser I olarak kısaltılacaktır), 1959, s. 81.

11 Dilthey, *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften* (ca. 1870-1895), 1982, s. 25 (metinde bu eser XIX olarak kısaltılacaktır).

Dilthey'in içsel dünyanın zenginliğini ihmal eden pozitivist tecrübe anlayışına yönelttiği bu eleştiriler onun idealist bir tecrübe kavramını benimsediği anlamına gelmez. Dilthey baştan beri, metafizik sistemlerinin gerçekliği ihmal ettikleri ve onu parçaladıkları kanısındadır. Dilthey'e göre "bilim" bütüncül bir sistem kurmak adına deneye dair kendi sorumluluğunu feda etmemelidir.¹² Dilthey'in amacı empirik bakış açısını tinsel bilimlerin uygulama ve araştırmalarında geçerli kılmaktır. Bu yüzden o formel olarak tecrübe kavramını tinsel bilimler için çıkış noktası kabul eder.

Dilthey'in şimdiye kadar anlatılanlara dayanarak tecrübe kavramına bakış açısını "deneye evet fakat deneyciliğe (empirizm) hayır"¹³ şeklinde özetleyebiliriz.

1.2.3. Dilthey'in Apriorizm eleştirisi

Dilthey'in bilgi teorisi, sadece pozitivizmle olan tartışmalarıyla değil; aynı zamanda Kant'ın transandantal felsefesiyle hesaplaşması sayesinde gelişmiş ve şekillenmiştir. Dilthey'e göre Kant'ın apriorizmi de en az pozitivizm kadar yanıltıcı ve yanıltıcıdır. Dolayısıyla doğru bir bilgi teorisi geliştirmek için her iki uç akımdan da uzak durmak gerekir. Buna karşın o Kant'ın şartsız tecrübe kavramıyla ilgili düşüncelerini benimser. Dilthey, kendi çıkış noktasının Kant olduğunu bizzat kendisi itiraf eder.¹⁴ Aynı zamanda o, Kant'ta eleştirel olarak kendi bilgi teorisini geliştirmeyi denediği karşı bir pozisyon da bulur. Bu bağlamda Dilthey'in ilk zamanlar Kant'ın meşhur, bilginin imkânı, şartları ve geliştirilmesiyle ilgili görüşlerine oldukça ilgi duyduğu bir gerçektir. *Mantiğa Giriş ve Felsefi Bilimlerin Sistemi* (1865) adlı eserinde Dilthey şöyle der: "Kant

12 R. A. Makkreel, *Dilthey...*, s. 43.

13 Dilthey, *Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1865-1880), 1980, s. 193, (eser metinde XVIII olarak kısaltılacaktır).

14 H.-U. Lessing, *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft*, 1984, s. 26.

felsefenin temel problemini şöyle tespit eder: İçsel ve dışsal algıyla algılanan dünyada, bilgi hangi araçla ve hangi sınırlar dahilinde mümkündür? Kant pozitif bilimlerin metodu ve şartları yardımıyla bilgi yetisiyle ilgili görüşlerini daha da geliştirmiştir.”¹⁵

Dilthey’e göre Kant’ta aklın tarihselliği eksik kalmıştır. Bunun sebebi de transandantal felsefenin apriori olma özelliğidir. “Kant’ın apriorisi sabit ve ölüdür. Fakat benim anladığıma göre bilincin gerçek varoluş şartları canlı ve tarihsel süreçlerdir. Bunlar belirli bir gelişim gösterirler ve kendi tarihlerine sahiptirler (...). Tarih, hayatı kendisiyle düşündüğümüz, görünürde sabit ve ölü olan bu varoluş şartlarını kavramaktadır.” (XIX, 44).¹⁶

Dilthey’in bilgi teorisinin önemli karakteristik özelliği insanın –insan aklını da içine alacak şekilde– tarihselliğidir. Bu özellik Dilthey’in felsefe teorisinden bilgi teorisine oradan da antropoloji görüşüne kadar hissedilir. Kant’ın bilgi teorisinden farklı olarak Dilthey’in bilgi teorisinin temel soruları soyut değil somuttur.¹⁷ Dilthey bilginin imkânı ve şartları konusunda –yine Kant’ın aksine– ruhsal gerçeklikleri tinsel bilimlerin konusu olarak kabul eder. Bu kabul Kant tarafından ihmal edilmiş içsel tecrübeye önemli bir fonksiyon yüklemekte ve tinsel bilimlerin bilgi teorisel açıdan temelini teşkil etmektedir.

1.2.4. Tinsel Gerçeklik Bağlamında Dilthey’in Apriorizmi Bilgi Formu Olarak Reddetmesi

Dilthey kendi bilgi teorisinde fenomenlere büyük önem verir. O fenomenlerin bilgi teorisi için vazgeçilmez olduğunu şu cümlelerle ifade eder: “Felsefenin en önemli ögesi fenomen-

15 Age, s. 26.

16 Roma rakamı, alıntı yapılan eserin Dilthey’in toplu eserlerinden kaçınıcı cilt olduğunu, yanındaki rakam da sayfa numarasını göstermektedir. Dilthey’den alıntılar bu sayfadan sonra pratiklik açısından bu şekilde yapılacaktır.

17 T. Jatzkowski, age, s. 27.

lerdir. Buna göre benim için burada olan her şey bilincimin bir gerçekliği olarak karşımda durmaktadır. Bunun gibi her nesne bana bilincin bir edimi ya da gerçekliğin bir bağlantısı olarak verilmiştir. Herhangi bir nesne sadece bir bilinç için ve bir bilinçte buradadır" (V, 90). Fenomenalizm kendinde şeyin (*Ding an sich*) bilinemeyeceğini savunur. Onlar sadece özne kendisini nasıl algılıyorsa öyle bilinebilirler; kendinde şey olarak onları bilmek imkânsızdır. Özne tarafından algılanan her şey bilincin bir gerçekliği olarak karşıımızdadır. Dilthey bu görüşleri *Breslauer Ausarbeitung* (1880-1890) adlı çalışmasında şöyle dile getirir: "Benim ilişkide olduğum bütün nesneler ve insanlar sadece benim bilincimin gerçeklikleri olarak buradadırlar. Bilinç gerçekliği kendisinden nesnelerin olduğu biricik şeydir. Bilinç gerçekliği bir karşı koyma bir mekân yaratmadır" (XIX, 58). Benim tarafımdan algılanan şeyler sürekli bilinç şartları içerisinde. Algı, bulunduğu yere, nesneye, nesnenin özelliğine ve gözlem noktalarına göre sürekli değişmektedir. Bilincin yapısı algı içeriğinin sürekli değişmesine sebep olmaktadır. Bu anlamda bilinç bütün algıların toplandığı bir yer ve bütün nesnelerin kendisiyle örüldüğü bir şeydir. Dilthey burada bilen öznenin bilinç faaliyetlerini genelleştirir. "Bilincimden bağımsız şeylerle birlikte yaşamaktayım. Gerçekte benle, benim bilincimin gerçeklikleri birbirlerinden farklıdırlar. Bilincim görülen dış dünyanın hepsini içine alan nesnelerin kendisiyle dokunduğu şeydir. Bana görünen nesnelerin uzandığı yere kadar benim düşüncelerimin bağlantısı da uzanmakta ve bütün bunlar bilincimin en derin ve en içsel yerine ulaşmaktadır. Madde ise tinsel gerçekliklerin karışımından oluşan bir şeydir" (XIX, 59).

Dilthey'de gerçeklik kavramı bilinç kavramıyla yakından ilişkilidir. Ona göre bilinçten bağımsız bir gerçeklik ve dış dünya söz konusu değildir. Fakat bu Dilthey'in bir rasyonalist olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Dilthey bununla daha çok bilinçle nesneler arasında karşılıklı etkileşimin olduğunu

vurgulamak istemektedir. Bu karşılıklı etkileşim her iki taraf için de bir denge unsuru olmaktadır. O, bu dengenin ne bilinçten yana ne de nesneden yana bozulması gerektiği düşüncesindedir. Dilthey bu düşüncelerini şöyle açar: "Ben her durumda herhangi bir nesnenin doğrudan bilincinde olduğumu ve bilincimin bir gerçekliği olduğunu iddia etmiyorum. Böyle bir iddia herhangi bir nesnenin algısının kendiliğinden bilincimde var olmasını zorunlu kılar ki bu da abartılı ve yanlış olur" (XIX, 60).

Her türlü tecrübe insan bilinci sayesinde yapısal anlamını kazandığından Dilthey'e göre bilgi teorisi kendi gerçek fonksiyonunu Fenomenalizmin savının geniş ve kapsayıcı bir şekilde incelenmesi sonucu saptayabilir. Güvenilir bir bilgi teorisi, aynı zamanda içsel tecrübeyi ve bilinçsel gerçekleri ihmal etmeyen bir bilgi teorisidir. "Fakat her türlü tecrübe gerçek bağlantılarına ve geçerlilik şartlarına kendilerinin de onda ortaya çıktığı bilincimiz sayesinde kavuşmaktadırlar. Biz bu bakış açısını (...) bilgi teorisinin sağlam bir ilkesi olarak betimlemekteyiz. Modern bilimler de bu bakış açısını paylaşmaktadırlar" (I, SXVII). Bu tespitten hareketle Dilthey'in bazı empiristlerin iddia ettikleri gibi bilincin tecrübenin yalın bir aynası olduğu şeklindeki açıklamaları kabul etmesini beklemek doğru bir yaklaşım olmaz. O tecrübenin her şeyden önce bilinç şartları dahilinde işlerlik kazanacağı kanısını taşımaktadır. Bununla birlikte Dilthey'in bilincin sınırsız bir biçimde transandantal refleksiyon imkânını kabul etmediğini belirtmek gerekir.¹⁸ Dilthey kendi bilgi teorisinin amacını insan bilincinin yapısal anlamını ve önemini vurgulamak olarak saptar. Bunu en güzel şekilde de bilinç gerçekliklerinin analizini kendine çıkış noktası olarak seçmesiyle gösterir. O, gerçeklik denilen şeyin devamlı insan bilincinin gerçekliği olarak tecrübe edilebile-

18 T. Jatzkowski, *age*, s. 44.

ceğine ve bunun başka türlü mümkün olmadığına inanır. "Bütün gerçeklik doğrudan bilincin gerçekliğidir. Bilinç her türlü gerçekliğin kendisini evinde hissettiği yerdir ve aynı zamanda o yine her türlü realitenin kendisiyle örüldüğü bir maddedir. Bu bilinç Protagoras'tan Fichte'ye kadar artan bir açıklıkla kendisini göstermiştir" (XIX, 39).

Bu bağlamda Dilthey kendi bilgi teorisiyle Kant ve Descartes'ın bilgi teorileri arasında bir ayrım yapar. Her iki filozof da bilgi teorilerine dış dünyanın gerçekliğinden şüphe ederek başlamışlardır. Bu anlamda Dilthey hiçbir zaman dış dünyanın gerçekliğinden şüphe etmez. Onun hareket noktası içsel tecrübeyle açığa çıkan gerçekliklerdir. Dilthey bilinç gerçekliği bağlantısını geleneksel bilgi teorilerinden farklı şekilde anladığını şu satırlarla belirtir: "Locke ve Hume'a dayalı bilgi teorisi okuluyla birçok noktada hemfikirim. Fakat felsefenin bütün alt yapısını sayesinde tanıdığımız bilinç gerçekliği kavramını onlardan farklı şekilde anlıyorum" (I, XVII).

Dış dünyanın gerçekliklerinin aksine insan ruhsal gerçekliklerde özgürdür. *Tinsel Bilimlere Giriş* adlı eserinde Dilthey özgürlüğü hareket noktası olarak betimler (I, 6). O, bu eserde aynı zamanda özgürlüğü insan bilincinin külliyetiyle ilişkilendirir. İnsan "kendi bilincinde istemenin özgürlüğünü hissetmekte; eylemlerinden sorumluluk duymaktadır (...). İnsan ayrıca tabiatın zenginliğinden ve çeşitliliğinden, tarihin zenginliğini ve kapsayıcılığını ayırmaktadır" (I, 6). Tabiatın aksine insanın sahip olduğu özgürlük, bilgi elde etme sürecinde bize bilincin varlık ilke ve şartlarını yeniden düzenleme imkânı vermektedir (XIX, 60). Bu gerçeklik sayesinde Dilthey, Kant'ın apriorisinin geçerliliğini yitirdiği tespitinde bulunur.¹⁹ Bilen özne artık Kant'ta olduğu gibi bilginin zama-nüstü şartlarının imkânıyla karakterize edilmemektedir.

19 H. Ineichen, *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt, Diltheys Logik der Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main, 1975, s. 105.

Dilthey fenomen alanı olarak dış dünyayı pozitif bilimlere bırakır. Çünkü pozitif bilimler içsel ve tinsel gerçekliklere nüfus etme kabiliyetine sahip değildir. "Düşünen özneyle onun karşısındaki nesneler birbirlerinden ayrırırlar. Algıya konu olan nesneler fenomenal bir karaktere sahiptirler ve bilgi teorisi tabiat bilgisiyle sınırlı kaldığı sürece bu fenomenal karakteri aşamayacaktır."²⁰

Tabii bilimciler deney ve gözleme dayanarak mekanik anlamda sıkı bir nedensellik bağı geliştirmişlerdir. Tin bilimciler yaşantıdan (*Erlebnis*) hareket ederler. Yaşantıda tinsel gerçeklikler söz konusudur. Bu bağlamda Dilthey, tin bilimcilerinin reel dünyayı ihmal ettikleri iddiasının doğru bir tespit olmadığı inancındadır. Duyusal algı tabiat analizi için vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Buna karşılık tinsel bilimlerde anlama ve yaşantı gözleminden daha önemlidir. Çünkü yaşantı ve anlamada bireyin sahip olduğu bütün ruhsal güçler devreye girmektedir. Tabii bilimciler tabiatı birtakım kavramlarla ve sayılarla açıklamaya çalışırlar. Fakat hiçbir zaman tabiatın kendinde ne olduğunu açıklayamazlar. Buna karşın tinsel bilimler iç tecrübeye yönelir. İç tecrübe karşımıza "yaşantı" olarak çıkar. Hayat yaşanır ve bizim bireysel hayatımız temelde külli ve genel hayattan pay alır. "Tabiatı açıklarız, hayatı anlarız" (V, 144).

1.3. Dilthey'de Hayat Felsefesi

1.3.1. Hayat Kavramı

Dilthey 19. yüzyıl filozofları arasında kendi felsefesini "hayat felsefesi" olarak anlayan, betimleyen ve bunu sistematik olarak işleyen ilk filozoftur. O, hayat felsefesini kendi zama-

20 Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, s. 92 (metinde bu eser VII olarak kısaltılacaktır).

nının genel yönelimi olarak değerlendirir. "Çağımızın felsefi düşünce eğilimi hayata susamış ve hayata açtır" (VII, 268). Dilthey'in öğrencisi G. Misch hocasının amacını şöyle betimler: "Dilthey amacının ne olduğunu hayat kavramı yardımıyla açıklar. Bu kavram onun için sistematik bir amaçtır ve onun felsefesini belirleyen bir kavramdır."²¹ Hayat felsefesi kavramı onda basit anlamıyla hayat üzerine yapılmış bir felsefe olmayıp; kendi felsefi sistemi içinde katı metodik bir ilkeye dayanan bir felsefedir. "Felsefi düşünce sistemime hâkim olan görüş, hayatı yine ondan hareketle anlama arzusudur" (V, 4). Yani hayatın dışında kalan her türlü aşkın belirlenimi bir tarafa bırakarak, hayatı yalın olarak kendisi yardımıyla anlamak isteği onun en büyük amacıdır. Ona göre felsefenin ağırlık noktası bütün kapsayıcılığıyla, bütün derinliği ve bütün sırlarıyla beraber hayat kavramı olmalıdır. Bu onun kendisi için tespit ettiği en büyük amaçtır. "Tarihsel dünyada hayat kavramını kendi zenginliği ve derinliğiyle kavramak gibi doyumsuz bir eğilimle büyüdüm" (V, 4). Bu anlatılanlardan hareketle hayat kavramının Dilthey felsefesinin en temel kavramı olduğu tespitinde bulunmak yanlış olmaz. Dilthey bu tespiti şu cümlelerle doğrular. "Hayat, felsefenin kendisine hareket noktası olarak seçmesi gereken temel bir gerçekliktir. Bu, içsel olarak bilinen bir şeydir. Aynı zamanda kendisinden daha öteye gidilemeyen şeydir" (VII, 359). Bu bağlamda –daha önce de değindiğimiz gibi– Dilthey felsefesi içsel tecrübe hareket eder; çünkü hayat en güzel şekilde içsel olarak anlaşılır. "İçsel tecrübeye ve bilincin gerçekliklerinde kendi düşünce sistemim için sağlam bir çıkış noktası buldum" (I, XVII). Bu tespitlerle Dilthey, çağdaşlarından ayrılmakta ve kendisini yeni bir felsefi akımın kurucusu olarak görmektedir. Bu niyetini üzerinde oldukça etkili olan Peter Graf Yorck von Wartenburg'a yazdığı şu satırlardan çıkarmak mümkün-

21 G. Misch, *Vom Lebens- und Gedankenkreis W. Diltheys*, Frankfurt/M., 1947, s. 37.

dür. "Benim felsefemin temel noktası şimdiye kadar kimse-
nin tamamen ve bütün kapsayıcılığıyla felsefelerinin temeli
olarak görmedikleri ve dolayısıyla hakikate de tamamen ula-
şamadıkları hayat kavramıdır. Hayat felsefenin çıkış noktası
olarak alınmalıdır. Fakat bu, hayat kavramının analizini yap-
mak zorunda olmak anlamına gelmez. Felsefe bir eylemdir.
Bu eylem sayesinde özne kendi bağlantıları içerisinde hayat
kavramını bilinç düzeyine çıkarmakta ve onu sonuna kadar
düşünmektedir."²²

Dilthey hayat kavramını her şeyden önce metafiziksel bir
kavram olarak anlamamaktadır. O bu kavramı bilincin bir
formu ve yapısı olarak görür. Hayat aynı zamanda bireyler
arasındaki karşılıklı etkileşimi sağlayan bir unsur ve korrelas-
yon süreci olarak anlaşılmaktadır. Bu tespitle Dilthey hayat
felsefesi bağlamında vitalistik görüşlerden kendi görüşünü
ayırmaktadır. Hayat "insani, toplumsal ve tarihsel bir gerçek-
liktir" (VII, 81).²³ Nietzsche'nin Batı metafiziğini yeni bir var-
lık felsefesiyle kurması gibi Dilthey de Batı metafiziğini yeni
bir hayat felsefesiyle kurmak istemektedir.²⁴

Dilthey'de hayat kavramı farklı yerlerde farklı anlamlar-
da kullanılmaktadır; bu bağlamda onun belli başlı üç farklı
kullanım alanından bahsetmek mümkündür.²⁵ Birinci anlamı

22 *Briefwechsel zwischen W. Dilthey und Peter Graf Yorck von Wartenburg*, Halle, 1923, s. 247.

23 Bodammer, Dilthey hayat felsefesi bağlamında sürekli yanlış anlaşılan bir noktaya parmak basar. "Dilthey'e yapılan mistik, biyolojist ya da vitalist ir-
rasyonalist betimlemeler (Bkz. Lukacs, 1962) haksızdır. Dilthey açık bir şekil-
de hayat kavramını tarihsel-toplumsal, 'insan dünyası' bağlamında kullan-
mıştır. Dilthey hayat kavramıyla açık bir şekilde insanların devamlı eyleyen
ve uyum sağlayan olarak bulundukları toplumsal ve tarihsel fonksiyon ve
yapısal bağlantıyı kasteder". T. Bodammer, *Philosophie der Geisteswissenschaften*,
Freiburg, 1987, s. 48.

24 K. Albert, *Lebensphilosophie*, Freiburg, 1995, s. 73.

25 F. Fellmann, *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*,
Reinbeck, 1993, s. 93.

organizmaların bulundukları ortama uyumuyla ilgilidir.²⁶ İkinci anlamıyla farklı bilinç halleri arasındaki bağlantının, introperspektif psikolojide olduğu gibi bir yaşantı birliği kurulmasıdır. "Hayat bireyin psikolojik faaliyetlerinin içsel bağlantısıdır" (V, 408). Son anlamıyla da hayat dışsal tecrübeye ortaya çıkar. Bu anlamda hayat herhangi bir olayın baskısı altında kalmış özne tarafından gerçekleştirilir. Bu üç farklı belirlenimden hareketle Dilthey'de hayat kavramının tecrübe sürecinin farklı alanlarda işlevsel anlamda betimleme görevine yardım ettiğini söylemek yanlış olmaz.²⁷ Bu açıdan bakıldığında felsefenin amacı, "içsel tecrübe olarak hayatı, kendini anlamlandıran bilince çıkarmak ve tecrübeleri düşünce alanına yükseltmektir."²⁸

Dilthey'de hayat kavramı, yaşantı, anlama ve tinsel bilimlerin karşılaştırmalı betimlemesiyle esaslı yapısal birlik gösterir. Hayat zaman, mekân ve karşılıklı bağlantıyla belirlenmekte ve yapısal hale gelmektedir. "Bu hayat her yerde mekânsal ve zamansaldır (...). Ayrıca o her türlü sistemin temelini oluşturur. Bizim yaşantımızda, anlamamızda aynı derecede etkindir" (V, 229).

Dilthey'in "hayat" kavramını, onun insan kavramıyla bağlantısı gözönüne alındığında genel olarak iki farklı anlamda kullandığı söylenebilir. Birinci anlamda Dilthey hayat kavramından hem tek tek insan hayatını hem de bütün bunları kapsayan külli bir hayat kavramını anlamaktadır. Yani insan sadece kendi hayatının ne olduğunu değil; külli manada hayatın ne olduğunu tecrübe edip anlamaktadır. İkinci anlamıyla Dilthey –normal bir tinsel bilimcinin anladığı şekliyle– ha-

26 "Burada içsel durumlarına göre bir yapılarına meydana gelir. Ruhsal yaşantının yapısı da benzer özellik taşır. Betimleyici psikoloji bu yapıyı açıklayarak ona yeni bir bağlantı noktası açar ve bu nokta sayesinde psikolojik yaşantılar bir bütünlük oluştururlar. Bu da hayattan başka bir şey değildir" (V, 200).

27 Fellmann, s. 111.

28 *Briefwechsel*, s. 52.

yatı tinsel olanın dünyası, kültür dünyası (sanat, din, felsefe, hukuk, politika, vb.) yani kısaca "insan dünyası" anlamında kullanır.

Dilthey kendi hayat felsefesiyle Nietzsche, Bergson gibi 19. yüzyıl hayat felsefecilerinden ayrılır. Dilthey'e göre bu filozoflar hayat kavramına yakın olmalarına ve bunu ciddiye almalarına karşın ne yazık ki bilimsel ölçütler açısından birtakım eksikliklere haizdirler. "Bu filozofların ikna sanatı verimli bir ciddiyet ve büyük bir gerçeklikle bağlantılıdır. Gözleri hayat bilmecesinin çözümüne yönelmiştir ve bu sırrın çözümünün genel geçer bir metafizik sistemle olacağından haklı olarak ciddi şekilde şüphe etmektedirler. Hayat yine bizzat kendisinden hareketle anlaşılmalıdır. Bu amaç bu tür filozofların dünya tecrübesi ve edebiyatla ulaşmaya çalıştıkları büyük ve doğru bir düşüncedir" (V, 370).

1.3.2. Hayatın İrtibat Noktaları

Hayat kavramı insanın içgüdüsel yapısını, onun uyum sürecini, somut algılarını içine alan bağlantısal bir yapı arz eder. Hayat bağında açığa çıkan duygulanımlar anlamsız izlenimlerin bir toplamı olmayıp; sürekli hayat bağlantılarından oluşan canlı bir yapılaşmayla iç içedir.²⁹ "Hayat bağlantıları sayesinde açığa çıkan duygulanım çeşitleri baştan beri içgüdü, ilgi, dikkat ve bilinç birliğiyle ilişki içerisindedirler" (XIX, 353). Bu duygulanımlar, hayatın fonksiyon ve yapısal bağlantılarıyla sınırlıdır. Fonksiyon bağlantısında izlenimler ve hareket içsel yaşantıyla irtibatlıdır. Dilthey fonksiyon bağlantısı kavramını, hayat bağı kavramının işaretini olarak kullanır. Hayat bağı bütünü oluşturan parçaların birleşmesiyle oluşan bir bağıdır. Bu anlamıyla hayat bağı, hayatı oluşturan birliklerden meydana gelmektedir. Hayat, parçalarında da bütündeki özelliği gösterir. "Hayat parçacıklarındaki hayat bağı, eşyada

29 T. Jatzkowski, *age*, s. 76.

ya da yabancı bir insanda kapsayıcı olarak doğrudan verilmiştir. Bu anlamıyla o, bir duygulanım ya da içsel bir yaşantı gibidir. Bilinç ve ilkel düşünce formları onda içkindir.”³⁰

Bu bağlamda hayat bağının temelini oluşturan hayat parçacıklarının ya da birliklerinin (*Lebenseinheit*) ne olduğu sorusu önem arz etmektedir. Acaba o yaşantıların bir toplamı olarak anlaşılabilir mi? Yoksa Leibniz'in monadları gibi bir şey midir? Dilthey bu soruların cevabını şöyle verir: "Hayat birlikleri Leibniz'in *vinculum substantiale*'si gibi [özel bağ] parçaları birbirine bağlayan bir bağ değildir. (...). Aynı zamanda o Aristoteles'in anladığı manada parçasından önce gelen bir bütün de değildir. O daha ziyade hem basit bir birliğin hem de gizli bir çokluğun olmadığını bize gösterir.”³¹

Dilthey, *Breslauer Ausarbeitung* adlı çalışmasında hayat bağını, bilgi teorisi açısından bilinç alanı olarak analiz eder. Bi-reyin ilişkide olduğu bütün insanlar ve nesneler "bilincimin gerçeklikleri olarak benim için buradadırlar. Ben ile benim bilincimin gerçeklikleri birbirinden farklıdır" (XIX, 58-59). Dış gerçeklikler fenomenal gerçekliklerdir. Onlar gerçekliklerini bilinç bağlantıları sayesinde korurlar. Nesneler herhangi bir şeyden bağımsız olarak düşünülmeden önce bireysel refleksiyon sayesinde bilinç düzeyine çıkmaktadır. Dilthey bunu "içselleştirme" olarak tarif eder. Düşünme eyleminden farklı olarak içselleştirme eyleminde akt ile içerik arasında ayırım söz konusu değildir.

Bilinç hayat bağının kapsayıcılığını ifade eden kavramlar sayesinde anlaşılmalıdır. Dilthey bilinci, özne idesinde olan ve onun aktüel düşüncesinden kaynaklanan bir şey olarak tarif eden geleneksel bilinç tanımlarından ayrılarak, öznenin idesi olarak kabul eder ve düşünsel bağlantısından ayrı olarak tarif eder. Bilinçte duygularla doldurulmuş bir alan

30 Age.

31 Age, s. 76.

ve onun dış dünyaya ait istemesi mevcuttur. Aynı zamanda bilinç, kendi istem ve arzularına direnç gösteren bir içselleşmeyi de içine alır. Dilthey dış dünyanın gerçekliğinin teorik bir kabul değil; pratik bir kesinlik olduğu inancındadır. "Dışsal gerçeklik kendi bilincimizin kapsayıcılığı içinde yalın bir fenomen olmayıp; istemeye karşı durabilme, zevk ve acıyı hissetme gibi pratik bir gerçekliğe sahiptir. İsteme ve istemeyle kendi düşünce bağlantımız dahilinde kendimizi içselleştirmekte ve diğerlerinden ayırmaktayız" (I, 368). Dilthey, teorik ve pratik tecrübeyi kapsayan bu tarifinin felsefeciler ve bilim insanları tarafından şimdiye kadar ihmal edildiği düşüncesindedir.

Hayat ve onun uzantıları –ki Dilthey gerçekliğin yalın tecrübesini bunun karşıtı olarak görür– kendilerini insanlar arasında tarihsel olarak oluşmuş iletişim ve karşılıklı etkileşim bağlantısı olarak göstermektedirler. Bu tarihsel-toplumsal hayat bağı, insanda farklı farklı eylemlerin açığa çıkmasına sebep olmaktadır. "Hayat ifadelerini anlamak isteyen onları insani, tarihsel-toplumsal hayat bağlantılarına tercüme etmelidir. Çünkü hayat ifadelerinin kaynağı bunlardır" (VII, 119). Hayat bağlantısı insanı diğer insanlar ve eşya ile ilişkilendirmekte, bireyin varlık alanını ve gücünü genişletmekte, bazen de varlık alanını sınırlamakta, bireye güç uygulamakta ve bireyin gücünü azaltabilmektedir.³²

Bu meyanda hayat bağı ile onun anlamı arasında nasıl bir ilişki olduğu önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Anlam herhangi bir hayat bağına sahip bir bireyin olduğu her yerde söz konusudur.³³ "Her hayat kendi anlamına sahiptir. Bireysel varlığın bu anlamı tamamen tekildir. Bilene yabancıdır. O bu bakımdan Leibniz'in monadına benzemektedir" (VII, 199).

32 Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, 178.

33 H. Boeder, *Das Vernunftgefüge der Moderne*, Freiburg, 1988, s. 110.

Hayat bağının anlamı, bilinmemesine rağmen bireysel ve toplumsal düzeyde yaşanarak anlaşılmaktadır. Fakat anlamın ne olduğu tam olarak tarif edilememektedir. Eğer hayat herhangi bir anlamdan yoksun yaşanmışsa, onun sonradan bilinçte anlamlı bir şekilde açığa çıkma ihtimali yoktur. Hayat bağının (*Lebenszusammenhang*) anlamı hayata bir önem, bir değer kazandırmaktadır. O, bireyin şu andaki yaşantısında kendi varoluş bilincinin içselleşmesi olarak tezahür etmektedir.³⁴ "Çünkü içselleşmiş hayat bilinçte mevcuttur" (XIX, 355).

1.3.3. Dilthey'de Yaşama Duygusu

Dilthey yaşama duygusuyla ilgili görüşlerini insanın psiko-fiziksel yapısı çerçevesinde ele alır. Bu anlamda o, öznenin psiko-fiziksel yaşantı birliklerini, bilinçli yaşantı olarak kabul eder ve bunu hayatın temeli olarak alır. Kendisi için varlığın (*für sich Sein*) içselleştirilmesinde ilk olarak yalın bir ben duygusu açığa çıkmakta; bireyin ben bilincinin ortaya çıkması bundan sonra gelmektedir. "İçselleşme bağlamında kendisi için olmak psikolojik olgunun en yalın bir doğasıdır (...). Bu bizim hayat dediğimiz şeyin temelini oluşturan ve ben bilincinin oluşumunu içine alan özdür. Bireyin kendi varlığının farkına vardığı bu içselleşmeyi ben duygusunun açığa çıkması olarak betimlemek yanlış olmaz" (XIX, 160). Dilthey ben duygusuyla yaşama duygusunu aynı anlamda kullanmaktadır.³⁵ O, ben duygusunun hayvanlar âleminde de görülebildiği fakat onlarda bu duygunun daha çok acı çekme biçiminde hissedildiği tespitinde bulunur. Bu tespitle birlikte Dilthey, hayvanlarda ben bilincinin olmadığı gerçeğini hatırlatmaktan da geri durmaz. "Acıyı hisseden en basit hayvan bu acıyı kendisinin acısı olarak hisseder. Fakat buradan hareketle onun

34 Age, s. 111.

35 T. Jatzkowski, age, s. 81.

ben bilincine sahip olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Onda bir “ben” yoktur. Fakat sahip olduğu şeyi içselleştirmekte; içselleştirdiği şeye sahip olmaktadır. Biz bu olguyu yaşam veya ben duygusu olarak betimlemekteyiz. Fakat bu kavramları tam olarak analiz etmek ve betimlemek mümkün değildir” (XIX, 161). Hayvanlar âleminde sadece bedensel yaşama duygusunun varlığından bahsetmek mümkündür.

Dilthey, Ben duygusunun her türlü bilgi ve anlama aktı için vazgeçilmez bir öneme sahip olduğu kanaatindedir. Bu bilincin olmadığı, yani bilinçli bir öznenin olmadığı yerde bilginin meydana gelmesi söz konusu değildir. Bilgideki özne-nesne etkileşimine benzer bir etkileşim anlama olayında da söz konusudur. Anlayan bir özne olmadan anlaşılması gereken-nesne, metin, konuşma vs. şeyin varlığı fazla önem arz etmemektedir. “Sadece ben duygusu veya kendi için varolmakta düşüncenin gerçek rengi ortaya çıkmaktadır” (age). Dilthey genel anlamda “duygu” kavramını nesnel ve durumsal duygu (*Gegenstands- und Lagegefühl*) olmak üzere ikiye ayırır. “Durumsal duygu, öznenin öngörü temelinde ve ilişkilerinde farklı bireylere ve nesnelere sahiptir. Bu sonuncular öznel olguların değişikliğiyle ilgili olduğu sürece, yani duyguların sebebi oldukları sürece etkilidirler” (VII, 51). Burada söz konusu olan kendi içsel hayatımızdır. Bu çeşit duygu tipine karşın, nesnel duygu tipi, bizim kendi konumumuzla nesneyi doğrudan algılamamızdır. Bununla ilgili olarak Dilthey şunları söyler: “Duygunun fonksiyonu, eşyayı kapsayıcı bir sempatiyle kuşatmaktır (...). İnsan eşyaya, diğer insanlara ve topluma karşı duygusal bağlarla bağlıdır” (VII, 49).

1.3.4. Hayat Kavramını Betimlemenin Zorluğu

Daha önce de değindiğimiz gibi hayat kavramının tam bir tanımını yapmak imkânsızdır. Bu kavramın açık ve genel geçer bir tanımı yoktur. Bu açıdan sadece Dilthey değil, diğer yaşam filozofları da aynı güçlkle karşı karşıyadır. Ha-

yatı hissedebilmemize rağmen onu tanımlayamamaktayız. Hayatımızda bizim dışımızda olan ve bizim bilgimizin haricinde kalan, ne anlama geldiklerini bilmediğimiz birtakım güçler söz konusudur. Bunlardan biri de hayatın kendisidir. Hayat insanların karşısında gizemli ve nüfuz edilemez bir gerçeklik olarak durmaktadır. Bu açıdan hayat korkunç bir güce hâkimdir. "Bütün felsefeleri korkutan biricik ve karanlık bilmece hayat bilmecesidir" (VIII, 140). Dilthey bu bağlamda hayatın "yabancılığın"dan (*Fremdartigkeit*) bahseder. Fakat bu yabancılık hayatın temellendirilemeyen bir şey olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Hayatın yabancılığı, onun şimdiye kadar kabul edildiği anlamdan daha fazlasını ifade etmesi anlamında alınmalıdır. Yani hayatın gizemli olması olumsuz bir durum olmayıp; sadece henüz aydınlatılmamış bir sırra sahiptir. Bu anlamda hayat insanların çözmek için peşinden koştukları pozitif bir güç ve olgudur.

Acaba sadece hayat kavramı mı gizemlidir? Hayattan başka sırlı olan şeyler de söz konusu mudur? Dilthey hayat kavramının yanında yaratılış, ölüm, doğum gibi olayların da aynı derecede gizemli oldukları kanısındadır. "Bütün anlaşılamayan şeylerin merkez noktası yaratılış, doğum, gelişim ve ölüm olaylarıdır. Yaşayan insan ölümü bilmekte fakat onu anlayamamaktadır. Ölü birisine ilk bakışta hayat gibi ölümün de anlaşılmaz olduğu görülmektedir. Burada bizim biraz yabancı, biraz başkası biraz da korkulu olarak dünyaya ait tutumumuz açığa çıkmaktadır" (VII, 81). İnsan diğer taraftan sürekli tabiata ve diğer insanlara karşı savaşmakta; doğada bir canlının diğer bir canlı tarafından yok edilmesi gibi olaylar hayata yabancılaşmayı daha da artırmaktadır. Bu gerçekliğe rağmen insanoğlu hiçbir zaman hayat bilmecesini çözme isteğinden kendini alamamıştır. "Hayat bilmecesini çözmeye eski Mısır ve Babil rahipleri, en az bugünkü Hristiyan rahipler kadar uğraşmışlardır. Bu sırrı çözmek için Heraklit, Hegel, Aschylos da Goethe gibi çabalamışlardır" (age).

Dilthey yaşam felsefesi için hayatın gizemli olması vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Dilthey bu bakış açısıyla Alman İdealistlerin hayat felsefelerinden temelden ayrılmaktadır. Hayatın gizemine dair tecrübe Dilthey'i harmonik bir dünya tasarlayan ve kapalı bir sistemi benimseyen düşüncelerle ister istemez bir kırılmaya götürmüştür. Bu bağlamda Dilthey'in Hegel ile olan karşıtlığını belirtmek yerinde olacaktır. Gerçi Dilthey de Hegel gibi tin, hayat gibi ortak kavramları kullanmaktadır. Fakat bu iki filozofun bunlara verdikleri anlamlar köklü olarak birbirlerinden ayrılmaktadır. Ayrıca gerçeklik ve aklilik kavramlarından da oldukça farklı şeyleri anlamaktadırlar. Dilthey kendi farklılığını şu cümlelerle ifade eder: "Hegel toplumları genel akli isteme kavramı sayesinde kurmaktadır. Bugün biz hayatın gerçekliğinden hareket etmeliyiz. Hayatta ruhsal bağlantıların kapsayıcılığı etkilidir. Hegel metafiziksel bir sistem kurmaktadır; biz ise sadece bize verileni analiz etmekteyiz. İnsan varoluşunun bugünkü analizi bize insanın ne kadar kırılganlaştığını, karanlık içgüdülerin gücüyle hareket ettiğini, karanlıklardan ve yanılmalardan ayrıca canlı olan her şeyin sonluluğundan ne kadar acı çektiğini göstermektedir. En yüksek toplumsal hayatın da yine bizzat hayat kavramından meydana geldiği aşîkârdır. Bu anlamda nesnel tını akıl vasıtasıyla anlamak ya da onu akıldan türetmek mümkün değildir. Aksine biz hayatı, hayat birliklerinin yapısal bağlantıları sayesinde kavramaktayız" (VII, 150).

Karanlık bir temel ve anlaşılamazlık, esasında insan hayatının özsel belirlenimlerindendir. İnsanın hayata dair güveni, her zaman içinde rahatça kalabileceği bir sığınak değildir. Çünkü gerçekliğin diğer bir yönü her zaman göz önüne alınmalıdır. Bu yüzden insanın kendisini sürekli sıkıştıran dünyaya ve dünya güçlerine karşı sığınacak ya da kendisinden güç alacak bir dayanma noktasına ihtiyacı vardır.

Özetle nihai anlamda hayat ne rasyonel ne de irrasyoneldir; çünkü "hayat temellendirilemeyen bir şeydir ve hiçbir

düşünce bunun gerisine gidemez. Bilme, onda meydana gelmekte ve hayata dair bilinç sürekli yine hayat sayesinde derinleşmektedir. Hayat doğası gereği çözülemeyen bir şeydir" (VII, 224).

1.3.5. Hayatın Nesnel Yansımaları

Hayat kendisini nesnel yansımalarında göstermekte ve bu yansımalar sayesinde kendi yapısını kazanmaktadır. Her birey hayatın nesnel yansıması olarak yaşamın genel formlarıyla bir ilişki içerisinde. Hayatın nesnel yansımaları çok farklı formlara sahiptir. Hayat ifadelerinin ya da yansımalarının ortak özelliği, insanın bireysel yaşantısının amacına ulaşip ulaşmadığı sorusunun cevabıyla ilgilidir. "Her yaşam ifadesi, nesnel hayatın zenginliği içerisinde ortak bir şeyi temsil eder. Her kelime, her cümle, her davranış veya kibarlık, her sanat eseri ve tarihsel gerçeklik, sadece yaşam ifadesinde bulunan bireyle onu anlayan arasında ortak bir bağ bulunduğunda anlamlı ve anlaşılırdır. Birey her zaman ortak bir zeminde yaşar, düşünür, eyler ve diğerlerini anlar" (VII, 146). Tek tek bireylerin bu ortak zeminden ayrılmaları mümkün değildir. "Biz sürekli bu tarihsel olan ve anlaşılabilen dünyada evimizde gibiyiz. Her şeyin anlamını kavramaktayız. Biz bu ortaklıkla yoğrulmuşuz" (VII, 147).

İnsan kendi dışında olan yalın somut şeylerle ve kendileriyle sürekli anlamlı ilişkiler kurduğu insanlarla karşı karşıyadır. Bu anlamda insan dünyaya karşı ve dünya içinde kendi hemcinslerine karşı bir pozisyona sahiptir. Bu pozisyon zamana, mekâna ve duygusal duruma göre sürekli değişkenlik gösterir. "Benimle birlikte bulunan diğer insanları ve eşyayı sadece birer gerçeklik olarak algılamakla kalmıyorum. Hayat yansımaları benden her tarafa doğru yayılmaktadır. İnsanlara ve eşyaya karşı bir davranış tarzım söz konusudur. Onları karşıma almakta, onların isteklerini yerine getirmekte ve aynı zamanda onlardan bir şey istemek-

teyim. Bazıları beni mutlu etmekte, varlığımı genişletmekte; bazıları da bana baskı uygulamakta ve beni sınırlandırmaya çalışmaktadır” (VIII, 78 vd.).

Hayat yansımaları dışsal bir işaret olarak kendisinin de ondan meydana geldiği deruni tinsel hayatla sıkı bir ilişki içerisindedir. Yapan, değer veren, düşünen, ahlaki eylemde bulunan insan, kendisini hayatın bu yansımalarında gerçekleştirmektedir. Bireyler, topluluklar ve bunlar tarafından ortaya konulan eserler tinin dışsal zenginliğini ifade ederler. “Dış dünyada algıladığımız hayat yansımaları aynı zamanda doğa ile yakından ilişki içerisindedir. Bizi sürekli olarak tinin dış gerçekliği çepeçevre sarmaktadır” (VII, 146).

Dilthey hayat yansımaları dünyasının çok çeşitli bağlamda ve düzende ortaya çıkan farklı şekillerinden bahseder. Bu farklı düzen ve bağlamda ortaya çıkan parçacıklar kendilerini çeşitli kültürel, ahlaksal ve dinsel hayat yansımalarında gösterirler. “Hayat yansımaları kendi içinde farklı düzene ait çeşitlilik gösterirler. Bu çeşitlilik, ırkların farklı olmasından, aynı ırkta bazı ahlaki ilkelerin ve ifade tarzlarının farklılığına oradan da aynı şehirde yaşayan insanların tinsel farklılığına kadar uzanmaktadır. Bu farklılıklar kültürel sistem farklılığına sebep olmaktadır” (VII, 147).

Dilthey’e göre tarihsel olanın özü de, tinsel-tarihsel dünyayı hayatın yansıması olarak anlayan hayatın yansıması ya da nesnelleşmesi fikriyle anlaşılabilir. Bu görüş bize anlamaya dayalı tarih biliminin yeniden kurulması imkânını vermektedir. Böyle bir tarih anlayışı, tarihsel metafiziksel ön kabullere ve aşkın güçlere dayanmamaktadır.³⁶ “Hayat yansımaları fikri sayesinde tarihsel olanın özüne dair bir bakış açısı kazanmaktayız. Burada her şey tinsel akt sayesinde oluşmakta bundan dolayı da tarihsellik karakteri taşımaktadır” (VII, 147).

36 T. Jatzkowski, *age*, s. 119.

Tinsel bilimler kendi kapsayıcılıkları dahilinde hayatın nesnel yansımalarıyla ilişki içerisindeyler. Bu anlamda hayat yansımaları anlaşılır bir şeydir; çünkü o her yerde dışsal ilişkinin içselleştirilmesini ifade etmektedir. "Buna göre bu yansıma her yerde yaşantının anlaşılmasıyla ilgili bir şeydir; çünkü yaşantıda yaşantı birlikleri kendi mahiyetlerini açığa çıkarmakta ve diğer yaşantıları anlamlandırmaya çalışmaktadır" (VII, 148).

Dilthey tin kavramı bağlamında Hegel'in tin anlayışını kabul etmez. Dilthey tin kavramını Hegel'in mutlak tını gibi her türlü tarihsellikten arındırılmış bir şey olarak anlamaz. Hegel'den farklı olarak Dilthey, insanın tarihi anlamaya muktedir ve kabiliyetli olduğu inancındadır. Çünkü insanın kendisi tarihsel bir varlıktır. "Birey kendinde toplanan ortak noktaların taşıyıcısı ve temsilcisi olarak tarihi kavramakta ve bu kavramadan dolayı da zevk almaktadır. O tarihi anlamaktadır; çünkü kendisi tarihsel bir varlıktır" (VII, 151). Dilthey Hegel'den nesnel tin (*objektiver Geist*) kavramını almasına rağmen, kavramın içeriğini doldurmakta ondan kesin sınırlarla ayrılmıştır.³⁷

Dilthey bu bağlamda hangi noktalarda Hegel'den ayrılmaktadır? Nesnel tin Hegel'de öznel tinden başlayıp mutlak tinde doruk noktasına ulaştığı ideal bir gelişim çizgisine sahiptir. Dilthey, nesnel tin kavramının tarihsel anlama bağlamında her türlü tek taraflı akli temellendirmeden ve metafiziksel yapıdan arındırılması gerektiği düşüncesindedir. Bu sayede Dilthey nesnel tının insan varoluşunun sonluluğunu ve irrasyonelliğini doğru bir biçimde temsil edebileceği inancındadır. "Nesnel tını ideal bir yapı içerisinde düşünemeyiz. Daha ziyade onun gerçekliğini tarihte temellendirmeliyiz. Bunu anlamak ve uygun kavramlarla ifade etmek istiyoruz. Eğer nesnel tin genel anlamda tek taraflı temellendirmeden yani dünya tınının özü

37 W. Hogebe, *Deutsche Philosophie im XIX. Jahrhundert*, Münih, 1987, s. 138.

olarak akıl olma iddiasından kurtarılabilirse ideal yapılanmadan da kurtulacak, böylelikle onu yeni bir kavramla ifade etmek mümkün olacaktır” (VII, 150). Dilthey’de nesnel tin, ideal tinsel anlamıyla alınmamaktadır. O, daha ziyade tarih araştırmalarıyla empirik açıdan keşfedilebilecek hayat yansımalarının çeşitliliğini göstermek istemektedir. Dilthey nesnel tini, dış dünyada gözlenebilen her türlü yaşantı ifadelerini kapsayan bir kavram olarak anlamaktadır.³⁸ “O [nesnel tin] dil, ahlak, her türlü hayat formu, hayat tarzı kavramını karşıladığı gibi aile toplum, devlet ve hukuk kavramlarını da karşılamaktadır.(...). Ayrıca sanat, din ve felsefe de bu kavram altında sıralanmaktadır. İnsan bu alanlarda kendi yaratıcılığını ve ortak değerleri temsil kabiliyetini göstermektedir. Ve bu alanların sahip olduğu güçlü formlarda tin kendisini gerçekleştirmekte ve aynı zamanda da onlarda tarınmaktadır” (VII, 150).

Hayat yansımaları insanlar tarafından yaratılan ve içinde madde ve tinsel içeriği barındıran edimler sayesinde ortaya çıkmaktadır. Buna en güzel örnek sanat eserleri, edebiyat eserleri, resim ve aile kurumudur. Bu anlamda hayat yansımaları kendilerini anlamlı yapılar, anlam ilişkileri ve içerik olarak göstermektedir. Dilthey hayat yansımaları kavramını, irrasyonel ve öznel hayat kavramını kapsayacak şekilde genişletir. Bu genişletme içine açık bir şekilde sanat, din ve felsefe de girer. Bilindiği gibi bu kavramlar Hegel’de mutlak tinin alanlarıdır.

1.3.6. Hayatın Tarihselliği

Hayat önemli ölçüde tarihsellikle belirlenmiştir. Dilthey’de hayat felsefesi ve tarihsellik birbirleriyle sıkı bir ilişki içerisindedirler. O. F. Bollnow bu ilişkiyi şöyle dile getirir: “Hayat felsefesinin tarihsellikle birlikte ele alınması Dilthey’in kendine has ve önemli bir başarısıdır.”³⁹

38 R. A. Makkreel, *age*, s. 355.

39 O. F. Bollnow, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, s. 24.

Dilthey insanı sürekli olarak tarihsel bir varlık olarak görür. "İnsan tarihsel bir varlıktır" (VII, 291). Dilthey, Nietzsche'nin insanı tarihsel bir varlık olarak kabul etmemesini ve insanla onun tarihi arasındaki sıkı bağa hiç önem vermemesini eleştirir.⁴⁰ Ona göre Nietzsche'nin bu anlayışı, kendini anlamak isteyen, kendini aşan yalnız bir ruhun ortaya koyduğu en tehlikeli örnektir. O, tarihi reddetmektedir ve en azından "kendisini tarihten ve topluluktan soyutlayabileceğine inanmaktadır."⁴¹ Dilthey Nietzsche'nin bu anlayışının yanlış olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre "*insana ne olduğunu ona sadece kendi tarihi söyler*" (VII, 224). Buna benzer bir şekilde şu tespitte bulunur: "İnsan kendisini sadece tarih içerisinde tanıyabilir; kendi kendisini denetleme yoluyla değil" (VII, 250). Dilthey tarihsellik kavramıyla günlük hayatta tarihten anladığımız şeyi, yani sosyal ve politik tarihi kastetmez. O, bu kavramla iç dünyaya dönük tarihselliği ve bununla bağlantılı olarak içsel toplumsallaşmayı kasteder. Dilthey içsel toplumsallaşma kavramından içsel hayatın diğer insanlar aracılığıyla belirlenmesini anlamaktadır.

Dilthey bazen "hayat" kavramıyla "tarih" kavramını eş anlamda kullanmaktadır. Buna bağlı olarak o, "hayat kategorileri" kavramıyla "tarih kategorileri" kavramını yan yana kullanmaktadır (VII, 203). "Hayat yaşantıların bir toplamı, bireylerin karşılıklı etkileşim içerisinde yaşadıkları bir çeşitliliktir. Bu anlamda hayat içeriksel olarak tarihle birebir örtüşmektedir. Tarihin her köşesinde hayata rastlanmaktadır. Her türlü canlılıktan ve bu canlıların farklı ilişkilerinden hayat oluşmaktadır. Tarih, sadece hayattır ve bütün insanlığın oluşturduğu ortak bakış açısı sayesinde kavranabilmektedir" (VII, 256).

40 K. Albert, *Lebensphilosophie*, s. 74.

41 Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus*, s. 528 vd., (metinde bu eser IV olarak kısaltılacaktır).

Hayat sadece tarihsel olarak anlaşılmalıdır. Birliği ve genelliği içinde barındıran hayat, hiçbir şekilde doğal olarak kabul edilen insan tabiatının eşitliği anlamına gelmez. Aksine hayat, ortak tarihsel hayatta ortaya çıkan yapının kapsayıcı özelliği olarak anlaşılmalıdır. Hayat her türlü bireyi etkileyen ortak bir güçtür.

Hayat felsefesi hayat ve tarihin aynı anlamda kullanılmasıdan dolayı bir anlamda tarih felsefesi olmaktadır. Dilthey'in hayat felsefesini yalın öznel hayat felsefelerinden ayıran en önemli özellik hayat kavramının tarih kavramı kökleri üzerine kurulmasıdır.

1.4. Dilthey'de Hayat Kategorileri

1.4.1. Anlama Sürecinin Yapısal Kategorileri Olarak Hayat Kategorileri

Hayat kategorileri, kendilerini anlama sürecinin yapısal kategorileri olarak göstermektedirler. Çünkü bu kategoriler hayatın verilmiş bağlantılarını bilinç düzeyine çıkarmaktadırlar.

Dilthey nesnel gerçekliğin ancak hayat kategorileri sayesinde anlaşılabilirliğine inanmaktadır. Bu anlamda hayat kategorileri en basit bir nesnenin tasavvurunun kurulmasında bile vazgeçilmez öneme sahiptirler. Dilthey bu tespiti rağmen diğer insanların anlaşılmasıyla herhangi bir nesnenin tasavvuru arasında bir analogi kurulabileceği düşüncesindedir. "Bir bireyi anlamakla bir nesneyi tasavvur etmek arasında bir benzerlik söz konusudur" (XIX, 359 vd.). Diğer insanların anlaşılmasıyla herhangi bir nesnenin bilinmesi arasındaki benzerliğe dayanan bu kabul Dilthey'i bilen özneyle bilinen nesne arasında karşılıklı bağlantıya dayanan yeni bir analogi kurmaya götürmüştür. Bu anlayış Dilthey'i özne ile nesne arasında yalın bir korelasyon olduğunu kabul eden klasik bilgi teorisinden ayırmıştır. Dilthey bu bağlantı-

nın canlı ve her zaman karşılıklı etkileşim içerisinde gerçekleştiğine inanmaktadır. "Özneyle şey ya da nesne arasında birbirlerinden ayrılamayan karşılıklı bir korelasyon olduğu düşüncesinden hareket etmek her zaman doğru bir hareket noktası değildir. Bundan daha doğru olan ikisinin analog olduğudur. Özneyle nesne her ne kadar farklı şekillerde bize verilmişlerse de onlar yapısal anlamda birbirlerine benzerler" (XIX, 359).

Dilthey gerçekliğin –günlük hayatta yaşantı sayesinde tecrübe edildiği gibi– kategorik belirlenimini betimlemeyi kendine amaç edinir. Bu amaç hayat kategorilerinin kavramsal açıdan formüle edilmesi ve özgür bir şekilde yorumlanmasıyla yakından ilgilidir. Ayrıca Dilthey hayat kategorilerinin kavramsal olarak temellendirilebileceğini; bu kavramlar sayesinde hayatın belirli sıfat ve fiillerle açıklanabileceğini ve farklı gerçeklik anlayışlarının bu sayede mümkün olabileceğini iddia etmektedir. "Somut şeylere yüklediğimiz fiiller herhangi bir anlayışın bir çeşidini yansıtmaktadırlar. Bu herhangi bir anlayışı betimleyen şeyleri kategoriler olarak adlandırıyorum. Bu şekilde anlaşılan her bir çeşit kendi içerisinde bir ilişki kuralları manzumesi taşır. Kategoriler de kendi içlerinde sistematik bağlantılara sahiptirler" (VII, 192).

Kategoriler, hayat gerçekliğinin parçaları arasında özel olarak oluşmuş bağlantıları ifade ederler. Her kategori çeşitli betimlemelere dayanan farklı dünyalara işaret eder. Bu açıdan hayat kategorileri genel gerçeklik karşısında kendi içlerinde tutarlı dünyacıklara sahiptirler. "Her kategori çeşitli belirlenimlerden sadece kendi özel dünyasını betimler" (age).

Dilthey hayat kategorileri kavramının oluşumunda ve bir araya getirilmesinde her türlü akılcı yönelimi –ki ona göre Kant bu konuda tamamen akılcı yönelime sahiptir– reddeder. Dilthey'e göre Kant ile Aristoteles'in kategori anlayışı birbirleriyle uyum içindedir. Şimdiye kadar hâkim olan görüş, kategorilerin sahip olduğu bağın akılda kurulduğu şeklindeydi.

Bu anlamda Kant, kategorileri düşünmede birliği sağlayan formlar olarak kabul etmektedir ki Aristoteles'in kategori anlayışı da ona göre aynı şeyleri söylemektedir. Dilthey, herhangi bir kategorinin rasyonel yapısının indirgemeci özelliğinin akıldaki yapısal bağlantılara da aynen uygulanmasına karşı çıkar. Yani o, hayat kategorileri bağlamında entelektüel düşünme tarzının dışlayıcı karakteristiğine karşı çıkmaktadır. Yoksa onun karşı çıktığı nokta akılda da kurulabilen kategoriler olduğu gerçeği değildir. "Akılda kurulan bazı kategorilerin olduğunu inkâr etmiyoruz. Mesala ayniyet, eşitlik ve farklılık kavramları bu kategorilerden bazılarıdır" (XIX, 361).

Dilthey kategorileri formel ve gerçek olarak ikiye ayırır. Formel kategoriler düşüncenin operasyonlarıdır. Bu kategoriler "bütün gerçeklikle alakalı olan ilişkileri betimler. Fakat doğaları gereği sürekli sonsuz ve formeldirler" (XIX, 361). Mesela; birlik, çokluk, eşitlik, farklılık gibi sürekli olarak gerçekliğin genel sıfatlarını temsil ederler. Bunlar düşünmenin formel şartı olarak hem doğa bilimlerinde hem de anlama süreci bağlamında tinsel bilimlerde temel kategorilerdir. Reel kategorilerse oldukça farklıdır ve onlar kendilerini akılda temellendirmezler. "Herhangi bir formel kategorinin en önemli ayırt edici özelliği şeffaflığı ve açıklığıdır. Bu özellik kendisini en iyi, düşünme sürecinde gösterir. Buna karşın reel kategorilerin ayırt edici özelliği ise düşünce aracılığıyla temellendirilememeleridir. Bu kategoriler daha çok yaşam bağlantılarıyla ve yaşamın içselleşmesi ile ilgilidirler. Fakat bunlar akıl için temellendirilemeyen şeylerdir" (VII, 197). Buna karşılık bazı reel kategorilerin asli oluşum yerleri tinsel dünyanın içindedir; Fakat "tinsel bilimlerdeki reel kategoriler doğa bilimlerindeki reel kategorilerden farklıdır" (age). Dilthey bu tespitle aslında reel kategorilerin doğa bilimleriyle tinsel bilimlerdeki uygulama alanlarının karıştırılmaması uyarısında bulunmaktadır; çünkü o, doğa bilimlerinin sahip olduğu çeşitli kavram

ve betimlemelerin kontrolsüz bir biçimde tinsel bilimlere uygulanmasının son derece sakıncalı olduğu görüşündedir. Aynı şekilde tinsel gerçeklik ve veriler de doğa bilimlerine uygulanamaz veya aktarılamaz. Doğa bilimlerinin kavramları tinsel bilimlere dayanan anlama süreci için geçerli değildir. "Hiç bir reel kategori doğa bilimlerinde olduğu gibi tinsel bilimlerde de geçerlilik iddiasında bulunamaz. Doğa bilimlerinin verileri tinsel bilimlere uygulanmak istendiğinde doğa-bilimsel düşünce sınırları aşılmış demektir. Bu açıdan bu amaca yönelik her çaba tersinde de olduğu gibi yanlış ve hatalıdır" (*age*).

Fakat kategorilerin ne kadar olduğu ve nasıl bir düzene sahip oldukları tam olarak belirlenemez. Onları belirli bir sınıflama ve düzenlemeye tabit tutmak da zordur. "Kategorileri tam ve düzenli olarak tasnif etmek için elimizde herhangi bir metot yoktur. Yaşam bağlantısı kavramlarla temellendirilebilecek bir şey değildir. Bundan dolayı bu kategorileri belli bir düzene koymak, onları sayılarla ifade etmek onların doğası gereği mümkün değildir" (XIX, 361). Doğa bilgisi bağlamında bu kategoriler ispat edilemez; çünkü gerçek kategoriler yaşam bağlantılarını dile getirirler ve anlama sürecinin yapısal ilkesidirler. Her kategori kendi başına yaşamı bir bütün olarak gösterir. Kategoriler birbirlerinin altında ya da üstünde sıralanmazlar. Onlar bir bütün olarak hayatı anlama'ya açarlar (VII, 236). Dilthey bu yaşam kategorilerini, kendisini bilinçli yaşantıda gösteren ruhsal dünyanın kategorileri olarak da anlar. Bu kategoriler yapısal-rasyonalist herhangi bir metotla anlaşılmaz. Onlar sadece içe dönme ve bilinçli yaşantı sayesinde tanımlanabilir ve anlaşılabilir. Yaşam kategorileri keskin sınırlarla birbirlerinden ayıramadıklarından, onları düşünce kategorileri gibi tam olarak tanımlamak mümkün değildir. Bu kategoriler yaşamda birbirlerine sıkı bir şekilde bağlanmış olduklarından kendi içlerinde geçişler, sıralamalar ve çeşitlilikler gösterirler.

1.4.2. Yaşama (Erleben) ve Yaşantı (Erlebnis)

Yaşantı kavramı Dilthey felsefesinin merkezi kavramlarından birisidir. Bu kavram Dilthey’de hem onun anlama teorisi, hem de betimleyici psikoloji anlayışı için bir çıkış noktası teşkil eder. Dilthey sık sık yaşama ve yaşantı kavramlarını yan yana kullanır. Çoğunlukla da bu iki kavram birbiriyle özdeş anlamda kullanılır.⁴² “Yaşama ve yaşantı kavramları birbirlerinden ayıramazlar. Bu ikisi aynı şeyin iki farklı ifadesidir” (VII, 231). Dilthey bu kavramlarla “duygu” veya “hissetme”, “sonradan tekrar hissetme” (*nachfühlen*), “tekrar yaşama” (*nacherleben*) kavramlarını kastetmez (VII, 47-51). Ona göre insanın her türlü ruhsal yetileri yaşama kavramında içkindir. Duygulan, isteyen, düşünen insan yaşama’da kendi maddi manevi bütün yetilerini ve duygulanımlarını bulmakta; dünyaya ve diğer insanlara karşı kendi yaşantısı sayesinde tavır almaktadır.⁴³ Yaşantı kavramını yalın anlamda “içsellik” kavramıyla karıştırmamak gerekir. “Yaşama kavramı netice itibarıyla içsel algı kavramıyla özdeş değildir.”⁴⁴ Dilthey’in geç dönem eserlerinde yaşama kavramının somut bir durumda karşılaşılan yaşantı ilişkilerinin “içsel hale gelmesi” veya “içselleştirilmesi” anlamında kullanıldığını belirtmekte fayda vardır (VII, 218).

Yaşama, yaşantı ve yaşam kavramları arasında tümevarımsal bir ilişki vardır. Hayat yaşanır. Yaşantı kavramı psikolojik yapısal bağıntıların dayandığı temelin birliğini tasvir eder.⁴⁵ Dilthey yaşantı kavramını açıklayıcı psikoloji yardımıyla betimlemeye çalışır. Açıklayıcı psikoloji “tinsel dünyayı –aynen fizik ve kimyanın somut dünyayı açıklamaya çalışması gibi–

42 Bkz. K. Cramer, *Erleben und Erlebnis*, s. 707, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1972.

43 T. Bodammer, s. 51.

44 Age.

45 T. Jatzkowski, s. 162.

kendini oluşturan unsurlar, güç ve yasalara göre açıklamayı amaç edinir" (V, 139). Bu hedefe rağmen doğa bilimlerine ait bir süreçle tinsel bilimlerin açıklanıp açıklanmayacağı önemli bir soru olarak karşımızda durmaktadır. Doğa bilimlerine ait fenomenler bizim dışımızda gerçekleşirken; tinsel bilimlere ait fenomenler içsel dünyamızla ilgilidir. Dilthey bu bağlamda o meşhur mottosunu dile getirir: *"Doğayı açıklarız; tinsel hayatı anlarız"* (V, 144).

Dilthey açıklayıcı ve analiz edici bir psikoloji kurmayı hedeflemektedir; çünkü tinsel yaşam asli anlamda bütün alanlarda karşımıza çıkmaktadır (V, 143 vd.). O açıklayıcı psikolojiden "belirli bir olgunluğa ulaşmış insan tinsel yaşamının (düşünülen değil, yaşanan) ana unsurlarını ve bağlantılarını betimlemeyi" anlar. Bu psikoloji, asli anlamda sürekli hayatla birlikte verilen bağlantının analiz ve tasviriyle uğraşır (V, 152).

Yukarıda yaşama ile yaşantı kavramları arasında farklılığın olmadığını belirtmiştik. Dilthey bazen iki kavram arasında küçük bir ayrım yapar. Dilthey bu farklılığı şöyle dile getirir: "Yaşama gerçeklik olarak burada olan şeyden farklı bir şekilde vardır. Yaşantı algılanan ya da düşünülen şey değildir. O bize verilmemiştir; aksine yaşantının gerçekliği bizim onu içsel dünyamıza anlamsal bağlamda eklemlenemiz ve bu sayede onu içselleştirmemiz yoluyla gerçekleşir. O ilk olarak düşüncede somutlaşır" (VI, 313). Dilthey genelde yaşama ve yaşantı kavramları arasında kesin bir ayrım yapmadan her iki kavramı da kullanır. Buna rağmen yaşantı kavramının reel gerçeklikle daha fazla ilgili olduğunu söylemek mümkündür.

Yaşama kavramı gerçeklikten elde edilen bir form olarak gözükmektedir. Bu formlar doğal olarak farklılık gösterebilir. Yani gerçekliğin verildiği formlar çeşitlilik arz edebilir. Mesela yaşama kavramı algı karşısında "kendini keskin şekilde farklılaştıran bir tarz" olarak kendisini gösterir. Özne

ile nesne arasında oldukça olağan olarak yapılagelen ayrım burada da geçerli değildir. Yaşantı bana verilmiş bir şey değildir. Burada verilmişle benim karşımda oldukça yabancı bir şey olarak duran nesnel gerçeklik kastedilmektedir. Özne ile nesne arasındaki ayrım yaşantı için geçerli değildir. “Yaşantı algılayanın karşısında duran bir nesne değildir. Onun varlığı benim için onda benim için verili olandan farklı değildir” (VII, 139).

Dilthey yaşantı kavramını “içselleştirme” ve “algılama” kavramlarından ayırır. Yaşantı ilk olarak düşüncede somutlaşır. Somutluk yaşantının asli bir unsuru değildir. Yaşantı kavramı bir taraftan hayatın gerçekliğini, diğer taraftan bu gerçekliğe sahip olmayı ifade eder. Her ikisi de birbirlerini gerekli kılar ve aynı zamanda ayrılmaz bir birlik kurarlar. “Yaşantı kavramının alamet-i farikası bilginin ve olgusal gerçekliğin çözülemez birliği olmasıdır. Bu birliği biz sürekli yaşayarak içselleştiririz. Bu içselleştirme diskursif bir bilgi aktı olmadığından ve özne ile nesne arasında teorik ayrımı öngörmediğinden, aksine onun temelini oluşturduğundan bu birlik varlığın sahip olduğu en asli fenomen olarak geçerliliğini korur” (V, LXXIX). Bu sayede yaşantının doğrudan doğruya verilmişliği kendini temellendirmektedir. Bu bağlamda yaşantı kavramı görecelik ilkesine göre açıklanabilecek bir şey değildir. “Burada farklı görüş açılarına sebep olacak farklı mekânlar söz konusu değildir. Farklı görüş açıları ancak ardıl anlamda refleksiyonla açığa çıkabilir ve yaşantı kavramının özüne dokunamaz” (VII, 139).

Yaşantı kendi kendini ifade eder. Yaşantı kendi içinde gerçektir. Bu öyle bir gerçekliktir ki bu gerçekliğin arkasında başka bir şey yoktur; yani bunun arkasında başka bir gerçeklik yoktur. Bundan dolayı yaşantıdan ayrı ya da ondan ayrılabilen bir özne, dolayısıyla ondan ayrılabilen bir Ben söz konusu değildir.

1.4.3. Hayatın Zamansallığı

Dilthey'in bir bütün olarak hayat kavramıyla, hayat süreci ve hayatın birliği kavramları arasında ayırım yaptığı yukarıda zikredilmişti. Dilthey tek bir insan hayatından bahsettiğinde "hayatın birliği", bu hayatın zamansallığına vurgu yaptığında "hayat süreci" kavramlarını kullanır. Hayat süreci kavramının zamansallık ve hayat kavramlarının birleşmesinden meydana geldiği gayet açıktır. "Hayat sürecinde hayatın zamansallığı içkin olarak vardır. Buradaki süreç (*Verlauf*) bu gerçeği dile getirir" (VII, 72). Zamansallık ve hayat birbirlerinden ayrılamazlar. "Hayat kendi içinde bütünlük gösteren bir süreçtir; zamanda başlar ve onda son bulur. Geriden bakan için bu sürecin başladığı ve bittiği beden kendini tamamlanmış bir varlık olarak gösterir (...)" (VI, 313). Böyle bir hayat zamansal, mekânsaldır ve tecrübemizin konusu olan olayların karşılıklı olarak birbirlerini etkilemeleriyle kendisine bir konum edinir. Dilthey yaşantı zamanının gerçekliğini kabul eder. Bununla birlikte söz konusu kabule yaşantıların tasvir edilebileceğini de ekler.⁴⁶ Zaman, hayat kavramının ilk kategorik belirlenimidir ve diğer bütün kategoriler için de temel teşkil eder (VII, 192).

Zamansallık kavramını nasıl anlamak gerekir? Zaman her yerde aynı mıdır? Mesela insan olarak yaşadığımız hayat ile doğanın zamanı bir midir?⁴⁷ Dilthey insani hayatla ilgili olan zamanla doğada akan zaman arasında esaslı bir ayırım yapar. Ona göre hayat "gerçek zaman" ve "somut zaman" ile ilgiliyken, doğa zamanı ya da doğada akan zaman benzer parçalardan meydana gelen bir çizgi olup peş peşe gelmenin, ilişkiler ağının, eşzamanlılığın ve sürenin ifadesidir (VII, 72). Zamanı ilgili olduğu olgudan ya da gerçekleştirdiği içerik-

46 O. Pöggeler, *Dilthey und die Phänomenologie der Zeit*, 1985, s. 106 vd., in: *Dilthey Jahrbuch*, Cilt 3/1985, s. 105-140.

47 Zaman kavramı hakkında geniş bilgi için bkz. A. Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültür'de Zaman*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2013.

ten yoksun olarak düşündüğümüzde parçaları birbirlerinin aynıdır. Bu süreklilikte en küçük parça da doğrusaldır; yani bir akıştır. Hiçbir parçasında bir “oluşa” rastlanmaz (VII, 72). Zamanın bu yönü tek boyutludur, benzerdir ve akan sürekliliktir. Doğa olayları böyle bir zamanda akar. Böyle bir zaman ise olayların sadece dışsal bir formudur. Bundan dolayı burada zaman gerçekleştirdiği içerikten ayrılabilir ya da ayrı düşünülebilir.

Hayatta zaman başkadır. Hayatta zaman sadece dışsal bir form değildir; aynı zamanda hayat kavramının özünü oluşturur. Zaman olmadan hayat anlaşılamaz. Burada zaman ve hayat ayrılmaz bir birliktelik kurarlar. Bu tespit, insan hayatında karşılığını bulan gerçek zamana denk düşer. Zikredilen birlik insan tarafından yaşanan zamanın genel çerçevesini oluşturur. “Bu çerçeve çeşitli ilişkilerle genişler fakat zaman yaşantısını –ki zaman onda en temel gerçekliğini bulur– tüketmez” (VII, 192). Dilthey “somut zamanı” yaşanmış zaman olarak anlar. Bu zaman geçmiş ve gelecek zaman arasında şimdiki zamanın durmaksızın yaşanması demektir.⁴⁸

Somut zaman Dilthey’de –aynen Husserl’de olduğu gibi– üç boyuta sahiptir. Geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman. Bu üç boyutlu zaman şimdiki zaman merkezlidir. Şimdiki zamanda kendi gerçekliğimizi yaşarız. Şimdiki zaman bağlamında baktığımızda insan, mümkün olanların alanı olan gelecek zamanı şekillendirmek açısından aktif, geçmiş zaman geçip gittiğinden pasif durumdadır. “Somut zaman (...) şimdiki zamanın aralıksız ileri doğru akmasından oluşur. Burada şimdiki zaman, sürekli geçmiş zaman, gelecek zaman ise sürekli şimdiki zaman olmaktadır. Şimdiki zaman, bir zaman diliminin gerçeklikle doldurulmasıdır; hatırlamanın aksine yaşantının kendisidir veya gelecek zamanda isteme, ümit etme, bekleme

48 Bkz. D. Carr, *Künftige Vergangenheit. Zum Vorrang der Zeitdimensionen bei Husserl, Dilthey und Heidegger*, 1985, s. 425, in: *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, s. 415-437.

ve korkmadır. Bu şekildeki bir gerçekleştirme, sürekli akan zamanda daima söz konusudur; buna karşın yaşantının içeriği sürekli olarak değişmektedir. Doğrusal akan zamanda böyle bir gerçekleştirme –ki bu şimdiki zamanın özünü teşkil eder– yaşanan veya yaşanacak şeyin düşünülmesinden farklıdır. Şimdiki zamana ait olan sürekli olarak geriye dönük geçmiş zaman; olmakta, korkmakta, beklemekte, istemekte olduğumuz şeyler ise şimdiki zaman haline gelmektedir (halbuki bunlar daha önce düşünce alanında idiler). Bu gerçek zamanın karakteridir” (VII, 72).

Hayat bağıntıları yalın bir yaşam ya da yaşantılar sayesinde gerçekleşmezler. Yaşantılar birbirlerini çağrıştırmaları ve zamansal bütünün parçaları olarak yaşansalar bile hayatın anlamı bir bütün olarak anlaşılamaz. Dilthey hayatın anlaşılması için üç farklı düşünce kategorisinden bahseder. Bunlar değer, amaç ve anlam kategorisidir. Bunlar bizim hayat sürecini yorumlamamıza göre farklı işlev görürler. “Bu kategorilerin farklılığı hayat sürecinin zamanda nasıl anlaşıldığına bağlıdır” (VII, 201). Değer kategorisiyle şimdiki zamana ait, yani verilmiş olan olayı negatif ya da pozitif anlamda değerlendirmeye tabi tutarak şimdiki zamanda bir değerlendirmede bulunuruz. Amaç ve hedef koyarak geleceğe yönelik (burada amacı gerçekleştirip gerçekleştiremediğimize göre) bir davranış sergileriz. Anlam kategorisi ise sadece hatırlamayla mümkündür. Bu sayede “hayat sürecinin yaşanmış kısımlarını anlamlandırırız” (age).

Değerler ilgisiz bir biçimde yan yana dururlar. Değer kategorisi bu değerleri birbirleriyle bağlantılı hale getirme yetisinde değildir. Amaçlar gerçekte değerlerdir; çünkü gelecek zamanla ilgilidirler. Bundan dolayı kendilerine ait bir düzene sahip değillerdir. Bunlar “harmoni ve düzensizlikten doğan bir kaosturlar” (VII, 202). Sadece anlam kategorisi bu kaostan bir düzen oluşturabilir. Bundan dolayı anlam kategorisi diğer kategoriler karşısında bir üstünlüğe sahiptir; çünkü bu

kategori sayesinde hayatın değer ve amaçlarından hareketle anlamlı bir bütüne ulaşmak mümkün olur.

Şimdiki zamanda herhangi bir zaman dilimini gerçeklikle doldurmaktayız. Bu, şimdiki zamanı, geçmiş ve gelecek zamandan ayıran önemli bir husustur. Şimdiki zaman hatırlama ve ümit etme, umma, korkma olarak açığa çıkan gelecek zamanın aksine şu anda olanın zamanıdır. Şimdiki zamanda tecrübe edilen gerçeklik aynı zamanda varlık kavramına da uygun düşmektedir. Zaman, şimdiki zamanda varlığın tecrübe edilmesidir. Burada söz konusu olan varlığın tecrübe edilmesi olup, her türlü varolanların kendi çeşitliliği içinde ayrı ayrı tecrübe edilmesi değildir. Biz şimdiki zamanda sürekli olarak şu anda geçmiş zaman haline gelen şimdiki zamanın çok küçük bir parçasını yaşamaktayız. Bu bağlamda şimdiki zaman bir süreklilik olarak yaşanmaktadır. Şimdiki zamanın bu karakteri (burada geriye doğru geçmiş zamana bakılırken, ileriye doğru gelecek zamana bakılmaktadır) altında onun kavramsal olarak anlaşılmasını şart koşar. Dikkatimi şimdiki zamana yönelttiğim anda o an hemen geçmiş zaman olmaktadır. Bu anlamda şimdiki zaman algının nesnesi yapılamamaktadır; çünkü somutlaştırılmak istendiğinde geçmiş zaman halini almaktadır. Şimdiki zaman somutlaştırılmak istendiğinde akıcı ve sürekli olma karakterini kaybetmektedir. “Yaşama zaman içinde gerçekleşen bir süreçtir. Bu süreçte her şey sürekli değişir; bir sonraki an bir önceki anın üzerinde yükselir ve bu her an geçmişe akar” (VII, 194). Bu aynı zamanda “her türlü gözlemin hayatı parçalaması anlamına gelir” (age). Şimdiki zaman yaşantısına dikkat kesilmek akıcı olanı durağan hale getirerek onun özünü ortadan kaldırmaktadır. Bundan dolayı hayatın özünü anlamak oldukça zordur. O ancak yaşanabilir.

Hayat sadece anlaşılmaz değil, aynı zamanda oldukça zayıftır, yani fani ve kırılgandır. Dilthey hayatın bu özelliğini ifade etmek için kırılganlık (*Korruptibilität*) kavramını kullanır.

Bu insan hayatının sonluluğu anlamına gelir. "Bu kırılganlık bizim sahip olduğumuz, sevdiğimiz, nefret ettiğimiz ve korktuğumuz şeylerin sonlu olduğu anlamına gelir. Ölüm bu anlamda hayatın her anında belirgin olup, bizim hayatta anlam ve değer verdiğimiz her şeyi de belirleyen bir unsurdur" (VIII, 89). Kırılganlık insan hayatının bir bütün olarak son bulacağını bize anlatır. Bu son, her an gelebilir. Fanilik sadece hayatın temel belirlenimi olmayıp hayatta karşılaştığımız her şeyin sonlu olduğunu bize hatırlatır. İnsan hayatı ve buna ait olan her şey zamana, dolayısıyla sonluluğa mahkûmdur. Bu, insanın hayatının hiçbir anını yakalayamayacağı anlamına gelmektedir.

Söz konusu kırılganlık fanilik olarak anlaşılabilir mi? İnsan hayatının kırılganlığı fanilikten farklı bir şeydir. Fanilik doğanın görünen yüzünde açığa çıkar. Doğada nesneler zamansallıktan bağımsız olarak vardır. Doğada nesneler dışsal anlamda zamanın "içindedirler." İnsan hayatında ise zaman içsel olarak yaşanır. İnsanın belirlenimi zaman olmadan mümkün değildir. Buradaki fark insan hayatının doğal nesneler gibi zamanla dışsal bir ilişki içinde olmaması, aksine zamanın insan hayatının temel belirleyicisi olmasıdır.

Yukarıda bahsedilen kırılganlığı fiziksel zamanla mukayese ettiğimizde zorluklarla karşılaşmaktayız. İçinde yaşadığımız şimdiki zaman biricik gerçek zaman boyutudur. Onun uzamı yoktur, geçmişle gelecek zaman arasında bir nokta olarak belirlenebilir. Dilthey bu zorluğu görmüştür. "Zaman olarak adlandırdığımız bu akış şimdiki zamandır ve bir kesişim noktasıdır. Genişlemeye de sahip değildir" (VI, 15). Bu zorluk somut zamanın bölümlere ayrılmasıyla çözülmeye çalışılır. Buna göre şimdiki zaman hiçbir biçimde fiziksel zamandan türetilen bir şey değildir. Bu bağlamda şimdiki zaman yeniden belirlenmelidir. "Tecrübe edilebilen bir şey olarak şimdiki zaman bir ayırım noktası olmayıp, aksine zaman akışının sürekli ileri doğru akışının gerçeklikle doldurulması demektir" (VI, 315). Bu tespitten

hareketle hayatın kırılğanlığına rağmen kendi bütünlüğünü koruyabildiği sonucuna ulaşılmaktadır. Dilthey bu çift kutupluluğa dikkat çeker: Bir tarafta fanilik ve sonluluk diğer tarafta bu sonluluk içinde bütünlüğü koruyabilme olgusudur söz konusu olan. “Hayat, zamanın gerçekleşmesi olarak karşımızdadır. Onun bütün karakteri zamanla belirlenir” (VI, 229). Hayat zamanında geçmiş ve şimdiki zaman birbirlerinden ayrılmaz. Geçmiş tamamen geçmemiş olup, şimdiki zamana kadar ulaşır. “Hatırlananın şimdiki zamanla bağlantısı bağlamında (niteliksel anlamda belirli gerçekliğin devamı olarak) geçmiş zaman kendi gücünü şimdiki zamana aktarır ve bunlar şimdiki zamanın güncelliğinde kendisini gösterir” (VII, 73). Dilthey güncellik kavramını geçmiş zamanın şimdiki zamanda etkisi olarak betimler. Birey tarafından yaşanan şimdiki zaman bir zaman boyutunun yalın olarak düşünülmesinden başka bir şeydir. Zamanı bir bütün olarak tasavvur etmek, geçmiş ve gelecek zamanı aynı anda düşünmek demektir. Şimdiki zaman “somut zaman” bağlamında geçmiş, şimdiki ve gelecek zamandan oluşan bir bütündür. Hayatta şimdiki zaman, geçmiş zamanı hatırlama, gelecek zamanı ise mümkün olanların hayali olarak içine alır. Aynı zamanda eylemi gerektiren geleceğe dönük hedefleri de kapsar. Böylece şimdiki zaman geçmiş zaman tarafından gerçekleştirilmiş ve gelecek zamanı da içinde taşıyan bir zaman boyutu olarak karşımıza çıkar (VII, 232). Geçmiş zamanın hatırlamayla açığa çıkan güncelliği zamanın formel özü olarak kabul edilemez. Güncelde görünür olan şey, yaşantının içeriğine bağlıdır ve anlamlı bütünler sayesinde değer kazanır. Şu anda görünür olan ya da yaşanan yaşantıya göre anlam kazanır. Burada somut zaman formel zaman belirleniminden keskin bir şekilde ayrılır. Somut zamanda (*konkrete Zeit*) belirli bir yapıdan yoksun benzer şeylerin akışı söz konusu değildir; aksine bu kendi içinde içsel bir örüntüye sahiptir. Bu belirli birlikleri kendi etrafında toplar.

Dilthey hayatın bu en küçük parçalarını “yaşantı” kavramı olarak adlandırır.

1.4.4. Dilthey'de Anlam (*Bedeutung*)

1.4.4.1. Hayat Kategorisi Olarak Anlam

Hayatın anlaşılması bağlamında anlam kategorisi oldukça önemlidir. Anlam, değer, amaç gibi hayat kategorileri olmadan hayatın genel anlamını belirlemek mümkün değildir. Çünkü hayat ancak bu kategorilerin işlev ve içeriklerinin anlaşılması sayesinde bir mana kazanabilir. Dilthey bu kategorilerin üniversal, asli ve yapısal anlamda geçerliliğini vurgular. “Anlam, amaç, mana kategorileri vazgeçilmez öneme sahiptir” (XIX, 379). Bu kategoriler olmadan anlamlandırma, manalandırma olmadan da anlama olmaz. İnsan sadece bu kategoriler sayesinde yaşama emareleri gösterebilir ve yaşayabilir. Amaç, anlam ve hayatın manası olmadan yaşayamayız. Bunlar olmadan ancak bir hayvan olarak yaşanabilir. “İnsan hayata anlam, mana, hedef kazandıran bazı şeylere inanmak zorundadır” (*age*).

Anlam kategorisi diğer hayat kategorilerine göre önceliğe sahiptir; çünkü bu kategori her türlü yaşam bağıntıları için temel bir unsurdur. Yaşantı da her türlü yaşam bağıntısı aynı zamanda bir anlam bağıntısı olarak karşımıza çıkar. Anlama (*Verstehen*) ancak hayat kategorileri sayesinde mümkündür. Yaşam kategorileri anlama sürecini ortaya çıkaran temel unsurlardır. Anlam, amaç, değer gibi hayat kategorileri zamansallık kategorisine bağlıdırlar. Bu bağımlılığa rağmen söz konusu kategorilerin her birisi kendi başına bağımsızdır. Hayata yönelik yeni bir bakış açısı her şeyden önce zamana bağlı olarak ortaya çıkar ve yeni bir şey olarak da onu aşar. Hayat kendi özelliği içinde zaman sayesinde anlaşılır ki böyle bir anlama bilginin doğasına aykırıdır. Bu

kategoriler hayata, yabancı şeylermiş gibi dışarıdan uygulanmaz, aksine bunlar hayatın bizzat kendisini oluştururlar (VIII, 232).

Anlam kategorisi, anlamının parçalarını bir araya getirerek onları bütünleştirerek anlamayı mümkün kılar. Birbiri ardından gelen ve görünürde birbirleriyle ilgisiz gibi duran yaşantılar anlam kategorisi sayesinde bir bütün olarak anlaşılabilir. “Yaşam akışının içsel bağı anlam kategorisiyle anlaşıldığı gibi, hayatın her bir parçasının anlamı da bütünün anlaşılmasıyla mümkündür. Bütün bir insanlığın hayatı da böylece anlaşılır. Diğer bütün şeyler buna bağlıdır. Kendisiyle hayatın anlaşıldığı anlam kategorisi an kapsamlı kategoridir” (VII, 232). Dilthey anlam kategorisini hayat tarihinin kuşatıcılığı ve genelliği yardımıyla anlamaya çalışır. “Yaşantı ilişkileri kendi somut gerçekliğinde anlama kategorisi yardımıyla mana kazanır” (VII, 237). Bu bağlamda bir bireyin yaşam öyküsü bütün parça ilişkisine örnek gösterilebilir ki bu sayede anlam kategorisi elde edilmektedir. Hayat bir bütün olarak kendi parçalarıyla olan ilişkisi sayesinde anlaşılabilir.

Anlam kategorisi kendi etkisini hatırlama sayesinde elde eder. Şimdiki zamanda akan hayat hatırlama sayesinde geçmiş zamana ulaşma imkânı bulur. İnsan sadece hatırlama sayesinde kendi hayat akışının geçmiş bölümlerine bakma imkânı bulur. Hatırlama hayatın belirli bölümlerinin bir bütün içinde anlaşılmasını sağlar. Hatırlama aynı zamanda bireyin geçmiş yaşamına yönelik genel bir bakış kazanmasına da sebep olur. İnsan hatırlama sayesinde hayatına yönelik bir yorum ve onu yeniden anlamlandırma imkânı kazanır. “Anlam kategorisi bütün parça ilişkisini –ki bu ilişki hayat kavramının özüdür– bize en iyi gösteren bir kategoridir. Biz bu ilişkiye ancak geçmiş hayatımıza bakmamızı sağlayan hatırlama sayesinde sahip olabiliriz. Burada anlam kategorisi hayatın anlaşılma formu olarak kendini geçerli kılar. Biz geçmiş zamana yönelik bir arın anlamını idrak ederiz” (VII, 233).

Dilthey anlam ile hatırlama arasındaki ilişkiyi geçmiş zaman sayesinde kurarak aynı zamanda hayatın anlaşılması bakımından geçmiş zamana şimdiki ve gelecek zamana göre daha fazla öncelik vermiş olmaktadır. Bunun sebebi anlam kategorisinin hayatı anlamak için belirleyici kategori olmasıdır.

Anlam için bütün yaşantılar aynı derecede öneme sahip değildir. İnsan birçok şey yaşar fakat her yaşadığını hatırlamaz. Yaşantının anlamlı olup olmaması bir bütün olarak hayat sürecinde taşıdığı anlama bağlıdır. Yaşantı ancak kendinden sonra gelen yaşantıları etkilemesi bağlamında önem kazanabilir. Burada anlam bağıntısı etki bağıntısı olarak karşımıza çıkmaktadır. Anlam ile etki ilişkisinde etkiden hareketle anlam elde edilmektedir.

Anlam kategorisini biyografi ile ilişkisine göre üç farklı anlamda düzenleyebiliriz. İlk olarak onun bütünle olan ilişkisi, ikinci olarak geçmiş ve gelecek zamanla olan ilişkisi ve üçüncü olarak bir insanın bütün insanlıkla olan ilişkisi anlamında düzenlenebilir (VII, 233). Anlam kategorisi bütünü parçalarıyla olan ilişkisini ortaya çıkarır ve bütünle parça arasındaki karşılıklı etkinin anlaşılmasını sağlar. Hayatın yapısal bağıntısı bütün ile parça arasındaki ilişkiye göre şekillenmektedir.⁴⁹ Hayatın bütün parça ilişkisi Dilthey tarafından yaklaşık olarak tamamlanabilen ve yeniden kurulabilen ilişki olarak ele alınmaktadır. Tam anlamıyla tamamlanmamış ve nihayete ermemiş bir biyoğrafının hayatın tümü üzerinde bir yargı oluşturmayı engellediği aşikârdır. Bireysel hayatın geneline ait toptan bir yargının oluşması ancak ölüm anında mümkün olabilir. Hayat sürecinin sonunu beklemek zorundayız ve ancak ölüm zamanında hayatın geneli hakkında bir yargıya ulaşabiliriz. Bu sayede bütünle parça arasındaki ilişki tespit edilebilir (VII, 233). Bu ilişki aynı zamanda tarih için de geçerlidir. Zira tarihin de belirli bir sonu yoktur. Tarihin

49 Bkz. H.-G. Gadamer, *W. Dilthey nach 150 Jahren*, 1985, s. 22 vd.

ve hayatın sonu pratik anlamda uygulaması olmayan şeylerdir. Bir insanın doğumundan ölümüne kadarki hayat akışı içinde hem kendi hayatının hem de tarihin sonunu görmesi mümkün değildir. Bir insanın ölüm anında hayatın bütününe bakarak ona bir anlam verip veremeyeceği gerçekten sorunlu bir şeydir. Buna rağmen hem insan hayatının hem de tarihin bir bütün olarak belirli dereceye kadar anlaşılır olduğu da gözden uzak tutulmamalıdır. Bütünle parça arasındaki etkileşim anlama süreci için belirleyicidir. Anlama süreci bu dualiteye muhtaçtır. Anlama hem parçadan bütüne hem de bütünden parçaya doğru olur. Bu da anlama sürecinin temelini teşkil eder.

Bütünle parça arasındaki ilişki bir birlik oluşturur. Bu birlik sayesinde hayat kendi anlamını kazanır. Hayatın anlamı parçalar arasındaki ilişki ve değerin oluşturduğu birliktir. “Bu birlik de hayatın doğasında vardır. Bu bağlamda anlam (*Bedeutung*) hayatın kendisinden kaynaklanan bir kategori olarak ortaya çıkmaktadır. O sanatın kendisi üzerinde yükseldiği estetik bir kategori değildir. Bunun delili ise hiç kimsenin bu bakış açısından mahrum olmayışıdır” (VI, 319). Dilthey hayatın bütünüünün onun belirli ya da belirsiz parçaları arasındaki ilişkinin hepsinden ortaya çıkan genel anlam bütünlüğü sayesinde anlaşıldığı tespitini daha açıklayıcı kılmak için cümle ile cümlelerin öğeleri arasındaki ilişkiyi örnek verir. Bir cümle kelimelerden oluşur ve her bir kelimenin cümle içinde belirli bir anlamı vardır. “Kelimeler anlamlı olduğu gibi (her bir kelime bir anlama işaret eder), aynı zamanda cümle de bir anlama (ki bu anlamı biz kurarız) sahiptir. Bunun gibi hayatın belirli ve belirsiz parçalarından hareketle onun bütünlüğü elde edilir” (VII, 233).

Zamansallık anlamı geçmiş ile gelecek zaman arasındaki ilişkiden hareketle kurar. Anlam ile geçmiş zaman, planlamayla ilgili gelecek zaman arasında çift anlamda bir bağımlılık vardır; “çünkü her bir yaşam planı hayatı anlamlandırma-

nın farklı bir ifadesidir" (*age*). Bir plana sahip olmak insanın özgürlüğünü şart koşar. Gelecek sürekli olarak belirsizdir; yani insan kendi özgürlüğü sayesinde kendi geleceğini belirleyebilir. Kendi özgür eylem ve kararlarıyla kendi geleceğini belirleyebilir; böylece de geçmişime bir anlam verebilirim. "Gelecek zamanla ilgili tespit ettiğimiz amaç, geçmiş zamana verdiğimiz anlama bağlıdır" (*age*). Bu anlamda tarih de şimdiki zamanda görünen istemeden etkilenmektedir. Bu aynı zamanda tek tek insanlar için de geçerlidir. Bu bağlamda gelecek zaman bağlamında bir hedef koymakla geçmiş zamanı anlamlandırmak arasında karşılıklı bir gereklilik ortaya çıkmaktadır.

Bir insan bütün bir insanlığı ve insanlık tarihini etkileyebilir. Aynı zamanda geçmiş zaman ait bir an ya da bir insan "büyük insan toplulukları ve bütün bir insanlık tarihi için"⁵⁰ oldukça anlamlı da olabilir. Mesela Hz. Muhammed, Hz. İsa, Sokrates bu anlamda bütün bir insanlığın önemli şahsiyetlerindendir. Fransız İhtilali ise bütün bir insanlık için oldukça önemli tarihsel anlardan biridir.

50 T. Jatzkowski, *age*, s. 222.

II. BÖLÜM

Dilthey'de Tin Bilimleri

2.1. Tin Bilimlerine Giriş (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*)

Dilthey felsefe tarihinde "Tin Bilimleri"nin teorik temelini atan filozof olarak tanınır. *Tin Bilimlerine Giriş*, 1883 yılında yayınlanmıştır. Dilthey bu eserde başta felsefe ve tarih olmak üzere, psikoloji ve edebiyat gibi tinsel bilimler arasındaki karşılıklı ilişkiyi betimlemeye çalışmıştır. Bu eser 19. yüzyılda hem yöntem hem de içerik olarak hızlı bir değişim gösteren doğa bilimleri karşısında tin bilimlerinin de kendini bağımsız bir alan olarak göstermesi ve bu bağlamda bilgi teorisi ve yöntemini belirlemesi açısından oldukça önemlidir.

Dilthey bu eseri *Tarihsel Aklın Bir Eleştirisi* olarak betimler (I, IX). Dilthey bu betimlemeyle felsefe tarihinde insan aklının eleştirisi yapılırken (Hume, Kant) insan hayatının ve onun tarihsel arka planının yeteri şekilde ele alınmadığı saptamasını öne çıkarır. Onun bütün bir felsefesi, tin bilimlerini bilgi teorisi, yöntem ve mantıksal açıdan temellendirebilmektir. Zikredilen eser tamamen bu amacı gerçekleştirmeye yönelik olarak yazılmıştır. Bu eser *Schleiermacher'ın Hayatı* adlı eserle birlikte onun bilimsel çalışmalarının merkezini oluşturur. Bu temellendirmenin ana amacı, tarihsel okulun

çabalarıyla bir forma ulaşmış olan tin bilimlerini, bilgi teorisi açısından sağlam bir temele oturtmak, tin bilimlerine has bir yöntemle kendi meşruluğunun kaynağını sağlamak, bütün tin bilimlerinin kendi otonomilerini iddia etmek ve son olarak tin bilimleriyle doğa bilimlerini birbirlerinden kesin sınırlarla ayırmaktır.

Tin bilimlerinin felsefi olarak temellendirilmesi ile Kant'ın eleştirel felsefesi arasında bir paralellik kurulur. Nasıl ki Kant doğa bilimlerine yönelik bir bilgi teorisi geliştirmiş ve bu anlamda metafiziğin mümkün olup olmadığı sorusuna cevap aramışsa Dilthey de benzer bir işi tin bilimleri için yapmıştır. Kant'ın bu çabası nasıl mümkün görülüp büyük bir hayranlıkla karşılanmışsa, aynı şekilde Dilthey de kendi çabasının en az Kant'ınki kadar önemli olduğunu savunur. Buna rağmen her iki hedefin de tam olarak birbirlerine benzediğini iddia etmek doğru olmaz. Dilthey Kant'ın tecrübe kavramını kendine çıkış noktası olarak alır ve “doğanın ve tarihsel bilincin şartlarını inceleme” amacına yönelir (V, 5-9). Buna karşın Dilthey bilgi teorisinde Kant'tan ayrılarak kendi bilgi teorisini geliştirmeye çalışır. Bu anlamda Kant'ın karşısındadır. “Tarihsel Aklın Eleştirisi” sadece tarihsel bilginin hangi şartlarda mümkün olduğunu göstermekle kalmaz; aynı zamanda aklın tarihselleştirilmesine ve mutlaklaştırılmasına da bir eleştiride bulunur. Dilthey tarihsel aklın eleştirisinin iki ana unsuru olan bilgi teorisi ve insanın tarihselliğine *Giriş*'te vurgu yapar.⁵¹ *TBG*'de eserin amacını “tinsel bilimlerin bilgi teorisi açısından temellendirilmesi” olarak belirler. Bu sayede her bir tinsel bilimin içsel bağıntısını, bunların sınırları dahilinde bilginin nasıl mümkün olduğunu ve kendi gerçekliklerinin birbirleriyle nasıl bir ilişkiye sahip olduğunu belirlemek ister. Bununla birlikte “tarihsel aklın eleştirisi görevini yerine getirmek, insanın kendisini ve kendisi tarafından ortaya

51 *Tinsel Bilimlere Giriş* bundan sonraki alıntılarda *TBG* olarak kısaltılacak ve bu kısaltmayla kullanılacaktır.

konulan toplumu ve tarihi anlamayı" da eserin diğer amacı olarak ortaya koyar (I, 116). Bunun için gerekli olan aklın tarihselleşmesi şartını Dilthey başka bir yerde şöyle dile getirir: "Tarihsel aklın eleştirisi Kant'ın eleştirel teorisinin tam olarak çözemediği bir sorunu çözmek zorundadır. Tarihsel olanın doğasını tam olarak anlamak için Kant'ın *saf aklın eleştirisini* bir tarafa bırakmak zorundayız" (VII, 278).

Dilthey bütün hayatı boyunca bu amacın peşinden koşmuştur. Bu bağlamda felsefi amacını gerçekleştirirken üç farklı aşamadan geçmiştir. 1852-1876 yıllarını kapsayan ilk dönemde tinsel bilimlerin temellendirilmesine yönelik bir bilinci oluşturmaya çalışmıştır. Bu dönemde Dilthey'in pozitivizm ile olan düşünsel kırılma ve bununla ilgili olarak doğa bilimlerinin ideal yöntem modelinin farklı bağlamda tinsel bilimlere aktarılması söz konusudur. O, bu dönemde tinsel bilimlerle ilgili oldukça temel sorularla uğraşmıştır. 1877 yılında daha önemli olan ikinci dönem başlamıştır. İlk dönemde yarıda bıraktığı *İnsan, Toplum, Devlet Bilimlerinin Tarihi Hakkında Araştırma*⁵² adlı eseri daha detaylı ve daha sistematik bir şekilde tamamlamaya çalışır. Bu kitabın ilk cildi *Tin Bilimlerine Giriş* adı altında 1883 yılında yayınlanır. Dilthey bu eseri kabaca üç bölüm halinde düşünmüştür. İlk bölümde kavramın anlamı, ikinci bölümde tinsel bilimlerin yapısı ve sistematığı (burada negatif anlamda bir temellendirmeden bahsetmek mümkündür. Tinsel bilimleri temellendirme bağlamında şimdiye kadar ortaya atılan özellikle metafiziksel temellendirmeler reddedilmektedir), üçüncü bölümde ise tinsel bilimlerin pozitif kuruluşu ele alınmaktadır. Bu bölümde hayat felsefesinden hareketle tinsel bilimlerin kendine has bir mantığı ve yöntemi olması gerektiği ve bunun da pekâlâ mümkün olduğu gösterilmeye çalışılmaktadır. Bu eserin sadece ilk cildi yayınlandığından (tinsel bilimlere genel bir ba-

52 *Über das Stadium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat*. Bu eser 1875 yılında yazılmaya başlanmıştır.

kış ve metafizik eleştirisi) zikredilen planın sadece bir kısmı gerçekleşebilmiştir. Dilthey'in genel amacını şekillendiren tinsel bilimlerin temellendirilmesi hedefine yönelik bu eserin diğer ciltleri maalesef tam olarak tamamlanıp yayınlanamamıştır. Dilthey bu eksikliği yazdığı birçok makale ile gidermeye çalışmış (yani birinci cildin devamı olan diğer ciltleri, temellendirmenin tarihsel ve sistematik kısmını), fakat on senelik çalışma bunu tamamlamaya yetmemiştir. Dilthey'in tinsel bilimleri ve yaşam felsefesinin temellendirilmesinde önemli yere sahip olan "betimleyici ve analiz edici psikolojiye" getirdiği sert eleştiriler, *Ideen* adlı eserini ön plana çıkarmış (burada açıklayıcı psikolojinin doğa bilimleri yöntemiyle ele alınmasına oldukça ciddi eleştiriler getirir) ve *TBG*'nin geri plana atılması sonucunu doğurmuştur. Dilthey *TBG*'nin ana konusuna ancak 1896 yılında *Überweg*'in "Felsefe Tarihi"ne yazdığı ve kendi felsefesinin bir özeti niteliğini taşıyan yazısında tekrar dönebilmiştir. Dilthey'in bu konuyla ilgili son yazıları 1900 yılından sonraki eserlerde kısmi anlamda dile getirilmiştir. On senelik aradan sonra Dilthey'in G. Misch'in de açıkça belirttiği gibi Husserl'in *Mantıksal Araştırmalar* adlı eserinin etkisinde kalarak 1910'da yazmış olduğu "Tarihsel Dünyanın Tinsel Bilimlerde Kurulumu"⁵³ (*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*) adlı eserinde *TBG*'nin izlerini bulmak mümkündür. Buna rağmen "Tarihsel Aklın Eleştirisi" adlı projenin asli anlamda dile getirildiği ve işlendiği eser hiç şüphesiz *TBG*'dir. TDTBK'nin temelini esas olarak *TBG* oluşturmaktadır. *Tin Bilimlerine Giriş* anlaşılmadan *Tarihsel Dünyanın Kurulumu*'nu anlamak mümkün değildir. Dilthey'in geç dönem çalışmalarını 1896 yılında yarım kalan projenin devamı olarak görmek hata olur. Dilthey bu dönem eserlerinde daha ziyade yarım kalmış bu proje-

53 Bu eser bundan sonraki alıntılarda TDTBK olarak kısaltılacaktır.

yi (ki bu proje gerçekleştirilebilir olmaktan çıkmıştır) başka bir formda tamamlamaya çalışmıştır. Dilthey'in 1911 yılında ani ölümü bu amacın da gerçeklemesini akim bırakmıştır. *Tarihsel Dünyanın Kurulumu*'nda TBG'ye göre bazı farklılıklar olsa da geneline baktığımızda bu eserin TBG'nin temeli üzerine bina edildiğini söylemek mümkündür. Dilthey bu tespiti şu cümleleriyle doğrular: "Tarihsel Dünyanın Tinsel Bilimlerde Kurulumu" benim *Tinsel Bilimlere Giriş* (1883) adlı eserimin ilk cildi üzerinde yükselir. Şimdi kitabımın durduğu yeri bilgi teorisinden hareketle "Tarihsel Dünyanın Tinsel Bilimlerde Kurulumunu" inceleyerek temellendirmeye çalışıyorum (VII, 117). Buradan "Tarihsel Dünyanın Tinsel Bilimlerde Kurulumu"nın *Giriş*'in ilk cildiyle devam ettirildiği, fakat bunun sistematik ve içeriksel anlamda yarıda kalan bir projenin bir devamı olmadığını söylemek gerekir. Bu tespiti doğrulayan Dilthey'in TBG'de yüzeysel anlamda ele aldığı "Tin Bilimleri" kavramını *Tarihsel Dünyanın Tinsel Bilimlerde Kurulumu*'nda daha esaslı bir şekilde ele alması, bilgi teorisi bağlamında temellendirmeyi kendine öncelikli hedef olarak seçmesidir. TDTBK'nin esas konusu tarihsel bilginin nesnel-lik imkânı ve bununla bağlantılı olarak tarihsel anlamda kavramsallaştırma, bunun yaşam ve mantıkla olan ilişkisidir. Burada "nesnel tin" ve "etki bağıntısı" (*Wirkungszusammenhang*) kavramları oldukça önemli kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Dilthey burada teorik ve kavramsal anlamda yeni bir yaklaşım göstermesine rağmen orta dönem Dilthey ile geç dönem Dilthey arasında radikal bir kopuş da söz konusu değildir. Kendisinin de bunu çok istediği söylenemez; zira aslında baştan beri o tek hedef olarak doğa bilimleri karşısında gittikçe güçsüz duruma düşen, itilen kalkılan, görmezlikten geline ve bütün bunların sonucunda da konusu olan hayatın ve tarihin ıskalandığı Tin Bilimlerini metot, bilgi ve konuları itibariyle sağlam temellere dayandırmayı kendine görev adanmış ve bunu da büyük oranda başarmıştır.

Tin bilimleri kavramının bugünkü beşeri bilimler anlamında ilk kullanımını Dilthey'e borçluyuz. İlginçtir tin bilimleri aslında J. S. Mill'in *moral sciences* kavramının Almancaya tercümesiyle doğmuştur. Dilthey'in kullandığı anlamıyla tin bilimleri bugün bizim kullandığımız beşeri ve sosyal bilimler kavramına denk düşmektedir. Psikoloji, ekonomi, tarih, hukuk, antropoloji, filoloji ve estetik zikredilen bilim dallarına giren disiplinlerdir. Bunların da kendi aralarında alt disiplinlere ayrılması söz konusudur. Hiç şüphesiz felsefenin de doğal olarak tek tek bu disiplinlerle ilişkisi vardır; buna rağmen tin bilimlerini temellendirmek gibi bir göreve de girişmez. Dilthey'in Hegel gibi idealist bir yaklaşımla bu bilimleri temellendirmesi söz konusu değildir. O, başta Hegel olmak üzere tin bilimlerinin konusu olan gerçekliği mutlak metafiziksel sistemlerle temellendirme gayretlerine açık bir şekilde karşıdır. Dilthey'in ana hedefi yukarıda da kısaca belirttiğimiz gibi, doğa bilimleriyle tin bilimlerinin yöntemsel farklılığını temellendirmektir. Bu da ancak bilgi teorisi bağlamında söz konusu olabilir. Felsefenin görevi bir bilgi teorisi ortaya koymak ve bununla (temel ilkeleri doğa bilimlerine göre daha az aydınlatılabilirse de) söz konusu bilimlerin temellerini objektif bir biçimde sunmaya çalışmaktır.

Tin bilimlerinin "kültür bilimleri" olarak değil de "insan bilimleri" olarak tercüme edilmesinin en önemli sebebi, merkezinde "insanı insan yapan öz değerlerin" olmasından dolayıdır. Kültür bilimlerindeki tehlike kültür kavramının somut bir bireyde kaybolmasıdır. Ayrıca tin bilimleriyle doğa bilimleri arasındaki ayrım bilgi teorisi ve yöntem farklılığına dayanır; apriori herhangi bir ilkeye dayanmaz. Dilthey toplu eserlerinin 7. cildinde iki-üç yerde tin bilimleri kavramından hoşnutsuzluğunu dile getirir; fakat alternatifi olan kültür bilimlerinin tin bilimlerinden daha da belirsiz olduğunu söyler. İlki tam olmasa da ikinci kavrama göre daha uygundur; zira ikinci kavram "oldukça fazla çekincelere sahiptir" (VII,

323). Bunun yanı sıra kültür bilimleri kavramı tarihin tek taraflı anlam ve amacına yönelik bir belirleme sahiptir. Dilthey *TBG* yazılmadan önce tin bilimleri yerine moral-politik bilimler, tinsel-tarihi bilimler kavramlarını kullanmıştır. Fakat *TBG* yayınlandıktan sonra istisnasız bir biçimde tin bilimleri kavramını istimal eder. Kavramın içeriğinde zamanla bazı değişiklikler olsa da bu betimlemeyi kullanmaktan vazgeçmemiştir.

TBG'de tin bilimleri kavramının kullanımı ve geçirdiği aşamaların tasviri eserin geneline yayılmış bulunmaktadır. Dilthey *Giriş* eserini yazma amaçlarından biri olarak Tarih-selciliğin (*Historismus*) tin bilimlerinin genel çerçevesini çizecek bir güce sahip olmadığını göstermek olarak belirler. Gerçi bu akım tarih biliminin birtakım metafiziksel kalıntıdan ve evrensellik iddiasından kurtulmasına sebep olmuştur; fakat kendisi de Aydınlanma düşüncesinin etkisiyle tarihi, insanın doğaya hâkim olmasının tarihi olarak görerek hata yapmıştır. Bunun yanında tarihi evren ruhunun (*Weltgeist*) kendini açıklamasının diyalektik biçimi olarak gören Hegel de yanlış bir tarih tasavvuruna sahiptir. Dilthey böyle bir tarih anlayışı ile de arasına mesafe koyar. Dilthey'e göre göreceliğe düşmek istemeyen bir tarih, metafiziğe düşmeden esaslı bir tarih felsefesi geliştirmek zorundadır. Dilthey bu bağlamda Ranke'nin universal bir tarih anlayışı (ki universal tarih netice itibarıyla Tanrı'nın kendisidir) geliştirme çabalarını eleştirir. Ona göre tarihi nesnel bir bilim haline getirmek için bireyin kendisini ortadan kaldırmak gerekir. Bunun yerine Dilthey bireyler arası anlamayı mümkün kılan bir modelin konulması gerektiğine inanır. Böyle bir temel de içsel tecrübeye ihtiyaç duyar. İçsel tecrübe kendine has bir aklilik özelliğine sahiptir (*I, XVII*). Zikredilen içsel tecrübeyi baskılamak ya da görmezden gelmek, toplumsal-tarihi tecrübenin kaynağını tahrip etmek anlamına gelir. İçsel tecrübe doğal olarak toplumsal tecrübeye bağlıdır. Dilthey bu betimlemelerden her türlü

tarihsel anlamlandırmanın bir şekilde bireyin kendini nasıl anlamlandırdığına (bu da içsel tecrübeyle doğrudan ilgilidir) bağlı olduğu sonucunu çıkarır.

2.2. *Tin Bilimlerine Giriş'te Psikoloji*

Dilthey yukarıda zikredilen içsel tecrübenin önem ve mahiyeti bağlamında bu tecrübeyi doğru bir şekilde betimleyen bir psikoloji anlayışı geliştirmeye çalışır. Daha sonraki yazılarında ve *Giriş'in* ilerleyen sayfalarında psikolojiye oldukça merkezi bir konum vermektedir. Ona göre psikoloji ilk etapta bir araçtır. Bu araç sayesinde bireysel anlamda sahip olduğumuz diğer tecrübelerin değerlendirilmesi ve mukayesesi mümkün olmaktadır. Tarihte olup bitenler ancak bu gerçekliğin kendisiyle oluştuğu psikolojik unsurların bilimsel bilgisi elde edilerek anlaşılabilir. Tarih geniş bir bakış açısıyla değil, analiz ve tahlil ile anlaşılır. Tarih aşkın bir Tanrı anlayışı ile değil, insani bir ürün olarak ancak insan tarafından açıklanabilir ve anlaşılabilir. Bu bağlamda tarihçi özel bir görüşe ihtiyaç hissetmez; onun sahip olması gereken özellik içsel tecrübenin doğasına dair bir görüşe sahip olmaktır. Bütün bunlardan ortaya çıkan sonuç, başta tarih olmak üzere bütün tin bilimleri için psikolojinin vazgeçilmez bir öneme sahip olduğudur. Henüz yeni yeni bağımsız bir bilim dalı olma yolunda ilerleyen psikolojiye bu kadar önem verilmesi gerçekten hem cesaret isteyen bir şeydir hem de açık bir biçimde bir paradigma değişimini bize göstermektedir. Burada karşımıza önemli bir soru çıkmaktadır: O da Dilthey'in sözünü ettiği psikolojinin hangi psikoloji olduğu sorusudur. Bir kere bunun geleneksel anlamda anlaşılan ve zamanında cari olan bir psikoloji anlayışı olmadığı açıktır; çünkü böyle bir psikoloji tarihsel tecrübenin mahiyetini bize bildiremez. Bu psikoloji için tecrübe, ancak dış dünya hakkındaki tecrübedir. Ayrıca bu şekilde anlaşılan psikoloji kendini doğa bilimleriyle özdeş görmektedir ki bu çok ciddi

bir hatadır. Dilthey’in bunun yerine tavsiye ettiği psikoloji, insani tecrübenin bireyselliğine önem veren fakat aynı zamanda bütünü anlamaya çalışan bir psikolojidir. Sadece algısal tecrübe ve bunun ruhla olan ilişkisini değil, aynı zamanda somut tarihsel bireyin duygularını, içgüdülerini ve amaçlarını dikkate alan bir psikolojidir. Dilthey’e göre sayılan bu unsurlar birbirlerinden bağımsız olarak değil, hepsi birbirleriyle karşılıklı ilişki temelinde ele alınmalıdır. Bugünkü psikolojinin yaptığı en büyük hatalardan biri de bunları birbirlerinden bağımsız olarak ele almaktır. Bu bağlamda tinsel bilimlerin bir bölümü olarak anlaşılan psikoloji insani tecrübenin mahiyetini tam olarak aksettirebilir. Tarihçi sadece arşivle ya da olayların anlatımıyla yetinemez. İyi bir tarihçi her zaman hayatın anlamını değerlendirmelerinde göz önünde tutmalıdır. Burada göreceliğe meydan vermemek için psikoloji devreye girer. Bu sayede içsel tecrübenin ilkeselliği elde edilir. Dilthey geleneksel psikolojiden kendisini kurtarmak istemektedir. Anlatılanlardan ortaya çıkan şey budur. Aynı zamanda bu psikolojinin bireyi izole eden anlayışından da kurtulmak istemektedir. Halbuki bireysel tecrübeye tarihsel ve toplumsal etkenler birlikte etkindir ve bireysel yaşam bunları dikkate almadan anlaşılamaz. Bunlar da hayat olmadan kendi başına bir anlam ifade etmezler. Birey, tarihsel toplumun en önemli unsurudur. İnsan evrenin küçültülmüş halidir. Bununla birlikte Dilthey kendinden önceki tarih anlayışlarında oldukça dillendirilen ve içerik olarak birçok metafiziksel unsur barındıran “halk ruhu”, “evren ruhu” gibi kavramlara prim vermez. Ona göre tarihin gerçek taşıyıcıları bu tür kavramlar değil, psikolojik açıdan açıklanabilen bireylerdir (I, 53 vd.). Birey, tarihsel sürecin yaratıcı unsurudur ve ancak tarihsel-toplumsal bir varlık olarak insan bu süreci layıkıyla anlayabilir. Doğa Tanrı’nın yaratımı iken; toplum denilen şey nihai anlamda bir insan yaratımıdır. “Doğa bize yabancıdır, çünkü o bizim içimizde değil, dışımızdadır. Toplum bizim dünyamızdır. Ondaki karşılıklı

değişimi birlikte yaşıyoruz. Bütün varlığımızla ve gücümüzle –ki bu içimizdeki karmaşa, durum ve güçlerle ortaya çıkar– bu değişimin içindeyiz ve bütün bir sistem de bunun üzerine kurulur” (Age, 36 vd.). Bu tespit aynı zamanda psikoloji ile diğer beşeri ve doğa bilimleri arasındaki ilişkileri de göz önüne sermektedir. Bununla birlikte Dilthey psikolojinin diğer doğa bilimleri karşısında bazı avantajlara sahip olduğunu söyler. İçsel tecrübe içerik olarak doğa bilimlerinin hiçbirinin veremeyeceği değerli malzemeleri bize sunabilir. Bu anlamda genellemeye ulaşmayan içsel tecrübenin anlamsız olduğu iddiasına Dilthey karşı çıkar. Birey tarafından tecrübe edilen şey kendi başına anlamlı ve değerlidir; çünkü bunlar doğrudan doğruya betimlenebilirler. Tinsel yaşamın tasvir edilebilmesi onun mutlaklığı anlamına gelmez. Dilthey’e göre betimleyici psikoloji tinsel bilimlere, toplumsal ve tarihsel dünyaya ilişkin hipotetik olmayan temel bir bakış açısı sunar. Buna karşın doğa bilimleri açıklayıcı genel yasalara ulaşmaya çalışarak özel ve tekil olayların ancak genel yasa bağlamında anlamı olduğu sürece anlamlı ve değerli olduğunu kabul eder. “Bütün bir tarih ve toplumun karşılıklı etkileşiminin bir ürünü olan birlikler bireylerdir. Bunlar psiko-fiziksel bütünlerdir ve her biri diğerinden farklıdır; her biri kendi başına bir dünyadır. Dünya böyle bir bireyin tasavvurundan başka bir şey de değildir” (age, 29).

Dilthey psikoloji ile ilgili daha detaylı düşüncelerini 1890’lı yıllarda yazmış olduğu *Betimleyici ve Tahlil Edici Psikoloji Üzerine* adlı risalesi ve *Mukayeseli Psikoloji Üzerine* adlı eserinde dile getirir. Dilthey bu yazılarında yeni bir psikoloji anlayışı geliştirmeye çalışır. Bu, betimleyici bir psikoloji olup; geleneksel psikolojiden oldukça farklıdır. Her şeyden önce analiz edici bir psikoloji değildir. Dilthey’in anladığı manada aynı zamanda tinsel bilimlerin en temelinde duran bir psikolojidir (age, 32 vd.). Fakat bu, Dilthey’e göre ancak psikolojinin kendisini bilinçsel ve bilişsel durumları betimleme ve analizle sınırlı tuttuğu öl-

çüde geçerli bir tespittir. Böyle bir psikoloji tinsel durumları ve bunların fizyolojik şartlarını açıklayıcı hipotezler geliştiremez. Aynı zamanda tinin özellikleri de psikoloji vasıtasıyla bitirilecek özellikler değildir. Dilthey içsel tecrübenin psikolojik açıdan tasvirinin tamamlanma imkânından bahseder. Bu anlamda doğa bilimlerinin yasaları bize yardımcı olabilir. Aynı zamanda diğer tin bilimlerinin sahip olduğu düzen ve ilkelerden de faydalanmak mümkündür. Burada psikoloji ile diğer bilimler arasındaki ilişki kendisini göstermektedir. Aslında doğa ile bilinç arasındaki ilişki gibi gözükmemektedir. Ona göre dünya bilinçte verilmiştir. Doğa bilimleri tecrübe ve gözlem ile kendi alanlarıyla ilgili çeşitli bulgular ortaya koyarlar ve bunları matematiksel dille ifade ederler. Bu anlamda tinsel bilimler böyle bir yönetime sahip değildir. Doğa bilimlerinin elde ettiği bilgideki kesinliğin tinsel bilimlerde olamayacağını söylemek yanlış olmaz. Doğa bilimlerinin diğer önemli bir özelliği de nedensellik ilkesine dayanmasıdır. Nedenleri bilmek, bu nedenlerin genelde nasıl sonuçlanacağını da bize bildirir. Halbuki tinsel bilimlerde bu anlamda bir nedensellikten söz etmek oldukça güçtür. İnsan doğal olarak (fizyolojik anlamda) doğa bilimlerinin konusudur ve bu anlamda bu bilimlere muhtaçtır. Buna rağmen insan bilincinin doğa bilimlerinden çıkarılamayacağı da başka bir gerçekliktir. Doğa bilimlerinin açıklama yetisi sınırlı olduğundan dikkatlerimizi fiziksel olanla psikolojik olan arasındaki ilişkinin işlevine yöneltiriz.

Dilthey insanın tinsel yaşantısının maddi şartlara da bağlı olduğunu inkâr etmez. Buna karşın insan yaşamı doğanın bir ürünü olarak görülemez. Bu anlamda tinsel bilimler doğa bilimleri karşısında göreceli bir özerkliğe sahiptir. Tinsel bilimler doğa yasalarını bir şart olarak kabul eder. Buna karşın tin bilimleri kendine has bir hareket noktasına da sahiptir. Bu anlamda tarih objektif bir zorunluluğun (ki bu doğadır) içinde parıldayan bir özgürlüktür (*age*, 6).

İnsan eylemleri belirli hedefe yönelik eylemlerdir. Bu hedeflerin belirlenmesi hiçbir biçimde doğa bilimleriyle açıklanamaz. Dilthey burada doğa bilimlerinden hareketle toplum bilim olarak sosyolojiyi kuran ve toplumu da pozitif bilimin konusu yapan Comte'ü eleştirerek biyolojik bir modelden hareketle toplumsal bir modelin geliştirilemeyeceğini söyler. Toplumu ancak içsel tecrübe yardımıyla anlayabiliriz ki burada da psikolojiye hayati bir görev düşmektedir. Bununla birlikte Dilthey, psikolojinin bile insan gerçekliğinin ancak bir kısmıyla ilgilenebildiğini söyler: "Psikolojinin nesnesi her zaman sadece bireydir. Bu, tarihsel-toplumsal gerçekliğin canlı bağlantısından arındırılmış bir bireydir. Bundan dolayı psikoloji bu ilişki içinde gelişen tek tek psişik varlıkların genel özelliklerini soyutlama sayesinde tespit etmeye çalışır" (age, 30). Bu soyutlamaya rağmen psikoloji bireyin tarihsel ve toplumsal gerçekliğini korumak zorundadır. Tarihsel ve toplumsal gerçeklikten uzak ruhsal bir durum söz konusu değildir. İnsanın doğal özellikleri üzerine kurulan psikoloji hipotetik olmanın ötesine geçemez. Dolayısıyla psikolojiyi de bağımsız bir doğa bilimi gibi kurmak ve temellendirmek çok rasyonel gözükmemektedir. Psikoloji Dilthey'e göre daha ziyade tinsel bir bilimdir ve ancak tin bilimlerinin aracılığıyla temellendirilebilir ve anlaşılabilir.

İnsan denilen gerçeklik doğal olarak sadece psikolojinin konusu olamaz. Aslında bütün tinsel bilimler (psikoloji kadar olmasa da) bu gerçekliği farklı yönleriyle anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmaktadırlar. Daha önce değindiğimiz gibi Dilthey tinsel bilimlerin kültür bilimleri olarak betimlenemeyeceklerini söylemişti. Bu tespit bağlamında Dilthey kültürel sistemlerle toplumun dışsal organizasyonu arasında da bir farkın olduğunu dile getirir. Dilthey, sanat, dil, bilim, din ve ekonomiyi kültür sistemleri içerisinde değerlendirir. Bunlar netice itibarıyla bireylerin ihtiyaçlarına ve hedeflerine hizmet ederler. Bununla birlikte insanın birlikte yaşamanın getirdiği

bazı şartlar bağlamında tamamen bağımsız olduğu da iddia edilemez. Mesela tek tek bireyler aileden başlayarak, toplum ve devlet vatandaşı olarak her bir bağlamda farklı bir zorunluluğa düşer olmaktadır. Genelin isteği bu bağlamda bireyin istemesinden daha önemli kabul edilmektedir. Bütün bunlar bize insanın özgürlüğünün zorunlu olarak kısıtlandığını gösteren karinelerdir. Kültür sistemi unsurları kurumsallaşma yeteneğine sahipken bunlar arasında dil ve din ayrı bir özellik gösterir; çünkü bunlar milli bir karaktere sahiptirler. Buna karşın sanat ve bilim milletler üstü bir hususiyet arz eder. Burada önemli olan toplumsal organizasyonların sanatsal ve bilimsel çalışmalara engel olmaması, onları desteklemesidir. Dilthey tarihçilerin her iki unsuru da dikkate alması gerektiğini düşünür. Burada tehlikeli olan, birinin adına diğerini görmezden gelmek değil, daha ziyade birbirlerinin sınırlarını ihlal ederek mahiyetlerinin bozulmasına sebep olmaktır.

Dilthey tinsel-fizyolojik bağı işlevsel bir ilişki kabul ederek aslında tinsel bilimlerin göreceli olarak yöntemsel açıdan doğa bilimlerinden bağımsız olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bu bağlamda tinsel bilimlerin sosyo-kültürel yapısının yeni bir yoruma ihtiyaç duyduğunu belirtir ki *Giriş*'in ilerleyen sayfalarında bu konuyu genişçe izaha çalışacaktır.

Kültür sistemiyle toplumun görünen organizasyonel yapısı arasındaki çatışma her ikisinin de hipotez oluşturmalarını engellemektedir. Bu yüzden bunlar işlevsel, bireyler tarafından aktifleştirilen unsurlar olarak anlaşılmalıdır. Bu iki unsur toplum öğretisi potasında eritmek mümkündür. Ancak bunun karşılığında bireyin görüşlerini ve onun işlevsel ilişkilerini görmezden gelmek gerekir.

Buraya kadar anlatılanlardan Dilthey'in asıl derdi tinsel bilimlerden hareketle kurulan "anlayan psikoloji" (*verstehende Psychologie*) ile doğa bilimlerine dayanan "açıklayan psikoloji" (*erklärende Psychologie*) arasında asli ayrımı temellendirmektir. Dilthey açıklayan ya da açıklayıcı psikolojiyi

doğa bilimleri konseptinin haksız bir biçimde tinsel yaşama ve tarihe uyarlanması olarak görür (V, 195). Anlayan ya da anlamaya dayalı psikoloji toplumsal bir varlık olarak gerçek bağlamında ele aldığından insanı anlayabilir ve bu anlamda davranışlarına bir anlam verebilir. Diğer insanları anlama sürecinde bireysel tecrübe ve bu tecrübelerin toplamından oluşan genel tecrübe etkilidir. Burada söz konusu olan, başkasını kendi özelliği içinde anlayabilmektir, yani nereden kaynaklanıyorsa ona göre ve nasıl sonuçlanıyorsa ona göre anlamaktır. İnsanlar tarafından anlaşılan ve insan tarafından oluşturulan kültürel unsurlar yine onun tarafından yeniden üretilmektedir. “Dil, mitos, literatür ve sanatta ve genel anlamda tarihsel eylemlerde sürekli somutlaşmış psikolojik yaşamla karşı karşıyayız. Bunlar psikolojik doğaya sahip olan güçlerin ürünleridir” (age, 199). Buradan sadece insan tarafından yapılan şeyin yine onun tarafından anlaşılabilceği sonucu çıkmamakta, psikolojik sürecin aynı zamanda dış dünya ile ilgili olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Bu dışsal dünyaya insanlar tarafından kurulan devlet, ekonomi, din, sanat ve birlikte yaşama olgusu da dahildir. Bu insani organizasyondan hareketle bireyler arası güncel ilişkiler daha iyi anlaşılmaktadır. Bireyler arası ilişkiler ilk olarak toplumsal ilişkiler bağlamında tecrübe edilir. Bu bağlamda psikolojik fenomenler de bu ilkeye uygun olarak ele alınmalıdır.

Psikolojik fenomenlere yönelik tinbilimsel incelemeler ilk anlamda aynı fenomenin yapısal bağıntısı ile ilişkilendirilir. Asli yaşam unsurlarıyla ilişkili bir kavram temelde birey ve çevresiyle ilgilidir. Bu bağıntı insana toplumsal, canlı bir etkileşim ilişkisinden doğan içsel tecrübe olarak verilmiştir (age, 193). Dış-yapısal bir bağıntının yaşanması her ne kadar içsel bir yaşantı gibi görünse de psikolojik anlamda bir tecrübe olarak değil, daha ziyade “yaşanan şeyin içselleştirilmesi” olarak kabul edilir. Yapısal bağıntının içselleştirilmesi Dilthey’e göre

bilincin en basit formudur. İnsanın somut yaşam durumları kendi içinde bir birlik kurarlar ve bu birlikten tedricen açık bir form ortaya çıkar. Bu bağlamda içsel dünya dış dünyanın içselleştirilmesi olarak görülür; dış dünyanın tamamen dışarıda bırakılması içsel dünyanın istediği bir şey de değildir. Dilthey geliştirdiği anlama konseptiyle nedensellik ve amaçlılık açıklamalarını aşmak ister. Yapısal bağıntının içselleştirilme bilinci yeni bir gerçeklik alanı meydana getirir.⁵⁴

Tin bilimleri toplumsal gerçeklikleri hayatla olan bağları bağlamında içten inceler. Hayat bağıntılarını anlamlandıran birey için bu içsel yaşantı da bilimsel olarak açıklanabilir. Kendileri tarafından yaratılan kurum ve kültürü ve bunların nesnelleştirilmiş halini (*Objektivationen*) yaşayan insanlar aynı zamanda bunları yorumlama yetisine de sahiptirler. Halbuki doğa bilimleri bu tür tinsel yaşantıları ya görmezden gelir ya da boyunduruğu altına almaya çalışır. Dilthey psikolojik düşünme şeklinin yapısal bağıntı bağlamında söz konusu olabileceğini söyler. Bilimsel bakış açısı ilk etapta asli olarak değil, daha ziyade gelişmiş tinsel yaşama dikkatlerini yöneltir ve araştırma konusu da tam bu noktada başlar. Dilthey yöntem olarak evvela bu yapısal bağıntının betimlemesiyle işe koyulur. Betimleyicinin karşısında sağlam bir yapı söz konusudur. Bu yapı mukayese, kategorikleştirme, ölçüm, ayırma, bağlantı kurma ve bütün parça ilişkilerini düzenleme gibi yöntemler sayesinde anlaşılabilir. Psikolojik anlamda tek tek bilgiler, verilmiş karmaşık bir gerçekliğin tahliline dayanır. Bu gerçekliğin anlaşılması da doğal olarak gösterdiği gelişim çizgisini anlamak ve bilmekten geçer. Bu bağlamda gerçeklik "kendini oluşturan unsurlara ayrılır ki bunlar gerçeklikte birbirleriyle bağlantılı halde bulunur" (V, 174). Bütün bu süreç tinsel yaşantının mümkün olduğunca bütün çıplaklığı ile aydınlatılması amacını taşır.

54 Gunter Scholtz, *Ethik und Hermeneutik*, Frankfurt am Main, 1995, s. 240 vd.

Doğabilimsel psikolojiden farklı olarak tin bilimlerine dayanan psikoloji, psikolojik süreçleri en yüksek formdan en aşağı forma kadar sürekli bir birlik olarak ele alır. “Tinsel yaşam parçalardan oluşmaz; o bir kompozisyon da değildir, bir duygulanım ya da duygu otomatı da değildir. O asli anlamda kuşatıcı bir birliktir. Bu birlikten hareketle tinsel işlevlerin farklılaşması ortaya çıkar” (V, 214). Buna karşın doğa bilimsel psikoloji amacına, ileri sürdüğü hipotezlerle ulaşmaya çalışır. Dilthey doğabilimsel hipotez kavramından bilginin kurulma imkânını anlar. Bu ayrıma karşı tin bilimlerine dayanan psikoloji de hermeneutik anlamaya imkân veren hipotez geliştirilmesine karşı çıkmaz. Buna rağmen hipotezler yardımıyla tinsel yaşantının tamamen açıklanabileceğine inanmak da mümkün değildir (V, 191). Dilthey tin bilimlerinin yöntemi bağlamında yapısal bağıntılar arasındaki geçişlerin oldukça önemli olduğunu vurgular. “Biz bu geçişleri içselleştirmekte ve bu sayede insan hayatını, tarihi ve insani olan en yüksek ve en düşük durumları anlayabilmekteyiz” (age, 206). Yaşam bağıntılarının tek tek unsurları ne doğa yasasıyla ne bunun temellendirilmesiyle anlaşılır ve ne de birbirleriyle irtibatlandırılabilir; aksine birbirlerinden türetilemeyen ve birbirlerinden farklı olan bu bağıntıların bizzat kendilerinden hareketle anlaşılabilir. Bu bağlamda anlama, doğrudan doğruya önceden varolandan hareketle kavranır ve olayların sırasına göre peş peşe gelir. Buna karşın açıklayıcı psikolojide nedensel çerçeve oluşturulur, buradan hareketle yapısal anlamda hipotezler geliştirilir ve birbirleriyle kombine edilir. Anlamaya dayalı psikoloji ise tinsel yaşam bağıntılarını daha sonradan yeniden yaşamaya dayalı olarak (ki bu da objektivasyonu şart koşar) anlamaya çalışır.⁵⁵ Sonradan tekrar yaşama, ilgili yapısal bağıntıda ortaya çıkan aktif ve canlı bir problem çözme

55 Daha fazla bilgi için bkz. Mark Galliker, *Die Verkörperung des Gedankens im Gegenstande. Zur kontroversen Begründung der Völkerpsychologie*, in: *Psychologische Rundschau* 44 (1993), ss. 11-24.

yeteneğini kazandırır. Anlamaya dayalı psikoloji her şeyden önce bireyin anlama nesnesi ya da anlaşılacak bireyin içinde bulunduğu duruma kendini koymasıyla (*sich hineinvertsetzen*) ve onu sonradan tekrar yaşamasıyla (*nacherleben*) gerçekleşir. Bu yalın bir kurulum olmayıp bütün bir ilişkinin yeniden kurulması demektir.⁵⁶

Dilthey'in doğabilimsel psikolojiyle ilgili düşüncelerine en sert tepki H. Ebbinghaus'tan gelmiştir. Ebbinghaus açıklayıcı psikolojinin sıkı bir taraftarı olarak Dilthey'in anlamaya dayalı psikoloji anlayışını hafızayla ilgili yazmış olduğu doçentlik tezinde esaslı bir biçimde eleştiriye tabi tutmuştur.⁵⁷ Ebbinghaus "Açıklayıcı ve Betimleyici Psikoloji Üzerine" adlı makalesinde Dilthey'in doğa bilimsel psikolojiye getirdiği eleştirileri reddeder. Ebbinghaus burada Dilthey tarafından çok dillendirilen "yapısal bağıntının" (*Strukturzusammenhang*) doğrudan verilen bir şey olmadığını söyler. Bu ilk olarak oluşturulmak ve sonra da yaşanmak zorundadır. Bu ise daha çok tekil anlamda durum değişmesi olarak karşımıza çıkar. "Yapısal bağıntı denilen şey yaşanan bir şey değildir ve en canlı içsel tecrübe de değildir. İddia edilen bağıntı ya da ilişki de hiçbir zaman içsel algıda bulunmaz, tahminen yaşanır, geriye doğru açılır ve ileriye doğru kurulur."⁵⁸ Psikolojideki gerekli açıklama ve bununla ilgili olarak ortaya çıkan yapısal kontrol, Dilthey tarafından –yanlış bir şekilde yorumlanan tinsel yaşam kavramından hareketle– görmezden gelinmiş ve ihmal edilmiştir. Bu Dilthey'de kendisini doğrudan doğruya içsel tecrübede göstermektedir. Doğrudan yaşanabilirlik yapısal bir kurulum olmadan mümkün değildir ve

56 Daha fazla bilgi için bkz. G. Scholtz: *Die Wurzeln des "Einfühlenden Verstehens". Konzepte des Verstehens in den Geisteswissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*, in: *Person* (2011), ss. 161-205.

57 H. Ebbinghaus, *Über das Gedächtnis: Untersuchungen zur experimentellen Gedächtnispsychologie*, Neuausgabe, Darmstadt, 2011.

58 H. Ebbinghaus, *Über erklärende und beschreibende Psychologie*, s. 193 vd.

psikolojik hipotezler hiçbir zaman tam olarak doğrulanamazlar. Ebbinghaus Dilthey'in deney kavramına verdiği anlamı sorunlu bulur ve kendi anlamaya dayalı psikoloji anlayışının da hipotetik unsurlar içerdiğini ve bu anlayışın somut olaylarla test edilmesi gerektiğini söyler. İçsel tecrübe nadiren bireyler arası mukayese ve sonuçlar elde etmeye elverir. Ayrıca Dilthey tarafından istenen betimleme çoktan beri psikolojinin kullandığı bir yöntemdir. Ayrıca Dilthey'in abarttığı şekilde deney, doğa bilimsel psikolojide tek yöntem değildir ve aynı zamanda bütün her şeyin merkezi olarak da görülmez. Bu bağlamda Ebbinghaus Dilthey'in anlamaya dayalı psikoloji anlayışının doğa bilimsel psikolojiden (özellikle o zamanlar moda olan ilişkilendirme psikolojisi [*Assoziationspsychologie*]) hangi özellikleriyle ayrıldığının onun tarafından açıklanmadığı tespitinde bulunur. Aslında ikisi arasında asli anlamda fark yoktur: Fark sadece Dilthey'in doğa bilimsel psikolojiyi yanlış anlamasından kaynaklanmaktadır. Ebbinghaus genel anlamda Dilthey'in konuyla ilgili düşüncelerinde bilimsel temellendirmenin eksik olduğunu iddia eder. Konu onun tarafından oldukça genel ele alınmış, makalesinin yarısı somut olaylara ayrılmış, kendi yeni yönteminin ne olduğuna veolguyu nasıl anladığına dair en küçük bir örnek bile vermemiştir. Gerçekten de Dilthey anlamaya dayalı psikolojinin ne olduğuna dair somut bir araştırma ortaya koymamıştır.⁵⁹

Ebbinghaus, Dilthey'in anlamaya dayalı psikoloji anlayışını anlamak istememiş ya da önyargıyla yaklaşmıştır. Zira bu psikolojinin temeli olan psikolojik yaşantının tarihsel anlamda üretimi ya da yeniden üretimi konusunu görmezden gelmiştir. Dilthey'in psikolojisini ilişkilendirme psikolojisi bağlamında anlamak istemiş, içerik olarak nelere sahip olduğuna bakmamıştır. Halbu ki psikanaliz bile ilişkilendirme teorisi ile

59 Mark Galliker, *Kritik der abstrakten Psychologie*, in: *Konkrete Psychologie. Die Gestaltungsanalyse der Handlungswelt*, yayınlayan G. Jüttemann, 2010, ss. 177-192.

yetinmemektedir. Ebbinghaus, Dilthey'i "kendini gözlemle" yöntemine hapsetmiş gözükmemektedir. Halbuki söz konusu yöntem bireyin bütün bir yaşam bağıntılarını anlamak için yöntemlerden sadece bir tanesidir.

Dilthey tin bilimler içinde psikolojiye merkezi bir rol biçer. Anlamaya dayalı psikoloji 50'li yıllara kadar Alman üniversitelerinde etkisini devam ettirmiştir. Bugün hâlâ konuşma terapisiyle ilgili uygulamalarda Dilthey'in bu anlayışının izlerini bulmak mümkündür.⁶⁰ Fakat 70'li yıllarla birlikte bilişsel ve davranışsal psikolojinin gelişimiyle bu etkinin tamamen ortadan kalktığını belirtmek gerekir. Bununla birlikte Dilthey'in anlamaya dayalı psikoloji anlayışının diğer alanlarda anlamaya dayalı bilimlerin gelişimine katkısı olmuştur. Mesela K. Jaspers *Genel Psikopatoloji* adlı eserinde Dilthey'in anlamaya dayalı psikoloji anlayışına referansta bulunmuştur.⁶¹ Buna rağmen Dilthey'in konuyla ilgili düşüncelerinin daha sonra ortaya çıkan bilişsel ve davranışsal psikolojide niçin makes bulmadığının cevabı, konuyla ilgili somut bir araştırma programı geliştirmemiş olmasıdır. Bu bağlamda Dilthey'in bilim teorisi bağlamında kendine ait konusu, yöntemi ve uygulama alanı olan tin bilimsel bir psikoloji geliştirdiği iddiası sorundur.⁶²

2.3. Tin Bilimlerine Giriş'te Metafizik

Dilthey *Giriş*'in I. Bölüm'ünde doğa bilimlerine karşı saygılı bir mesafeye sahipken, ikinci kitapta doğa bilimleri karşısında eleştirel bir tavır takınır. Bu eleştirilerden en büyük

60 H.-U. Lessing, W. Dilthey. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Darmstadt, 2001.

61 K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin/Heidelberg, 1946, s. 251.

62 H.-Peter Brauns, *Ebbinghaus gegen Dilthey*, in: *Ebbinghaus Studien. 2. Beiträge zum Ebbinghaus-Symposium vom Passau 1985*, yayınlayan W. Traxel, Passau, 1987, ss. 155-177, burada s. 173.

payı Batı metafiziği ve buna bağlı olarak gelişen bilim öğretisi alır. Aslında doğa bilimleri Rönesans'tan beri metafizikle olan bağına koparmıştır (olguları cevher-araz ilişkisiyle açıklama yerini neden-sonuç ilişkisine bırakmıştır). Buna rağmen Dilthey ne kendi başına doğa bilimlerinin yöntemini ne de metafiziksel yöntemi tin bilimleri için uygun bir model olarak görür. Geleneksel metafiziğin temel kabulü aklın gerçekliği en kapsamlı bir şekilde ve kesin olarak bilebileceğine olan inançtır. Dilthey bu tür bir açıklamayı sınırlı olarak kabul eder. Bununla birlikte bizim yaşamsal eylemlerimizde fizik-ötesi bir boyut söz konusudur. Bu boyut yaşam denilen olguyu sadece maddeye dayandırmayı kabul etmemekte, kişilik bağlamında madde ötesi alanlara yönelmemizi sağlamaktadır. Bu bağlamda geleneksel metafiziği yalın teorik bir dünya görüşü olarak aklileştirmek ve bunu bilimsel olarak açıklamaya çalışmak hatadır. Hayatın mutlaklığı hiçbir zaman kavramlarla anlaşılmaz. Bu anlamda dünyayı kavramsallaştırma onu bölümlere ayırarak inceleyen doğa bilimlerinin yaptığı bir şeydir. Buradan çıkan doğal sonuç, geleneksel anlamda metafiziğin kuşatıcı bir hakikat öğretisi iddiası tutarsızdır. Dilthey tek tek doğa ve beşeri bilimlerin gelişmesini sistematik felsefeden bir kurtulma ve bağımsızlaşma olarak görür. Özellikle doğa bilimleri bütün ilgilerini kendi inceleme alanlarına yöneltmişler; geneli ve tümeli açıklamaya yönelik sonu gelmez metafiziksel konulara ilgilerini tamamen kaybetmişlerdir. Modern çağda gelişmiş olan doğa bilimleri (ki bunların çoğu mekanik evren algısına sahiptir) dış dünyadaki fenomenler için düşüncenin zorunlu olarak ihtiyaç duyduğu şartları ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu amacı yerine getirmek için söz konusu bilimlerin insanın sahip olduğu yaşantılardan çeşitli çıkarımlar yapmıştır. İnsanın davranışlarını açıklayabilmek için kavramsal bir çerçeve oluşturmuşlardır. Buna karşın aynı bilimlerin atom, esir, çekim gücü gibi temelde soyutlamayla elde edilen kavramları kul-

lanmaktan da kendilerini alamamışlardır ki bu kavramlar özleri gereği metafizikle ilgilidirler. Buna rağmen mekanik doğa bilimleri dış dünya gerçekliğini tam olarak anlama ve açıklama yetisinden uzaktırlar. Onlar dış dünyaya yönelik fenomenal belirlemeleri önceden tahmin etme ya da öngöründe bulunma imkânına sahiptirler. Bütün bunlara rağmen ne geleneksel anlamda metafizik ne de modern doğa bilimleri bizim asli, yaşantı kavramından kaynaklanan fizik-ötesi gerçekliğimizi tam olarak açıklama gücüne sahip değildirler. Geleneksel anlamda metafiziğin ileri sürdüğü dünya tasavvuru bilinçten bağımsız bir akli dünyanın var olduğuna dair postüladır. Buna karşın özellikle Rönesans'tan sonra Newton ve Descartes gibi düşünürler akıldan bağımsız bir doğa anlayışını geliştirmişlerdir. Dilthey yalın aklın bir oyunu olan doğadan bağımsız bir akli dünyanın var olmadığını ancak yaşantı ve yaşam kavramlarıyla içi doldurulmuş gerçeklikten açığa çıkan bir bilgi teorisiyle ortaya koyabileceğimizi söyler.

Doğa, bizim en kapsamlı yaşam gerçekliğimizin teorik ve fenomenal bir soyutlaması olarak anlaşılmalıdır. Dilthey bunu birçok yerde "yaşam bağıntıları" (*Lebenszusammenhang*) olarak betimler. Dilthey bu kavrama doğa bilimlerinin de gereken önemi vermesini ister. Aynı zamanda amaçsallık da doğa bilimlerinin önem vermesi gereken diğer bir kavramdır, fakat modern doğa bilimleri bu kavramı geleneksel metafiziğe ait kabul edip, reddetmektedirler. Tin bilimleri amaçsallık kavramını oldukça ciddiye almalarına rağmen maalesef doğa bilimlerinin parlak başarısı tin bilimlerinin bu özelliğini kapatmış ve bunun yerine mekanik doğa anlayışı hâkimiyetini sağlamlaştırmıştır. İnsan doğasının teorik tahlilinden bir kategorizasyon elde edilmek zorundadır. Buna göre kısmi psikolojik içerik ve sınırlı teleolojik olmayan yasalar (bireyin kendi kendine yetmesi gibi), yaşamın sırlarını, insan eylemlerinin çok yönlülüğünü ve toplumsal ilişkilerin karmaşık yapısını açıklamak zorundadır. Bu, doğal sistemin indirgemeci yaklaşımın-

dan daha problemli olan tin bilimlerinin durumudur. “Teorik ve pratik felsefe arasındaki çatışma yerini doğa bilimlerinin temellendirilmesi ile bunun tin bilimleri için de geçerli olacağı iddiasına bırakmıştır” (I, 73-79 vd.). Modern bilim öğretisi perspektifinden bakıldığında doğa ve tin bilimlerinin birbirlerinden teorik ve pratik açıdan farklılığı aşikâr bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Tinsel bilimlerin temellendirilmesinde pratik bilgeliğe ayrı bir önem vermek gerekir. Tinsel bilimlerin doğasını takip ettiğimizde her türlü insani eylemin teorik anlamda insan doğasının temel yasalarından hareketle elde edildiğini görürüz. Bundan dolayı bunların teknik açıdan kontrolü de yapılamaz. Buradan çıkan doğal sonuç bilginin tinsel bilimlerde doğa bilimlerinden farklı şekilde olduğudur. Dilthey, pratiğin tam bağımsız bir alan olduğunu iddia etmeksizin, bilimsel bilginin öncülü olabilecek temel bir bilme algısından söz eder; bu bize yaşamın içinde özgür eyleme imkânı sunar. Bu bağlamda tin bilimleri doğa bilimlerinden farklı olarak bu bilim öncesi bilgiyi yaşamın özgürlüğünü ve amaçsallığını ortadan kaldırmamak için sağlamak zorundadır. Tin bilimleri kendine hedef olarak seçtiği amaçları açıkça belirtmelidir. Tin bilimleri doğrudan bilgileri, dolaylı ya da kavramsal bilgi haline getirirler. Sanat ve şiir bizim doğaya dair bütünsel ilişkimizi açıklamaya çalışırlar. Yaşamın çeşitliliğine ve zenginliğine ve doğadaki yaşam bilincine yönelik bu tavır hem doğa bilimlerinde hem tin bilimlerinde hem de metafizikte çoktan unutulup gitmiş olan şeylerdir. Yeni kurulacak olan tin bilimleri hayatın bu derin zenginliğini anlamayı kendine öncelikli hedef olarak koymalıdır.

Hayatın anlamlandırılması ve genel anlamda hayata bir mana verilmesi gerektiği yerde ister istemez metafizikle ilişkiye geçilmek zorundadır. Dünyayı anlamlandırmanın genelliği ister istemez bu genel çerçevenin kavramsallaştırılmasını şart koşmaktadır. Böyle bir şartın olduğu yerde metafiziğe vurgu kaçınılmaz olarak gözükmektedir.

Buna karşı yukarıda da izah edildiği gibi Dilthey'in metafizik karşısında asli olarak birbirinden oldukça ayrılan iki farklı tutuma sahip olduğunu hatırlamak gerekir. Dilthey bir taraftan metafiziği sürekli yıkıcı olan "tarihsel anlamda sınırlı bir görünüm" (I, 133) olarak reddederken (bu bağlamda Dilthey'in empirizme ve pozitivizme yaklaştığı haklı olarak ileri sürülmektedir); diğer taraftan onun tam bir metafizik karşıtı olduğunu söylemek de güçtür; zira o, belirli bir metafiziğe yani tarihsel olarak sınırlandırılmış bir metafiziğe (yani kavramsal olarak yaşam gerçekliğinden vazgeçmiş ve onu ihlal eden bir metafiziğe) karşıdır. Dilthey bu bağlamda şu tespitte bulunur: "Metafizikten bir felsefe formunu anlıyoruz, bu öyle bir formdur ki hayatla dünya arasındaki ilişkiyi, sanki dünyanın bu canlılık ilkesinden bağımsız olabileceğini varsayan bilimsel bir açıklama olarak ele alır" (VIII, 51-52). Bununla birlikte Dilthey hayatın hangi gerçek ihtiyacından metafiziğin doğduğunu açıklamaya çalışır. Dilthey "hayatın ana dayanak noktasının", "metafiziksel bilinçte" ya da "metafiziksel belirlenimde" olduğunu söyler. Bu bağlamda *Giriş*'te şu tespitte bulunur: Bilim olarak metafiziğin yerle bir olmasından sonra geride kalan şey "insanların metafiziksel temel duygularını" ve "bitip tükenmek bilmeyen metafiziksel tavidir." Bunlar insanın en asli unsurlarıdır. "Metafiziksel bilim tarihsel olarak sınırlı bir görünümdür; fakat bireyin metafiziksel bilinci sonsuzdur" (I, 386). Dilthey bilim olarak metafiziğin imkânsızlığı görüşüne rağmen insanda bulunan metafiziksel duyguların kavramların zincirinden kurtulması gerektiği düşüncesindedir. Reformasyon düşüncesinin "dini düşüncenin metafiziksel bağlarından kurtulması" (I, 385) olarak anlaşılması da bu düşüncüyü desteklemektedir.

Metafiziksel sistem metafiziksel bilince ihtiyaç duyar. Bu ise metafiziksel bir kavramsallaştırmayı gerekli kılarak tekrar metafiziksel sisteme dönüş yapar. Bu döngü metafiziğe özünün hayatla ilgili genel bir çerçeve sunmadığı sürece devam eder.

“Metafiziksel bilincin özü ölümsüzdür” (II, 498). Bu anlamda Dilthey metafiziksel bilince transandantal felsefe bağlamında yakınlık gösterir. “Bütün transandantal felsefenin son hedefi [metafiziksel bilince] yaklaşmaktır” (II, 496). Dilthey’in transandantal felsefeyi yaşam felsefesine kadar genişletmesi, bir bütün olarak yaşam gerçekliğini (ki burada felsefe ve metafizik gerçeklik olarak verilmiştir) hayatın bütün alanlarını kapsayacak şekilde tespit etme ve buradan hareketle onu anlama gerekliliğini ortaya koyar. Bu anlamda metafizik tekrar felsefenin konusu haline gelir. Bu gerçeklikten hareketle Dilthey kendisinin “felsefenin felsefesi” diye betimlediği olguya ulaşır. Dilthey bu görüşünü 8. cilt boyunca açıklamaya çalışmıştır. Bunu bir cümle ile özetleyecek olursak: “felsefenin felsefesi” kendi “yaşam felsefesinin” zorunlu bir sonucudur.

Dilthey modern tarihsel bilincin kendisini birçok farklı metafiziksel sistemle karşı karşıya bulduğu inancındadır. Bu aynı zamanda tek bir metafiziksel sisteme olan inancın da kaybolmasına yol açmıştır. “Tarihsel bilinç gittikçe artan bir açıklıkla zaman içinde ortaya çıkan metafiziksel ve dini doktrinlerin göreceliğini bize göstermektedir” (VIII, 198). Dilthey, bu kadar çeşitli metafizik anlayışların “felsefenin felsefesi” anlayışı sayesinde kendi yaşam felsefesi kaynaklı yaratıcı ilkesine ulaşabileceği inancındadır.

Söz konusu yaratıcı ilke insanın kendini nasıl anlamlandırdığı ile de çok yakından ilgilidir. Dilthey bu konuya *Giriş*’in dördüncü bölümünde yaşamın içselleştirilmesi bağlamında yer verir ve bunu bilgi teorisi çerçevesinde ele almaya çalışır.

2.4. Tin Bilimlerine Giriş’te İnsanın Kendini Anlamlandırması

Bilindiği gibi *Giriş* aslında iki cilt olarak düşünülmüş, fakat ikinci cilt Dilthey’in yaşadığı dönemlerde yayınlanamamış (şu anda elimizde bulunan ikinci cildin bazı bölümleri ri-

saleler şeklinde telif edilmiştir) daha sonra Dilthey'in toplu eserlerini neşredenler tarafından (Dilthey'in yayınlanmamış bazı makaleleri de eklenerek) 19. cilt olarak yayınlanmıştır. Aslında ikinci cilt 1887 yılında 5 bölüm olarak yayına hazırlanmış ama taslak olarak kalmıştır. Toplu eserlerin XIX cildi buna bir bölüm daha eklenerek taslak haldeki girişle karşılaştırılıp Dilthey'in daha önce taslağa yazdığı önsözle birlikte yayınlanmıştır.

Zikredilen ikinci cildin ilk konusu (4. kitap) "bireyin hayatı içselleştirmesi ve kendini anlamlandırması ile ilgilidir." Burada öncelikli olan birinci ciltte olduğu gibi tinsel bilimlerin kurulumu değil, bilimsel ve felsefi bilginin temellendirilmesidir. Bu amaç doğrultusunda ortaya atılan ilk "fenomenolojik ilkedir." Dilthey bu ilkeyi şöyle betimler: "Her şey bilincin bir gerçekliğidir ve bu bilincin şartlarına tabidir" (XIX, 60). Buradaki fenomenolojinin aslında çetrefilli bir kavram olduğunu belirtmekte fayda vardır. Zira Dilthey ne bilgiyi sadece bilinç gerçeklikleriyle açıklayan fenomenalizme ne de Kantçı anlamda "kendinde şeyin" karşısında duran yalın bilinç formları olarak fenomen anlayışına koymak istemektedir. Aslında zikredilen fenomenoloji ilkesi, üçüncü kitapta ele alınan Rönesans'tan beri doğa bilimlerindeki gelişmelerin bilgi teorisi bağlamında temellendirilmesi denemesinin doğal bir uzantısı olarak ortaya çıkmaktadır. Dilthey burada doğa bilimlerinin bilgi teorisini tek yanlı olarak görmüş ve sert eleştiriye tabi tutmuştur. Dilthey burada konuyla ilgili şu tespitte bulunur: "Bilen öznenin damarlarında, (Locke, Hume, Kant tarafından kurulan sistemde), gerçek kan değil; aksine yalın düşünme yetisi olarak inceltilmiş akıl suyu dolmaktadır" (I, XVIII). Bu tespitten hareketle Dilthey aynı zamanda dördüncü kitabın amacını şu şekilde belirler: Amaç, bilincin bütün zenginliği ve çeşitliliği ile yeniden üretilmesidir. Bununla eş zamanlı ortaya çıkan ikinci amaç ise bilincin tasavvurundan daha fazla bir şeyi ifade eden yeni bir dünya

kurmadır. Bu bağlamda anlaşılan fenomenalite ise her türlü nesnenin bilinç gerçekliği olarak ulaşılabilir olmasını gerektirir. Dilthey bilinç şartlarının Kant tarafından ileri sürülen “bilginin transandantal şartlarını” olumlamadığı görüşündedir. Bu bağlamda Dilthey Kant’ın apriori anlayışının anlam-sız ve ölü olduğunu düşünür. Bu anlayışın değişmesi gerekir. Bunun nasıl olması gerektiğini şu cümlelerle açıklar: “Bilinç gerçek şartları içinde canlı tarihsel süreçtir ve bu tarihsel sürecin akışı ise gittikçe artan bir biçimde tümevarımsal olarak ortaya çıkan duygusal çeşitliliğe bir uyumdan ibarettir” (age, 44). Dördüncü kitap genel olarak bilincin kapsamını ele alır. Bu bağlamda içselleştirme, bireyin kendini anlamlandırması, algı, tasavvur, dikkat, bireyin kendi kendini gözlemlemesi ve tecrübe bu bölümün ana konularını oluşturur.

Bilinç hiç şüphesiz felsefenin en karanlık kavramlarından biridir ve bu anlamda onu tanımlamak da oldukça zordur. Dilthey de bilincin tam tanımının yapılamayacağı inancındadır. Bu anlamda bilinç ancak daha fazla parçalarına ayrılmayan son unsur olarak anlaşılabilir. Dilthey bilincin en iyi şekilde “benim için burada olan” şey olarak anlaşılabilirliği tespitinde bulunur. Bu saptama aynı zamanda içselleştirme olgusu için de hayati önem taşır. Zira benim için burada olan veya benim bilincimin gerçekliği, “içselleştirme” denilen şeydir. İçselleştirme basit bilincin ötesinde bir şeydir; çünkü bilinç gerçekliklerinin kendiliğinden verilmişliği aynı zamanda benim bilincimin gerçekliklerini de içine alır. Bilinç gerçeklikleri ancak içselleştirme sayesinde doldurulabilir. İçselleştirmeyi Dilthey ışığa benzetir; bu potansiyel her türlü bilinç durumuna eşlik edebilir (XIX, 61). İçselleştirme sadece refleksiftir ve refleksiyonda bulunan özsel bilincin ideal anlamda “ben düşünüyorum” ilkesi olarak kabul edilmez.⁶³ Kendisi

63 Konuyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. H. Ineichen: *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt: Diltheys Logik der Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main, 1975.

aşkın bir Ben'i ortaya koymayan aşkın bir şeydir. Bu açıdan bakıldığında içselleştirme özne ile nesne, eylemle içerik, şekil ve içerikten önce gelir ki bunlar aynı zamanda düşünen bilinci karakterize ederler. İçselleştirme özsel bilinçten ziyade özsel duygulanım olarak nitelendirilebilir. Özsel bilincin refleksiyonundan önce gelen kendini hissetme duygusu sürekli dış dünya ile ilgili bilinçle bağlantılı olarak ortaya çıkar. İçselleştirmede eylem ve içerik bölünemez bir birlik olarak birbirleriyle bağlantılıdır. Eylem olmadan içerik olamaz. İçeriği önemli ölçüde algı oluşturur.

Nesnelerin tecrübe edilmesi ve bunun oluşturduğu algı bilinç durumları olarak içselleştirilir. Dilthey buradan hareketle ikinci ilkesine ulaşır. O da bilinç içeriğinin gerçekliği ilkesidir. Gerçeklik içselleştirmede bilinçli olarak ortaya çıkmaz. İçselleştirmede ilk olarak yaşanmış bir gerçekliğe sahip oluruz. Kısaca içselleştirme bilgi elde etmeden sahip olduğumuz varlık bilincinden daha asli ve daha kuşatıcı bir bilinçlilik durumuna sahiptir. İçselleştirme bir varlık ortaya koymamasına rağmen, her an bundan bir varlık ortaya çıkarılabilir (XIX, 75). Bilinç durumları bütün bir tinsel yaşantı ile ilgilidir ve bunun sağladığı bağıntılar sayesinde bilinç gerçekliklerine ulaşır. Başka bir ifadeyle bilinç gerçeklikleri tinsel yaşamın mutlaklığı içinde zaten vardır. Bilinç fenomenalitesi ilkesi bağlamında açığa çıkan ikinci ilke bütün bir tinsel yaşamın gerçekliği ilkesidir. Tinsel yaşam gerçekliği bilincin mutlak bağıntısına tabiri caiz ise mahiyet kazandırmaktadır. Bu olmadan bilince ait mutlak bağıntı içerikten yoksun fenomenler haline gelir. Bilinç gerçekliklerinin fenomenal ilkesinin bilgisi içselleştirmeyi gerektirir. Bunun karşısında bilimsel bir tez olarak ileri sürülebilen, bilginin dolaylı ve kavramsal formu ise kendini anlamlandırmayı şart koşar. Dilthey bu ilişkiyi şu cümlelerle açıklar: "Kendini anlamlandırma bilince ait bütün gerçeklik ilişkisi (ki bu aynı zamanda bilimin temellendirilmesini mümkün kılar) ve bütün oluş analizi olarak anlaşılabilir. Kendini

anlamlandırma [bu anlamda] bilgi teorisinin karşısında yer alır. Çünkü kendini anlamlandırma bilinç gerçekliğinin bağintısında görünür" (XIX, 79). Kendini anlamlandırma teori ve pratiği eşit derecede asli olarak kabul eder. Bu anlatılanlardan genel bir sonuca ulaşmak gerekirse kendini anlamlandırma bütün bilimlerin genel çerçevesi bağlamında, bilgi teorisi kavramı ise doğa ve tinsel bilimlerin özel şartları bağlamında bir çerçeve sunmaktadır. Kendini anlamlandırma sürecinde bilinç gerçekliği ile dünya gerçekliği arasında da ayrım söz konusudur. Bilinçte hazır bulunan gerçeklikler içsel algının temel yapısı olarak karşımıza çıkar. Benden bağımsız olan gerçeklikler ise dışsal algının gerçekliği olarak kabul edilmektedir. İçsel algı ile dışsal algı arasındaki en temel fark birisinin dış dünyaya diğerinin ise iç dünyaya ait olması ve ilkinde istemenin bir etkisi yokken içsel algıda istemenin etkili olmasıdır. Bu aynı zamanda Ben ile dış dünyanın arasındaki temel bir ayrımdır. Bunun zorunlu bir sonucu da içsel algının gerçekliği ile dışsal algının gerçekliğinin birbirlerinden farklı olmasıdır. Bu, ayrım aynı zamanda dışsal gerçekliği kendine inceleme alanı olarak seçen doğa bilimleriyle, insanı ve onun içsel hayatını kendine inceleme konusu yapan tinsel bilimlerin konularını da birbirlerinden ayıran bir ayrımdır. İçselleştirilmiş bir gerçeklik başta psikoloji olmak üzere tin bilimlerinin konusu olurken; bizim istememizin karşısında duran ve bireyle her zaman karşılıklı ilişki (etki-sonuç ya da tersi) içinde olan dış dünya doğa bilimlerinin inceleme alanıdır. Doğa bilimlerinin geleneksel bilgi teorisi bizim dünyaya yönelik pratik ilişkimizi teorik ilişkiden hareketle elde etmiş; buna karşın içselleştirme yoluyla yaşama yönelik asli pence-remizi dikkate almamıştır. Buradan çıkan doğal ve zorunlu sonuç tinsel bilimlerin doğa bilimlerinin kapattığı bu pence-reyi yeniden açmak zorunda olmasıdır. Bunun yolu ise doğa bilimlerinin eksik kalan bilgi teorisini genişletmekten değil, aksine onu sınırlandırmaktan geçer. Zikredilen çerçevede açır-

ğa çıkan kendini anlamlandırma sadece içsel ile dışsal algının gerçekliğini birbirlerinden ayırmakla kalmaz, aynı zamanda algıdan tecrübeye geçişi de mümkün kılar ve yönetir. Algı gerçekliğin fark edilmesi iken, tecrübe ise algılar arasındaki ilişkilerin bilincidir. Bu açıdan bakıldığında bilgi algı temeli üzerine kurulmaktadır (age, 81). Buradan çıkan doğal sonuç ise, içsel tecrübenin içsel algıyı, dışsal tecrübenin dışsal algıyı oluşturduğudur. Görünürdeki bu karşıtlığa rağmen içsel tecrübe ile dışsal tecrübe birbirlerini dışlamazlar, aksine oldukça karmaşık ve dinamik bir biçimde birbirleriyle irtibat kurarlar. Dışsal ve içsel algının hangisinin öncelikli olduğu sorusuna Dilthey önceliğin dışsal algıda olduğu şeklinde cevap verir. Buna karşın tecrübenin söz konusu olduğu yerde (bir anlamda hüküm vermenin söz konusu olduğu yerde) içsel tecrübe zorunlu olarak önceliğe sahiptir. Bu bağlamda Dilthey içsel tecrübeyi şöyle tanımlar: "İçsel tecrübe kendi varoluş ilişkimizdir ve insanın tinsel yaşamının basit bir şekilde varoluşudur. Böyle bir içsel tecrübe kendisinden daha fazla bir şeyi dile getirir; çünkü bu eylemin içselleştirilmesi ile birleşir ki bunlarla ben bir şeyi algılarımla veya düşünürüm. Düşünceye dışsal tecrübe, yani bilinçte olan nesneler bir bütün oluştururlar (bunda bilincin gerçeklikleri düşünceyle irtibatlı bütün bir bilgi meydana gelir)" (age, 91). İçsel tecrübe yalın anlamda içsel algının bağıntısı olarak kabul edilmesi durumunda tinsel bir durum olarak betimlenebilir.

Şimdiye kadar anlatılanlardan da açık bir biçimde anlaşılacağı üzere kendini anlamlandırma (*Selbstbesinnung*) bilgi teorisi temelinde ortaya çıkan bir olgudur. Dilthey bu kavramı septisizm ve fenomenalizme karşı reddiye geliştirmek için kullanır ve bu kullanımda her zaman bilginin imkânı göz önünde bulundurulur. Empirik bilincin fenomenolojik analizinde açığa çıkan sonuç kendini anlamlandırmanın felsefenin ve bilincin temel ilkesi olmasıdır. Bütün bir dış dünya bilinçte verilmiştir. Böyle bir bilinç yaşam birliklerinde (*Lebenseinheit*)

söz konusu olabilir. Bunun doğal sonucu da yukarıda da işaret edildiği gibi Ben ve dış dünyanın doğrudan vazgeçilmez bir ilişkiye sahip olmasıdır. Dilthey bu tespitlerle aynı zamanda fenomenoloji tartışmalarına da dahil olmuştur. Bununla birlikte Dilthey 1870 ve 80'li yıllarda bu tartışmalarla yoğun şekilde ilgilenmişken daha sonraki yıllarda (özellikle 1890'lı yıllarda) bunun yerine "bilinç gerçeklikleri" konusu geçmiş, bu konuyla ilgili düşünce ve tartışmalara ağırlık vermiştir. Bu tartışmalar bağlamında da kendi "gerçeklik bilgisi" öğretisini geliştirmiştir. *Giriş*'in bu bölümünde Dilthey konuyla ilgili üç aşamadan bahseder. İlk etapta içsel tecrübenin genel çerçevesi yardımıyla bu tecrübenin geçerliliğini temellendirmeye çalışır. Dilthey bu tecrübenin üç farklı tipinden söz eder. İçselleştirme (*Innewerden*), içsel algı ve son olarak iç tecrübe. Devamında içsel tecrübenin üç farklı yüzünden bahseder. İçselleştirme ve bunun gözlemlene ve hatırlamadaki değişimi, içsel tecrübenin aklılığı ve son olarak zaman akışı. Burada Dilthey'in özenle üzerinde durduğu konu içsel tecrübenin zamansallığı konusudur. İçsel tecrübe sürekli olarak zamansaldır. O, zamanda akar.⁶⁴

Zaman felsefesi Dilthey felsefesinde aslında sanılandan daha fazla önemlidir; zira içsel yaşam aynı zamanda içsel zaman algısıyla çok yakından irtibatlıdır. Birini anlamadan diğersini anlamak mümkün değildir.

İnsan hayatının en önemli özelliği zamansal olarak belirlenmiş olmasıdır. Zamansallık Dilthey'de hayatın belirleyici ilk kategorisidir ve hayatla ilgili diğer kategoriler içinde zaman asli bir kategori olarak karşımıza çıkar. Hayatın zamanla olan iç içeliği yaşamın zamansal boyutunu ifade eden "yaşam akışı" (*Lebensverlauf*) kavramından bile anlaşılmaktadır. Za-

64 Dilthey'in zaman anlayışı hakkında daha fazla bilgi için bkz. A. Topakkaya, *Eine vergleichende Untersuchung der Zeitlehre von W. Dilthey und H. Bergson unter besonderer Berücksichtigung von Kants Zeitanalyse*, Freiburg im Breisgau, 2005, s. 46-98.

man insanı ölümüne kadar takip etmekte ve onun için sürekli buradadır. Zaman, bilincimizin birliğini sağlayan temel unsurlardan biridir. Yaşam akışı insanla doğa arasındaki karşılıklı etkileşim sayesinde şekillenmektedir.⁶⁵ Hayat sadece dışsal anlamda ve görünürde zamansal olmayıp, deruni ve içsel anlamda da zamansaldır. Hayatın zamansallığı kesinlikle doğanın zamansallığından mahiyet itibariyle farklıdır. Bu bağlamda Dilthey kendi felsefesinin en temel ve en anlamlı ayrımını yapar. Hayatla ilgili olan zaman veya insan yaşamının zamansal boyutu “gerçek zamanı” ifade ederken; tabiatta akan ve doğa bilimlerinin uğraştığı zaman sadece dışsal bir form olup niceliksel zaman olarak adlandırılır. Böyle bir zaman, gerçek zaman olarak nitelenemez. Onun için zaman tinsel bilimlerde (bu bilimlerde içsel idrak oldukça önemli bir rol oynamaktadır) doğa bilimlerinden farklı bir biçimde ele alınmaktadır. Buradan hareketle Dilthey, gerçekliği içsel algıdan hareketle kurmaya ve onu tin bilimsel anlamda temellendirmeye çalışır. Dışsal algı tabiata yönelik olup mekânla ilgiliyken, içsel algı dışsal algıyı kendi içinde barındırır. İnsan ve onun içinde yaşadığı toplum, olmuş bitmiş statik bir şey değildir: aksine zamansal, geçici ve değişime açıktır. Bu tecrübe gerçekliği zamanın gerçekliğini tin bilimsel anlamda kurmanın temelini oluşturmaktadır. Buna karşın doğa bilimleri zaman kavramına ölçülebildiği sürece önem verir.⁶⁶ İnsanda ve doğada öznel ve nesnel zaman ayrımına rağmen

65 W. Dilthey, *Die geistige Welt, Gesammelte Werke*, Cilt VI, s. 313 vd.

66 Dilthey zamanın gerçekliği tezini hem cevher felsefesi hem de özsel bilinç felsefesi bağlamında ele alır. Buna karşın o, yalın izafiyetten ısrarla kaçınır ve zamanı sonsuzluğun yalın bir kopyası olarak gören Platon'un zaman anlayışı başta olmak üzere zamanın gerçekliğini ihmal eden geleneksel zaman felsefelerinden farklı bir biçimde geliştirir. Dilthey bu bağlamda Kant'ın zaman anlayışını da şiddetle eleştirir. Ona göre tinsel dünyanın gerçekliğini temellendirmek için ilk önce “Kant'ın zaman öğretisinin eleştirilmesi gerekir çünkü Kant zamanı ve dolayısıyla hayatı da yalın bir görünüm haline getirmiştir.” W. Dilthey, *Die geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens*, Cilt V, s. 5.

Dilthey, tabiatın kendine ait doğal zamanını ve onun insanlar üzerindeki muhtemel etkilerini inkâr etmez. İnsan tabiatın bir parçası olarak doğanın zamansal yapısının etkisi altında varlığını sürdürür. Bu tespite rağmen hayatın zamansallığı, formel zamanın hep aynı şekilde akan şekliyle hiçbir biçimde aynı değerde olamaz.

İçsel algıdan hareketle insan kendisini sonlu bir varlık olarak anlamaktadır. Bu sonluluk fiziksel zamandan farklı olarak hayatın özünü teşkil etmektedir. Dilthey bu bağlamda “insan varlığının kırılğanlığından” (*Korruptibilität*) bahseder. Bu kavram insan varlığının kırılğan ve kararsız olduğunu ifade eder ve o, iki farklı anlama sahiptir. İlk olarak insan hayatı bir bütün olarak alındığında kırılğan bir yapı gösterir, yani insan her an ölebilir. İkinci olarak, sahip olduğumuz, sevdiğimiz, nefret ettiğimiz ve korktuğumuz her şey zamanın hükmü altındadır. İnsan hayatının hiçbir anını tutamaz.⁶⁷ Dilthey insan hayatının bu kırılğan yapısıyla, nesnelerin yok olmasını ya da fenasını aynı düzlemde değerlendirmez. Dış dünyada hâkim olan sonluluk (burada nesnenin özü zamansallıktan bağımsız olarak belirlenmektedir), sadece doğa nesneleri için geçerlidir. Bu tür varlıklar görünürde zamandadırlar, gerçek anlamda zamanın içinde değildirler. Fenaya gitme ya da son bulmanın aksine insan varlığının kırılğanlığı “aynılıkla” ilgilidir. Zaman burada içselleştirilmektedir. Her bir birey kendi sonluluğunu ve ölümlü olduğunu hissetmektedir. İnsanın bu tür bir varlık tarzından kurtulma isteği onu birtakım başka arayışların yanında mistik bir dünyaya kaçışa sürükler. Sonsuz olanda kaybolma Dilthey’e göre insanı kendi varlığının kırılğanlığından kurtaramaz.⁶⁸

67 W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Cilt VII, s. 79.

68 W. Dilthey, *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*, s. 215.

Hayat akışı ve insan varlığının kırılğanlığı kavramları sayesinde Dilthey felsefesinde zaman kavramının nasıl yapısal bir işleve sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu kavramlarla yakından ilgili olan ve zaman kavramının analizinde oldukça önemli olan diğer bir kavram da “yaşantı”dır (*Erlebnis*). Bu kavram da zaman kavramıyla iç içedir.

Hayat yaşantılardan oluşur. Bu yaşantılar hayatın en küçük birlikleri ve tarihsel dünyanın asli hücreleridir.⁶⁹ Yaşantı en küçük hayat birliği olmasına rağmen bu onun basit bir unsur olduğu anlamına gelmez, aksine yalın deruni bir yapıya sahip olduğunu gösterir. İnsan hayatı genel anlamda zamansal olarak kendi içinde oldukça çeşitlenen yaşantılara göre şekillenir. Hayatın akışında meydana gelen yaşantılar ilgisiz bir biçimde yan yana duran parçalar değildirler. Onlar hep birlikte bir bütüne işaret ederler. Yaşantıların toplamından açığa çıkan bu bütünü Dilthey “hayat bağı” (*Lebenszusammenhang*) olarak adlandırır. Bu bağ yaşantıların karşılıklı ilişkiyle oluşturdukları bağıdır.⁷⁰ Bu bağlamda hayat bağını bütün bir varlık bağı olarak anlamak mümkündür. Fakat zamansallık hayat bağıının bütünüyle ilgili olmadıkça hayat bağı yapısı tamamlanmamış olarak kalacaktır. Hayatın anlamı, hayatın kısımlarını bütünüyle birleştirip anlamlı bir birlik haline getirdiğinden, hayat bağıının aslında bir mada anlam bağı olduğunu söylemek mümkündür. Anlam kategorisi kendi gerçekliğini ilk olarak hayatın zamansal olmasına borçludur.⁷¹ Anlam kategorisi aynı zamanda hatırlamayla da yakından ilgilidir. Bir şeyi hatırladığımızda aynı zamanda “anlamlı” bir şeyi hatırlamaktayız. Dilthey, anlam ve hatırlama (dolayısıyla geçmiş zaman) arasında oldukça sıkı bir bağ kurar. O, anlam kategorisini hayatın anlaşılması

69 W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, s. 161.

70 *Age*, s. 140.

71 *Age*, s. 233.

bağlamında en önemli kategori olarak görür.⁷² Bu açıdan bakıldığında hayata anlam verme bağlamında, geçmiş zamanın, şimdiki ve gelecek zamana göre bir üstünlüğü söz konusudur. Anlam kategorisi sadece geçmiş zaman sayesinde kendisini gerçekleştirebilir. Bu olgu Dilthey'in "etki bağı" (*Wirkungszusammenhang*) olarak tanımladığı kavramın özünü teşkil etmektedir. Etki bağında, geçmiş zaman, şimdiki ve gelecek zaman kendi aralarında bir birlik oluştururlar. "İleriye doğru etkileme" kavramını Dilthey, geçmiş zamanın, şimdiki zamanda varlığını devam ettirmesi ve gelecek zamana uzanması olarak tanımlar. O, bu sürecin temel karakterine "görünür olma" (*Präsenz*) adını verir. Görünür olma, geçmiş zamanın kendi yaşantımız üzerindeki etkisini ifade eder.⁷³

Buraya kadar anlatılanlardan hareketle Dilthey zaman felsefesinin ana ilkelerini özetleyecek olursak şunları söyleyebiliriz: Dilthey zamanı aralıksız akan bir sürece ya da bir nehre benzeten tanımlamalara şiddetle karşı çıkar. Zaman onun için birbirine benzeyen parçaların toplamından oluşan düz bir çizgi değildir. Zaman ölçülemeyen bir keyfiyete sahiptir. Buradan Dilthey'in doğa bilimlerinin zaman anlayışına neden karşı çıktığı rahatça anlaşılabilir. Dilthey zamanı hayatın gerçek bir manifestosu olarak gördüğünden, sürekli yaşantı kategorisiyle birlikte ele alır ve aralarındaki ilişkiyi sürekli vurgular. Bundan dolayı o, Kant'ı zamanı apriori yalın bir form olarak kabul ettiği için şiddetli bir biçimde eleştirir.

Dilthey'in genel felsefesi zaman sorunsalıyla doğrudan ilgili olmasına rağmen, zamanla ilgili analizleri "Tarihsel Aklın Eleştirisi" konsepti bağlamında tamamlanmadan kal-

72 Age, s. 234.

73 W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, s. 73.

mıştır.⁷⁴ Dilthey'in zaman felsefesine ait analizleri fragment biçiminde olduğundan onun zamanın gerçekliğine dair söyledikleri tam olarak analiz edilme imkânına sahip değildir.

Dilthey'de zaman kategorisi en temel ve en kapsamlı kategoridir. Zaman kategorisinin yardımıyla hayata ait diğer kategoriler bir düzene koyulabilir ve bu sayede hayat bir bütün olarak anlaşılabilir

Dilthey bu bölümü dışsal tecrübenin analizi ile sonlandırır. Dışsal tecrübe her şeyden evvel dış dünyanın gerçekliğini kabul etmeyi zorunlu kılar. Bu bağlamda anlama ve diğer insanların psikolojik durumlarının tecrübe edilmesi konusu ele alınır. Dilthey burada anlamamanın farklı şekillerinden bahseder. Anlama kavramına daha sonra geniş bir şekilde yer verileceğinden burada bu kadarla iktifa edilecektir.

2.5. *Tin Bilimlerine Giriş'te Mantık*

Dilthey mantığı kendi sisteminin bilgi teorisi-yöntemi açısından kurulumunun temeli olarak görür. Yani mantık, bilimsel bilginin teorisini, onun formunu ve yöntemini bize veren yegâne araçtır. Bu şekilde anlaşılan mantık (ki açık bir biçimde Hegel'in spakülatif mantığı ile formel mantıkla arasına sınır çizer) bilimsel bilginin özel bilgi teorisini ortaya çıkaran bir mantıktır. Buna karşın bu mantık genel bilgi teorisinin bir parçasını oluşturmaktadır. Bilimsel bilginin teorik temeli olarak mantık anlayışında Dilthey üç farklı aşamadan bahse-

74 H. U. Lessing Dilthey zaman öğretisini içsel tecrübeye yeterince önem vermediği gerekçesiyle eleştirir. Buna rağmen o, Dilthey felsefesinin tinsel bilimleri bilgi teorisi, -mantık- ve metodolojik açıdan kurma girişiminin 20. yüzyıl felsefesi için oldukça önemli olduğunu vurgular. "Tarihsel Aklın Eleştirisi"nin içsel tecrübenin bilgi teorisi açısından temellendirilmesi, zaman analizinin yeteri kadar yapılmamış olması, mantık ve metodolojinin kısmen analiz edilmesi gibi eksikliklere rağmen Dilthey'in tinsel bilimleri bilgi teorisi, -mantık- ve metodolojik açıdan kurma girişimi bir program olarak her türlü övgüye layıktır. W. Dilthey, *Texte zur Kritik der historischen Vernunft*, yayınlayan H. U. Lessing, giriş kısmı, s. 23.

der. Bunlar sırasıyla günlük bilgi, mantıksal bilgi ve bilimsel yöntemle elde edilen bilgi türleridir. Bilgi elde etme sürecinde duyulanım, algı, düşünce ve dil sırasıyla etkili olan araçlardır.

Giriş'in 5. kitabında Dilthey tinsel bilimlerden ziyade gerçeklik düşüncesini belirleyen aktların genel mantıksal şartlarıyla meşgul olur. Bu bölümde Dilthey genel bir mantık anlayışı geliştirir. Söz konusu mantık gerçeklikten tecrit edilerek elde edilen formel mantık olmayıp (yani Aristoteles'in anladığı anlamda); reel dünyayı inceleme alanı olarak seçen bilimler arasındaki yöntemsel farklılıkları kendine inceleme konusu olarak seçen bir mantık anlayışıdır. Buna rağmen Dilthey'in mantıkla ilgili bağımsız bir çalışma yapmadığını özellikle belirtmek gerekir. Mantıkla ilgili düşüncelerini bu 5. bölümün dışında üniversitede vermiş olduğu mantık derslerinden öğreniyoruz.⁷⁵ *Giriş*'in 5. kitabında ele alınan mantık görüşleri genel anlamda "doğru düşünmenin yasa ve formları" olarak anlaşılabilmesine rağmen; burada da söz konusu mantığın reel dünya ile ilişkisi konusunu baştaki konuya eklemeler. Dilthey burada düşünmenin ne olduğu sorusuna cevap vermekle işe başlar: Düşünmek ona göre "gerçekliğin dikkat sayesinde ortaya konulmasıdır." Algı içeriksel anlamda sürekli kendini değiştiren bir gerçeklik olarak kendini gösterirken; düşünce her zaman bir tasavvur ilişkisi oluşturur ki bu da az ya da çok gerçeklik bağıntısıyla uyum içindedir. Bu anlamda "düşünce algıda bilmek istemenin gerçekleşmesi demektir; fakat algının dar sınırlarına da bağlı kalmak zorundadır" (age, 231). Tasavvur düşünmenin içeriği olarak "amaçlılık" kategorisi normlarına bağlı kalmak zorundadır. "Düşünmek bilme amacına yöneliktir. Bunu bütün gerçekliğin ortak betimlemesi olan genel bir tasavvur aracılığı ile gerçekleştirmeye çalışır" (age, 228). Bu bağlamda genel mantıksal tasavvurlar,

75 Bu dersler toplu eserlerinin 20. cildinde yayınlanmıştır (GS XX).

düşünmeye gerçek bir içerik kazandırırılar. Dilthey mantıksal formlar içinde (kavram, yargı, çıkarım vs.) sanıldığının aksine kavrama değil, yargı gücüne değer verir ve onu en temel mantıksal form olarak kabul eder. Bunun sebebi yargı gücünün bir önermeyi oluşturan unsurlar arasındaki ilişkilerin bilinmesinden çok daha önemli olmasıdır. Hüküm verme, tasavvurların birlikteliği ya da ayrılığı hakkında bir şey söylemez; aksine düşünce içeriklerinin birlikte olup olmadıklarına dair bir şeyler söyler (*age*). Bu bağlamda yalın bir cümle ile bir yargı arasındaki fark, yargının sadece bir gerçekliği kabul ya da reddetmesi, olumlaması veya olumsuzlamasıdır. Bir hüküm bildirmeyen cümlede böyle bir zorunluluk yoktur. Yani cümle her zaman bir hüküm bildirmek zorunda değildir. Buna karşın yargıdan bahsedilen her yerde ya olumlu ya da olumsuz bir yargı olmak zorundadır. Bu bağlamda bir düşünceyi belirlemek demek (ki bu aynı zamanda gerçeklikle ilişki kurmak demektir), “kavram oluşturmak” demektir.⁷⁶ O halde hüküm mevcut olan kavramlardan oluşturulmaz; aksine düşüncelerden oluşturulur, bunlar daha sonra belirli bir ilişki çerçevesinde yan yana konularak kavram haline getirilirler. Buradan hareketle Dilthey şöyle bir tespitte bulunur: Bir cümlelerin öznesi genelde genel bir tasavvurdur ki bu tasavvur hüküm sayesinde kavram mertebesine yükselir (XX, 63 vd.). Bu ancak yüklemnin öznenin belirsiz bir tasavvurunu belirli bir kavrama dönüştürebilmesi yetisine sahip olması şartıyla söz konusu olabilir. Buradan bakıldığında birçok cümlelerin neden doğru hükümler haline gelemediklerinin sebebi ortaya çıkmaktadır. Bunun en önemli sebebi öznelerinin belirsiz olmasıdır. Dilthey bu tespitten hareketle oldukça ilginç ve önemli bir tespit daha yapar. Zikredilen özne belirsizliğinden dolayı “özellikle tarih biliminde belirli olaylar için doğru özneyi bulmak oldukça zor bir konu” olarak karşımıza çıkmak-

76 Dilthey bu tespitleri *Baseler Logik* başlığı altında toplu eserlerin XIX. cildinin 10. başlığında dile getirir.

tadır (age). Bu yüzden halkın ruhu ya da zamanın ruhu gibi kavramlar içerikleri tam belirli olmadığından sözde (pseudo) özneler olarak birtakım eleştirilere maruz kalmaktadır. Söz konusu sözde öznelerle yapılan cümleler doğal olarak sözde hükümler içerecektir. Bundan dolayı bu tür cümleler eksiktir ve güvenilir değildir. Buna karşın bütün cümlelerin bir hüküm içermediği yukarıda zikredilmişti. Bu bağlamda Dilthey tinsel yaşamın üç türlü ifade tarzı olduğunu söyler. Bunlar sırasıyla, gerçeklikle ilgili ifadeler, duygu bildiren ifadeler ve istek ifadeleridir (XIX, 253).

Dilthey yargı konusunda Aristoteles ve Kant'tan farklı düşünür ve onlardan ayrılır. Ona göre yargı formları gerçekliğin genel özellikleri ve düşüncenin işlevi sayesinde ortaya çıkmış olan bir gelişimdir. Yargılar tinsel yaşam bağıntıları içinde ortaya çıkar. Bu da gerçekliğin amacının anlaşılması ile yakından ilgili bir durumdur. Söz konusu gelişim dilin gelişim tarihiyle yakından ilgilidir ve kendini bu tarih içinde gerçekleştirir. Herhangi bir cümle bir düşünme atkının dilsel formudur. Belirli cümle çeşitleri yargının dilsel formudur. Tek tek düşünme aktları kendisini bilincin ancak sınırlı sayıda düşünceleri idrak etmesinden dolayı sınırlamaktadır. Yani ancak bilincin fark ya da idrak ettiği düşünceler kendisini diğerlerin arasından sıyrıp çıkarmaktadır. Bu yüzden sınırlandırılan yargılar yargı düşüncesinin kendisiyle açığa çıktığı yaşam bağıntılarına ve içeriksel anlamda ilgili olduğu kavramsal örüntüye bağlıdır. Düşünme aktı içeriksel anlamda birbirleriyle ilişkili olan düşünceleri özsel bilincin ortaya çıkması bağlamında bir araya getirir.

Dilthey bu bölümün 38. paragrafında varoluş yargıları, analiz, algı, mukayese, tekil, çoğul, genel özel yargılar gibi çeşitli yargı tiplerinden bahseder. Bunların içinde en basit olanı öznesi olmayan yargılardır. Adlandırma yargısında (*Benennungsurteil*) bir algı bir isim altında düzenlenir. Varoluş yargısında ise bir tezin varlığı iddia edilir ve bunun için mücadele

edilir. Algı yargısı kendisini aynı zamanda analiz yargısı olarak da gösterir. Algılar kendi içinde mukayese edilebilirler. Tasvir edilen, analiz edilen ve ilişkili olduğu unsurların farkında olan yargılardan mukayese yargısı kendisini ayırır. Algılar arasında mukayese; eşitliğe, farklılığa ve dereceye göre yapılır. Algı yargılarının bu üç sınıfı tekil, tümel ya da empirik genel yargılar olabilir. Bunlardan farklı olarak genel ve zorunlu yargı türleri tecrübelerin toplamından oluşan yargı türleri değildir. Aksine onlar gerçekliğin temellerine yönelik ilişkileri dile getirirler. Açıklığı başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadan bilinçte olan bu yargıları Dilthey aksiyomlar olarak adlandırır. Dilthey, bu tür aksiyomlarla doğa ve tinsel bilimlerin temelini oluşturan genel ve zorunlu yargılar arasında bir ayrım yapar. Aksiyomlar bilimsel operasyonlar sayesinde yargısal cümleler haline getirilemez. Bunlar asli bağlayıcı unsurlardır. Kant bunların apriori olarak zihnımızde bulunduğunu iddia etmekteydi. Halbuki bunlar bizim analize tabi düşüncemiz için apriori olabilirler, buna rağmen zaman içinde ortaya çıkan tecrübelerimize bağlı olarak ortaya çıkan şeylerdir. Dilthey aksiyom ile postüla arasında da ayrım yapar ve postülayı zorunlu bir ödevin çözümü bağlamında gerekli bir şart olarak anlar. Bunun güvenliği ödev ile gerçeklik arasındaki ilişkiye bağlıdır. Genel ve zorunlu yargılar kıyas yardımıyla önermelerden hareketle elde edilirler.

Genel ve zorunlu yargılar aynı zamanda kavram oluşturmakta etkilidirler. Kavramın söz konusu olduğu her yerde tanım kendiliğinden açığa çıkan bir olgudur. Dilthey'e göre tanım bir kavramın içeriğinin betimlenmesidir. Bir tanım içerikleri kapsama ve genellik karakterine sahip olması şartını taşımalıdır. Tanımın çeşitli formlarından bahsetmek mümkündür ve bunlar kendi içinde bir gelişim çizgisine sahiptir. Formel mantık reel tanımlama, genetik ve betimleyici tanımlama, çıkarıma dayalı tanımlama, sentetik ve analitik tanımlamaları birbirinden ayırır. Tamamlanmamış kavramsal be-

timlemede, bu sadece betimler, çıkarımsal anlamda herhangi bir ayrıma gitmez, Platon ve Aristoteles tanım anlayışı geliştirilmiştir. Buna göre öz, sıfatlar arasındaki ilişkiler yardımıyla anlaşılabilir. Modern bilimler ise eşyanın oluşum yasasına uygun tanımlamaların peşinden koşmaktadır.

Tanımlama her zaman doğru olmayabilir. Tanımlamada açığa çıkan hataların iki sebebi vardır. Bunlardan ilki kendisiyle tanımlamanın yapıldığı yargıdaki maddi unsurlar ya da formel anlamda mantıksal ilişkilerdeki eksiklikten kaynaklanır. Bu bağlamda açığa çıkan mantıksal hatalar şöyle sıralanabilir: tanımın gereğinden fazla geniş olması, gereğinden fazla kısa olması, totolojik olması, bir kavramın kendinden daha belirsiz bir kavramla açıklanmaya çalışılması, resim ya da negatif yönüyle tanımlamaya çalışma ve son olarak bir kavramı tanımlarken kendisine çok yakın olan diğer kavramın tanımlanması. Tanımlama yaparken bu hatalara düşülmemelidir ve bunun için gerekli olan dikkate ve mantıksal anlamda bilgi birikimine sahip olmak gerekir (XX, 213 vd.).

Dilthey 1883-84 yıllarında "Bilgi Teorisi ve Mantık Üzerine Berlin Dersleri" (*Berliner Vorlesungen über Logik und Erkenntnistheorie*) adı altında vermiş olduğu derslerde "düşünce yasalarından" bahseder. Aslında bu Aristoteles'ten beri bilinen aklın üç temel ilkesine karşılık gelen özdeşlik, çelişmezlik ve 3. şıkkın imkânsızlığı ve yeter sebep ilkesi (ki bu ilke bilindiği üzere Leibniz tarafından eklemelenmiştir) yasalarıdır. Dilthey bunlardan birinci ve dördüncü ilkenin pozitif bir doğaya sahip olduğu inancındadır. Çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesi negatif özelliğe sahip olup, gerçeklik dünyası ile herhangi bir ilişkiye sahip değildir. Özdeşlik ve yeter sebep ilkesi ona göre gerçeklik ile sıkı bir ilişkiye sahiptir ve bunlar açık bir biçimde tecrübe edilebilirler. Özdeşlik ilkesi en temel ilkedir ve bizzat kendi varlığımızın bilincine varmakla ilgilidir. Böyle bir bilinç belirli tecrübeye dayanan bir bilinç olmayıp; içsel tecrübeye

dayanan bir bilinçtir ki bu da asli sürecin karşılıklı ilişkisinden elde edilebilir (age, 200). Bu tür bir tecrübeyi Dilthey ikinci düzen tecrübesi olarak betimler ve bunun yalın empirik bir tecrübe olmadığını söyler. Özdeşlik ilkesiyle ilgili mantıksal zorunluluğun apaçıklığı nihai olarak sadece tecrübelerin bir toplamı değil, aynı zamanda tecrübelerimizi mümkün kılan şarttır. Düşünce yasaları ve hüküm, kavram ve çıkarım gibi düşünce formları düşünen bilinç düzeyinde işlevsel olurken, düşünce kategorileri somut bir karaktere sahiptir ve dildeki sentaks bölümlendirmeleri ile karşılıklı ilişki içerisinde. Bu ilişki kendini en iyi bir biçimde dışsal tecrübeye gösterir. Dilthey buradan cevher kavramına geçer ve cevherin Kant’ın anladığı şekliyle aklın apriori formlarından biri olarak kabul edilemeyeceğini söyler. Cevher kavramı basit bir akıl fonksiyonu ise o durumda bu kavramın akılda özdeşlik ve farklılık ilkesi ayırt edilmesi gereken bir şey olması gerekirdi. Bunun yerine Dilthey cevher kavramını içsel tecrübeyle açıklamayı önerir. İçsel tecrübenin dışsal tecrübeyle ilişkisinde aranmalıdır (age, 203). Cevher kavramının temel dayanağı ise özsel bilinçte verilmiş olan “özdeşlik”tir. Kısaca cevher kategorisinin oluşumu iç ve dış tecrübenin karşılıklı etkileşiminden ortaya çıkan bir şeydir. Bu tespit Dilthey’e göre nedensellik ve özsellik kategorisi sayesinde daha da pekişmektedir. Nedensellik ilkesi sadece dışsal algıyla açıklanabilecek bir şey değildir. Çünkü dışsal algı sadece farklı nesne ya da olayların birbirleri ardınca nasıl geldiğini bize gösterir. İçsel tecrübe sayesinde buradaki neden-sonuç ilişkisini anlayabilir, etki-sonuç arasındaki ilişkiyi tam anlamıyla idrak edebiliriz. Nedensellik kategorisi ancak ve ancak kendi canlılığımızı, yani istememizin nasıl etkilediğini ya da nasıl etkilendiğini dışsal tecrübe alanına taşıdığımızda gerçek anlamıyla idrak edilebilir. Buna benzer bir biçimde nedensellik ilkesi “dışsal algılarımızda içsel algılarımızın sonuçları açığa çıktığında bu sayede neden ile

sonuç arasındaki ilişki oluştuğunda” kendi anlamını kazanır (age, 205). Buradan hareketle Dilthey nedensellik tartışmaları bağlamında sık sık tekrarlanan bir düşünceyi de tersine çevirmiş olur. Buna göre nedensellik ile ilgili söylemler dış dünyadan kaynaklanır ve oradan tinsel dünyaya yönelir. Durum aslında tam tersidir. Hakikatte bizzat istememizden hareketle ortaya çıkan içsel tecrübemiz sayesinde neden-sonuç arasındaki ilişkiyi idrak edebilmekteyiz. Dilthey buradan hareketle tek taraflı, dışlayıcı ve katı olarak nitelendiği doğa bilimlerinin nedensellik anlayışını bir kez daha mahkûm ederek (ama onu tamamen de reddetmeyerek, sadece alanlarını ve etkisini sınırlayarak) bunun yerine ölçülü ve karşılıklı etkileşime dayanan tinsel bilimlerin nedensellik anlayışını tavsiye eder. Bu bağlamda tinsel bilimlerin etki-sonuç arasındaki bilim öncesi ilişkiye yönelmeli, neden-sonuç ilişkisi bağlamında doğa bilimlerindeki katı nedensellik anlayışını bir tarafa bırakmalıdır. Özsellik kategorisi ise çevreselin aksine merkezi olan maddi özelliklerle ilgilidir. Dilthey bu kategoriyle ilgili şunları söyler: “Öz kavramı içsel tecrübenin dışsal anlamda verilen benzerlik ilkesine aktarımından oluşur. Bunlar sayesinde genel kavramlar elde edilir ve bu anlamda anlam, değer, içsel amaç gibi kavramlarla akrabadır” (age, 206 vd.).

Şimdiye kadar anlatılanlardan çıkan sonucu şu şekilde özetlemek mümkündür: Dilthey her şeyden önce Kant’ın bilgi teorisinden yüz çevirmekte, tin bilimlerini bağlamında farklı bir bilgi teorisi geliştirmek istemektedir. Bu bilgi teorisi her şeyden önce tin bilimlerinin nesnelliğini garanti altına almak, onun yöntemini meşrulaştırmak teorisi ve pratiğin birliğine dayanan tinsel bilimlerin temel karakterini genel olarak belirlemek zorundadır. Tinsel bilimlerin temeli doğa bilimlerinin aksine (dışsal tecrübe) içsel tecrübedir ve içsel durumdur. Doğa bilimleri, görüngüleri görüngü olarak incelerken; tin bilimlerini incelediği alanla ilgili içsel tecrübeleri

gün yüzüne çıkarmaya çalışır. Burada değinilmesi gereken önemli bir özellik Dilthey'in doğa bilimleri ile tin bilimleri arasında yapmış olduğu ayrımın temelinin geleneksel anlamda madde ile ruh arasındaki ayrıma benzemediği ve böyle bir anlayıştan hareketle bu ayrıma gitmediğidir. Aksine Dilthey bu ayrıma her iki alanın kendine has araştırma öznesi ve araştırma nesnesinin farklılığı ve bunun doğal sonucu olarak ortaya çıkan içsel ve dışsal tecrübe kavramlarından hareketle gitmiştir. Mantık da bu ayrım bağlamında tinsel bilimlerin bilgi teorisi (bu arada doğa bilimleri için de doğru düşüncenin kurallarını belirlemesi açısından mantığın önemini Dilthey sık sık vurgular), yöntem ve güvenilirlik açısından vazgeçilmez öneme sahip bir organon olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.6. Tin Bilimlerinin Sistematiği

Tinsel bilimlerin öncelikli görevi "tarihsel-toplumsal tekliğin gerçekliğini anlamak (...) ve bunların gelişim kurallarını ve amacını belirlemektir" (I, 27). Bunu yaparken soyutlama ve analiz yöntemini kullanır ve daha da önemlisi oldukça karmaşık bir yapıya sahip olan tinsel gerçekliği kavramlarla izah etmeye çalışır. Buradan Dilthey'in tarihsel-toplumsal gerçekliği bir bütün olarak açıklama gayretinde olduğu anlaşılmaktadır. Her bir bilim dalı bu bütünlük içinde kendi ilgi alanına giren dilimi seçip almakta ve bu anlamda sahip olduğu bilgiler bütüne göre bir görecelik arz etmektedir. Kısaca tarihsel-toplumsal gerçeklik bir bütün; tek tek bilim dalları da bu bütünün parçalarını inceleyen göreceli bilim dallarıdır. Elde edilen bilgilerin göreceliği tinsel bilimlerin sistemi için zorunlu bir şarttır. Zikredilen tinsel bilimler oldukça karmaşık olan tarihsel-toplumsal gerçekliği bir bütün olarak anlamaya ve bilmeye çalışırlar. Bütün bunlardan elde edilen bilgilerle Dilthey bir toplum teorisi geliştirmeye çalışır. Bu uğraşının

dan dolayı onu sosyolojinin habercisi olarak kabul edenler vardır.⁷⁷

Dilthey daha önce özellikle tematik açıdan tin bilimleriyle doğa bilimleri arasında belli başlı ayrımın neler olduğu hakkında bilgi verdiğinden burada özellikle yöntemsel açıdan iki alan arasındaki farklılıkları anlatmaya çalışır.

Nesnel gerçekliğe dönük iki temel yaklaşımdan bahsedebiliriz. Bunlardan ilki analizi ve tümevarımı da içine alacak şekilde ortaya çıkan geriye dönük yöntem; diğeri ise sentez ve tümdengelimle dayanan ileriye dönük yöntemdir. Analiz ve tümevarımdan oluşan geriye dönük yöntem sentez ve tümdengelimden oluşan ileriye dönük yöntem öncüdür. Bu açıdan bakıldığında mürekkep bir gerçekliği ilk önce parçalarına ayırıp bu parçalardan hareketle anlamak gerekir. Bütünün anlaşılmasından sonra ise bütünden hareketle parçalar daha kolay anlaşılabilir. Bu bağlamda analiz ve sentezin asli vazifesi gerçekliği kavramsal anlamda basitleştirmek ve sistematik olarak yeniden düzenlemektir. Analizin önceliği aynı zamanda soyutlamanın da önceliği anlamına gelmektedir. Soyutlama hem doğa bilimlerinde hem de tin bilimlerinde söz konusudur; fakat daha ziyade doğa bilimleri için geçerli olan bir durumdur. Bütün-parça ilişkisi tinsel bilimler için daha bir önem arz eder. Zira tin bilimlerindeki analiz (ki bütünden parçaya doğru bir ilişki söz konusudur) parçaları bütünden ayırt etmez. Bu ilişki çerçevesinde tin bilimlerinin temel kavramı olan anlama ortaya çıkar. Dilthey bu bağlamda bir insanı anlamanın insani durumların bütün bir tinsel hayatla ilişkilendirilmesi sonucu mümkün olduğunu söyler. Böyle bir yapılanmada anlama bir çember ilişkisi gösterir. "Sahip olduğum veriler ışığında tinsel bir yaşantı ilişkisinin yapısını üretiyorum. Böyle bir ilişkide tek tek parçaları bütünden hareketle, bütünü de parçalardan hareketle yorumlu-

77 L. von Wiese, *System der allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen*, 2. baskı, Münih/Leipzig, 1933, s. 28 vd.

yorum" (XIX, 446 vd.). Parçayı bütünden hareketle anlamak demek Dilthey için analiz demektir. Buna karşın parçalardan hareketle bütünü anlamak bağlantıdan ziyade mukayese ile ilgilidir. Buradan hareketle sentezin (analizin aksine) analiz aracılığıyla tespit edilen nesnel gerçekliğin ana unsurlarıyla ilgili değil, aksine soyutlamayla kazanılan ideal unsurla ilgili olduğu söylenebilir. Bu bağlamda sentez gerçekliği anlama ve yorumlama olgusuna ait bir şey olmayıp, soyuttan somuta gidişi açıklayan bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır (*age*, 272). Dilthey'e göre sentetik açıklamalar dünyayı sistematik anlamda yeniden kurmaktadır. Bu anlamda anlama tinsel bilimlerde doğa bilimlerindeki açıklamanın yerini tutmaktadır. Doğa bilimleri için "nasıl"ın açıklanması ne kadar önemliyse tin bilimleri için de "anlama" o kadar önemlidir. Buna karşın açıklamanın tinsel bilimlerde tamamen önemsiz olduğu sonucuna ulaşmak da yanlıştır; zira (soyutlamanın tinsel bilimlerde etkili olduğu durumlarda) tinsel durumların açıklanması da mümkündür. Bu bağlamda Dilthey şunları söyler: "Katı akıl içinde açıklama tinsel durumlar alanında ancak ve ancak tam olarak tanımlanabilen, eğer mümkünse sayısal anlamda belirlenebilen dışsal gerçekliklerin söz konusu olması durumunda mümkün olabilir" (*age*, 277 vd.). Tinsel bilimlerde açıklama ancak ve ancak farklı tinsel bilimlere ait disiplinler tarafından oluşturulan kültür sisteminin sınırlı alanlarında söz konusu olabilir.

Dilthey kendi zamanındaki sosyoloji, spekülative tarih felsefesi gibi sosyal bilimlere karşı bir güvensizlik içindedir. Dilthey bireyi tarihsel ve toplumsal gelişimin biricik taşıyıcısı olarak görmesine rağmen hiçbir zaman insan hayatının yalın psikolojik kavramlarla tam olarak açıklanabileceği ve tanımlanabileceği düşüncesinde olmamıştır. Bireyin toplumsal ve kültürel organizasyona yapmış olduğu katkıları anlamak için sadece birinci düzenin psikolojik kavramları (mesela seçme ve isteme gibi) yeterli değildir. Bununla birlikte ikinci dü-

zenin (ki bu düzen bireysel tinsel yaşamdan hareketle elde edilen bir şey değildir) psikolojik kavramlarına da ihtiyacı-mız vardır. Birinci düzen (*erste Ordnung*) bireylerle ilgiliyken, ikinci düzen (*zweite Ordnung*) bireyin oluşturduğu kültür sistemi ile ilgilidir. İkinci düzene ait psikolojik kavramlar gerçi bireyin izole edilmiş durumundan elde edilen kavramlar değildir, aksine söz konusu olan bireyin içinde pay sahibi olduğu kültür sistemine ait kavramlardır. Dilthey tam bu noktada önemli bir tespit yapar: Betimleyici psikoloji ikinci düzenin kavramlarıyla ilgili değildir. Buna rağmen metodolojik açıdan bu psikolojinin söz konusu kavramlarını önceler. Dilthey bu tespitten hareketle genel bir problem olarak karşımıza çıkan farklı iki düzene ait bu kavramların nasıl olup da sistematik olarak birbirleriyle ilişkiye girdikleri sorusunu sorar. Buna cevap olarak her iki sistemi oluşturan kavram ve önermelerin psikolojinin geliştirdiği kavramlarla karşılıklı etkileşim içerisinde olduğu olgusunu hatırlatır. Bu ilişki şöyle gelişmektedir: Bilgi teorisi ve mantıksal temellendirme bağlamında (ki bu ilişki bilginin özel konumundan toplumsal ve tarihsel gerçekliğe doğru gelişen bir ilişkidir) ortaya çıkan boşlukları doldurma ilişkisidir. Böyle bir ilişki psiko-fizyolojik bilimlere politik ekonomi, hukuk ve din bilimlerine yönelik birliklerde var olmaya devam etmektedir. Bu bağlamda zikredilen boşluklar tek tek bilim dalları tarafından doldurulmaktadır (I, 46 vd.). Bu tek tek bilim dallarının yöntem olarak dedüksiyon ile endüksiyondan hangisini kullandığının Dilthey için önemi yoktur. Yani tin bilimleri genel hükme ulaşmak için tek tek tecrübelerden da hareket edebilir ya da ulaşılan genel yargılardan hareketle de tek tek özel yargılara ulaşabilir. Dilthey burada yapılan önemli bir hataya dikkatleri çeker. O da tin bilimlerinin aynen doğa bilimlerinde geçerli olan şemaya göre birbirleriyle ilişkilendirilmeleridir. Bu bağlamda Dilthey Kartezyen sistemin önemli özelliği olan aksiyomlara ve dedüksiyona dayalı modeli tin bilimlerine uygun olmayan model ola-

rak kabul eder ve bunu bir tarafa bırakır. Doğa bilimlerinden farklı olarak tin bilimlerinde tek taraflı bir bağıllık ve hiyerarşik bir düzen söz konusu değildir. Doğa bilimleriyle tin bilimleri arasındaki farklılığın daha iyi anlaşılması bağlamında Dilthey her iki alanın kuruluşu ve gelişiminin birbirlerinden esaslı bir şekilde farklı olduğunun altını ısrarla çizer. Doğa bilimleri temel anlamda hipotetik bir kurulumla sahiptir. Bunların hipotezleri ne kadar kuvvetli ve esaslı olursa açıklama kuvveti de o derece artar. Buna karşın tin bilimlerinde hipotez ancak incelemenin en sonunda ileri sürülebilen (bütün çekinceleri de içerecek bir şekilde) bir açıklama biçimidir ve doğa bilimlerine göre çok da başvurulmuş bir yöntem değildir. Doğa bilimlerindeki açıklama imkânı ancak birçok farklı bilim dalının sonuçlarının bir araya gelmesiyle oluşan ortak birliktelik sayesinde mümkün olabilmektedir. Buna karşın tin bilimlerinin kuruluşu temel anlamda tarihsel açıklamaya dayanır. Bu bağlamda en somut ve en mürekkep tinsel bilim tarih bilimidir ve nihai anlamda açıklama potansiyeline sahip en yüksek tinsel bilimdir. Tinsel bilimlerin refleksiyonel işlevi Dilthey tarafından şöyle açıklanır: “Biyografinin genel tarih bilimi içindeki yeri antropolojinin toplumsal-tarihsel gerçeklikle ilgilenen bilimlerdeki yerine denk düşer” (age, 33). “Biyografinin tarih bilimleri ve psikolojinin tin bilimleri için önemini anlamak için bireyin geçmişi olarak biyografinin sadece psikoloji tarafından oluşturulan bir bütünlük olarak görülmemesi gerekir” Önemli olan hem psikolojinin hem de biyografinin kendi bağlamında temel teşkil etmesidir; çünkü her ikisi de bireyi merkeze alırlar. Biyografinin önemli bir özelliği kendinde tekliğidir. Dilthey tarihi sanatla mukayese eder; çünkü onda (aynen sanatçının muhayyile gücünde olduğu gibi) genel olan özelde görünür, soyutlamayla ondan ayırt edilemez ve teoride olduğu gibi kendisi için tasvir edilemez (age, 40). Bir bireyin tarihini açıklamak demek onun hayatını tarihsel gerçekliğin somutlaşması olarak anlamak

demektir. Biyografi yazarı bu görevi yerine getirerek aynı zamanda psikoloji ve kültür sisteminin kavramlarıyla toplumun dışsal organizasyonu arasındaki kavramsallaştırmaları daha görülür kılmaktadır. Bu bağlamda şu tespiti yapmak mümkündür: Dilthey'in biyografiye olan ilgisi politik şahsiyetlerden ziyade kültürel şahsiyetlere dönüktür. Bununla birlikte kültürel anlamda önemli olan şahsiyetlerin yetiştiği ya da etkilendiği politik ortamın da önemini inkâr etmez. Bu bağlamda Dilthey zamanın ruhu ya da dönemin dünya görüşü algısının zamanın toplumsal gerçekliği bağlamında ele alınması gerektiği inancındadır. Dilthey bunu edebiyat araştırmaları bağlamında özellikle belirtir ve onun psikolojik, kültürel, toplumsal-tarihsel gerçeklikten oluşan tinsel bilimler için en somut örneklerden biri olabileceğini belirtir. Mesele bu açıdan bakıldığında bir sanatçının yaratıcı gücü psikolojik açıdan incelenebilir. Şiir ya da estetik model tinsel bilim olarak kabul edilebilir. Dilthey *Giriş*'te estetiğe yönelik fazla bir şey söylemez. Daha sonraki yıllarda bu konu hakkında iki önemli risale kaleme almıştır.

Dilthey'in tin bilimlerine model olma konusunda psikolojiye oldukça önem verdiğini daha önce belirtmiştik. Dilthey psikolojiye antropolojiyi de ekler. Gelecek başlıkta Dilthey'in neden psikoloji ve antropolojiyi temel bilim olarak kabul ettiği sorusunun cevabı verilmeye çalışılacaktır.

2.7. Temel Bilimler Olarak Psikoloji ve Antropoloji

Tarihsel ve toplumsal gerçeklik bağlamında somuttan soyuta geçiş sürecinde ilk yapıcı unsur psiko-fiziksel birlik, yani bireydir (*I*, 17 vd.). Toplumsal-tarihsel gerçeklik ilk olarak bu hayat birliklerinin sistemi olarak karşımıza çıkar. Bu birlikleri kendine inceleme alanı olarak seçen bilim dalları tin bilimlerinin en asli olanları olarak karşımıza çıkarlar (*age*, 28). Bunlar aynı zamanda tin bilimlerinin temelini oluştururlar ve aynı

zamanda "tarihsel yaşam bilgisinin (toplumun ilerlemesi ve idaresi için gerekli bilgiler) esaslıdır" (age, 32). Bu bilimler psikoloji ve antropolojidir. Dilthey ilginç bir biçimde bu bilimler arasında ayırım yapmaz ve genelde ikisini özdeş görür. Bunun bir sebebi herhalde zamanında bu bilimlerin oldukça yeni olması ve sınırlarının kesin bir biçimde birbirlerinden ayrılamamasıdır. Dilthey genel anlamda psikolojiden şöyle bahseder: "Psikoloji tin bilimleri içinde ilk ve en temel olan"dır" (I, 33). Psikolojiden elde edilen bilgiler ve orada ortaya çıkan gerçeklik tinsel bilimlerin kurulumunda oldukça etkilidir. Bu anlamda psikoloji ilk düzenin teorisidir. Psikoloji ve antropolojinin maddi anlamda temelini "bütün bir tarih ve yaşam tecrübesi" oluşturur. Bu bilim dallarının öncelikli amacı bireysel anlamda yaşam birliklerinin (*Lebenseinheit*) araştırılmasıdır. Diğer bilim dalları gibi psikoloji de tarihsel-toplumsal gerçeklikle ilgili bir soyutlamayı temsil eder ve bu gerçekliği geliştirmeye çalışır. Burada söz konusu olan "genel bilimler" (*Gesamtwissenschaft*) tinle ilgili tekil bilimlerin toplamını ifade eden bir kavramdır. Psikoloji sadece insan hayatının totalitesinden hareketle soyutlamada bulunmaz. Zaten bu totalitenin kendisi de bir soyutlamadır. Bu yaşam birlikleri (özsel bilinçte bir bütün olarak kendisini gösterirler) birlik olarak kesindirler ve aynı zamanda dışarıdan da kayıtlıdır. Kısaca bunlar toplumsal-tarihsel gerçekliğin bir ürünüdürler. Bundan dolayı psikoloji iki türlü soyutlama faaliyetinde bulunmak zorundadır. O sadece ilgili olduğu bireyin "içeriği" ile ilgilenmekle kalmaz; aynı zamanda yaşam birliklerini toplumsal-tarihsel konteksinden çözmek zorundadır. Bu anlamda tarihsellik ya da toplumsallık ancak soyutlama yöntemi sayesinde elde edilebilecek hususlardır. Bu açıdan bakıldığında Dilthey için insan özsel anlamda toplumsal ve tarihsel bir varlık olarak ortaya çıkmaktadır. "Onun bütün içeriği tin tarihinin ve toplumun geçici görüntüsünden ortaya çıkan içeriğin tam ortasındadır. Onun en önemli özelliği (ki

bu sayede o her bir şeyde yaşar) kendisi olmamasıdır" (I, 30). Bu bağlamda psikoloji yöntemsel açıdan kendi nesnesini (tek insanı) toplumdaki karşılıklı etkileşimden sarfı nazar ederek önüne koyup, bu anlamda onun ne tecrübeye bulunabileceği ne de tecrübeyle açıklanan bir şey olabileceği sorununu çözmüş gözükmektedir (*age*). Tinsel bilimlerin genel sistemi içinde psikolojinin kurucu işlevinden hareketle ortaya önemli bir zorunluluk çıkmaktadır: O da psikolojik temellendirmede güvensiz unsurlardan sakınma zorunluluğudur. Bu güvensiz unsurlar psikolojinin hipotezlerle uğraşması sonucunda ortaya çıkan unsurlardır. Dilthey bu durumu toplumla birey arasındaki ilişki sayesinde açıklamaya çalışır. Dilthey iki alternatif hipotezin (doğal hukuksal-mekanik ve organizm anlamında) uygulanabilir olduğunu göstererek aslında sosyo-psikolojik problemler karşısında konstrüktif hipotezin başarısız olmaya mahkûm olacağını göstermiştir. Dilthey bunun yerine analitik yöntemi önerir. Kapsamlı analitik sürecin bir parçası olarak toplumsal gerçeklik, bilimleri tek tek doğruları bu gerçekliğin kısmi içeriği hakkında ileri sürülen söylemler olarak anlamak durumundadır. Bunu doğal sonucu ise konstrüktivizmden kaynaklanan karşıtlıkların ortadan kaldırılmasıdır. Psikolojinin karşılaştığı en zor problemlerden biri toplumsal-tarihsel olan insanın genel özelliklerine yönelik analitik bilgi problemidir (I, 32). Bu tespit aynı zamanda psikolojinin görevini de bize bildirmektedir. "Psikoloji öznesi bireysel birlik olan genel önermeler kurmak istemektedir. Bu cümlelerin yüklemi ise toplumu ve tarihi anlamaya yönelik yüklemelerdir" (*age*). Böyle bir amaç aynı zamanda geleneksel olarak amaç olarak belirlenmiş hedeflerin genişletilmesini doğurur. Bu genişletilmiş hedefle Dilthey psikoloji sayesinde diğer tin bilimlerinin iddia edilen temel önerme ve postullarına bir dayanak bulmayı ümit eder. Doğa bilimlerine yakın olan psikoloji betimleyici doğa bilimleriyle kendini sınırlandırırken; betimleyici ve analiz edici psikoloji (diğerinden

tamamen farklı olarak) tinsel yaşamın bütün bir bağıntısını betimlemeye çalışır. Bu bağlamda tinsel bilimlere sağlam bir dayanak bulmanın ilk basamağı hipotezlerden kaçınmak ve açıklayıcı psikoloji ile arasına önemli bir sınır koymaktır. Betimleyici psikolojinin önemli yardımcılarından biri biyografidir. Bu anlamda psikoloji ve antropolojinin temel amacı yaşam birliklerinin gelişimini ve hayatla olan ilgisini canlı ve anlaşılır kılmadır (I, 34). Tinsel bilimlerin temel bilimi olarak psikoloji değişen insani özelliklerin değişmeyen şartlarını incelemelidir. Başka bir ifadeyle insanın tarihselliğini, toplumsallığını ve zaman üstülüğünü göstermeye çalışmalıdır. Dilthey buradan hareketle psikoloji ile tarih arasında bir ilişki kurar. Psikoloji insanın tarihselliğini ve toplumsallığını inceleyerek aslında tin bilimleri bağlamında temel bir konuyu incelemiş olmaktadır. Bu anlamda da tinsel bilimlerin temeli olma özelliğini hak etmektedir. Bu tespite rağmen ve diğer tinsel bilimlerin psikolojinin yöntemine bağlı kalmak gibi bir zorundalıkları yoktur. Böyle bir iddia psikolojizmi akla getirir ki Dilthey buna açıkça karşıdır.

2.8. Muhayyile Gücü (*Einbildungskraft*)

Dilthey'in *Tin Bilimlerine Giriş*'te üzerinde kısaca durduğu fakat daha sonra konunun önemine binaen *Giriş*'ten dört sene sonra hakkında *Şairin Muhayyile Gücü: Poetik İçin Temel Taşlar*⁷⁸ adlı bir eser kaleme almış olduğu kavramlardan biri de Türkçeye muhayyile (gücü) olarak çevirebileceğimiz *Einbildungskraft* kavramıdır. Aslında bu ilk kez Dilthey tarafından kullanılan bir kavram değildir. Kant'tan beri özellikle idealist felsefede geleneği olan bir kavramdır. Dilthey doğal olarak söz konusu kavramı idealist filozoflar gibi anlamaz. Dilt-

78 Eserin Almancası şöyledir: *Die Einbildungskraft des Dichters: Bausteine für eine Poetik*, (1887).

hey bu eserinde kendi estetik anlayışını dile getirir. Aslında Dilthey zikredilen eseri bir anlamda *Giriş*'in tamamlayıcı bir unsuru olarak ele almıştır. Fakat bu gerçek çok dikkate alınmamış; sadece Dilthey'in literatüre yapmış olduğu katkılara vurgu yapılmıştır. Bu bağlamda Dilthey'in "Poetiği"nin onun tarih felsefesiyle birlikte ele alınması gerektiği ve ikisinin birlikte yaşam kavramının temelini oluşturduğu iddiası oldukça dikkate değerdir. Buna karşın "Poetiğin" temel anlamda Dilthey'in estetikle ilgili görüşlerini dile getiren bir eser olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Yukarıda da değindiğimiz gibi Dilthey muhayyile gücü kavramıyla estetik ve tin bilimsel bilgi teorisine ciddi katkılarda bulunmuştur. Dilthey bu eserin temel amacını tinsel bilimlere uygun ve onu açıklayan temel yasaları formüle edebilmek olarak tespit eder. Burada estetikle ilgili yorumlar bir model olarak tinsel bilimleri destekleyen bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Dilthey bu istek ve ümidi şöyle dile getirir: "poetik ile tarihsel olayların açıklanması bağlamında psikolojik olguların yardımcı olacağına dair ümit beslemekteyiz" (VI, 109). Dilthey poetiğin bu anlamda üstünlüğünü ve vazgeçilemezliğini şu cümlelerle ifade eder: "Poetik tinsel bilimlerin, tarihin ve özgür insan doğasının gerçekliklerinin incelenmesi konusunda ahlak ya da din teorilerine göre önceliğe sahiptir. Bilim dışında başka hiçbir alanda yaratım bu kadar tam olamaz. Burada güzel bir yazın karşımızda durmaktadır. Etkili güçlerin bu yaratımlarda canlı bir şekilde karşımıza çıktığını görmekteyiz. Şair gözlerimizin önünde yaşar; yaratımları karşımızdadır. Bundan dolayı şairin yaratım gücü, psikolojik yapısı ve tarihsel durumu iyi bir şekilde incelenmelidir" (age, 108).

Dilthey *Giriş*'te doğa bilimlerinin, sanatın toplumsal organizasyonlarından ve kültür sistemlerinden en az etkilenen alanlar olduğunu ve bu anlamda göreceli bir bağımsızlığa sahip olduklarını söyler. Bunun sebebi ise her iki alanda kültürel idealler ile toplumsal kurumlar anlamında gerili-

min en az seviyede görünür olmasıdır. Bu anlamda bireysel özgürlükle tarihsel belirlenim arasındaki ilişkiye aracılık ederler. Kültür sistemi içinde sanatın konu ve malzeme bakımından sahip olduğu ciddi bir zenginlikten bahsetmek mümkündür. Sanatçılar ve özellikle yazarlar bize kendi yaratımlarından oldukça zengin bir koleksiyon bırakmışlardır. Buna karşın doğa bilimcileri (ki bunlar elde ettikleri sonuçların diğer pozitif bilimler tarafından da desteklenmesine ihtiyaç duyarlar) oldukça nadir bir biçimde keşiflerinden heyecanlı bir şekilde haber verirler. Sanatçılar ve yazarlar kendi yaratımlarının sırlarına oldukça yoğun bir biçimde kafa yorarlar. Bu bağlamda Dilthey özellikle poetiğin şairin yaşam öyküsü hakkında oldukça önemli bir bilgi kaynağı olduğunu söyler. Poetikte psikolojik unsurların çokluğundan dolayı Dilthey poetiği ilk olarak psikolojik açıdan eleştiriye tabi tutar. Dilthey'in bir sanat eserini sanatçının ve izleyicinin tecrübesinden hareketle anlama çabası, bir sanat eserinin tam olarak anlaşılabilmesi için yeterli bir yöntem olarak gözükmemektedir. Dilthey bu yetersizliği daha sonra bizzat tespit ederek bir sanat eserinin nesnel değerinin tespitinde daha geçerli ölçütlere ihtiyaç olduğunu vurgulamıştır. Bu bağlamda da psikolojinin muhtemel katkılarını sorunun çözümü hususunda dile getirmiştir. Bu gerçekliğe rağmen psiko-biyografik abartılı yorumların sorunun çözümünden bizi uzaklaştıracak kaygısını da her zaman dile getirmiştir. Bu tür abartılı yorumlardan kaçınmamız gerektiğini ısrarla belirtmiştir. Bir sanatçının bireysel yaratımları ve bu yaratımlarındaki psikolojik unsurlar (sanatçının eserde nakşettiği ya da eserle vermek istediği) kendi başına bir amaç olmayıp; bunlardan bağımsız olarak istenen estetik anlamının bir tasdiki olarak görülmelidir. Estetik ilkelerin belirlenmesine ve kontrolüne dair bu belirlenimler Dilthey'in estetik teorisinin anlam çerçevesini belirlemesi bağlamında oldukça dikkati çeken bir husustur. Dilthey bu belirlenimlerine "Şairin Mu-

hayyile Gücüne Dair” adlı makalesinde de devam eder. Burada şairin eserlerinde dile getirilen motif, karakter, masal ya da diğer şeylerden hareketle onun yaşamı hakkında genel bir kanıya ulaşmanın imkânsız olduğunu belirtir. Dilthey, zikredilen makalede bir sanat eserinin anlaşılmasının istemeden de olsa sanatçının muhayyile gücüne dair bazı çıkarımlara sebep olduğu saptamasında bulunur. Buradan hareketle o, şöyle bir tespitte bulunur: “Bilim böyle bir sonuç çıkarmayı maalesef Schleiermacher ve Böckh’ten beri ihmal edilen hermeneutik ve anlama teorisi sayesinde düzenlemekte ve bunu doğrudan biyografik araştırmayla tamamlamaktadır” (X, 49 vd.). Burada hermeneutik anlamının (Dilthey’in daha sonra ayrıntılarıyla ele alacağı tarihsel anlamının) düzenleyici rolüne dikkat çekilmesi gerçekten önemlidir. Dilthey’in genel düşüncesi bağlamında “açıklamayı” (*erklären*) oldukça katı bir biçimde sınırladığını ve “anlamaya” tinsel bilimlerin en önemli yöntemi olarak açık bir üstünlük verdiğini biliyoruz. Anlama ya da açıklamanın Dilthey’in poetik muhayyile gücü teorisinin nihai anlamda amacı olup olmadığı sorusunu bir tarafa bırakacak olursak onun erken dönem denemelerinde psiko-biyografik verilere oldukça değer verdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bütün bunlara rağmen anlamının estetik anlama olarak önemi inkâr edilemez. Estetik anlamının kültür sistemiyle ilgisi ve bu anlamda sanat eserinin ideal anlamda anlaşılması estetiğin temel konularından birini teşkil eder. Bu bağlamda Dilthey Poetik’te bir şiirin sadece yalın anlamda şairin özel tecrübelerinin bir ifadesi olmadığı, aynı zamanda toplumsal-kültürel bir ürün olduğu tespiti oldukça önemlidir. Edebiyatın kültür sistemi oluşturmamasından dolayı (ki burada kamu kuruluşlarının etkisi oldukça azdır) yazarlar kamuda merkezi anlamda rol alırlar.

Dilthey *Giriş*’te tinsel bilimlerin üç farklı önermeden oluştuğu tezini ileri sürer (I, 26). Bunlar sırasıyla gerçeklik, teorem ve değer yargılarıyla düzendir. Bu tespiti edebi bir esere

uyguladığımızda şöyle bir manzarayla karşılaşırız: İlk olarak edebi geleneğin etkisiyle ilgili tarihsel araştırma ve edebi eserle ilgili toplumsal bağlamın incelenmesi; ikinci olarak yaratım ürünü olarak şiirin teorik anlamda incelenmesi ve son olarak şiirin oluşumu ve değeri ile ilgili normatif kuralların dikate alınması hususu. Bunlar tinsel bilimlerin sahip olduğu önerme çeşitlerinin poetiğe uygulanması sonucu elde edilen kurallar manzumesidir (*age*, 88 vd.). Poetiğe yüklenen bu üç görev üç farklı disiplinin üç farklı yöntemiyle temellendirilebilir gözükmektedir. Birinci görev edebiyat tarihi tarafından, ikinci görev betimleyici ve analiz edici psikoloji tarafından ve son olarak üçüncü görev de şiirsel yaratımları mümkün kılan teknik kurallar bilimi tarafından üstlenilmektedir. Bu üçüncü disiplinin öncelikli amacı şiiri kültür sisteminin bir parçası olarak genel anlamda anlaşılır kılmaktır. Dilthey bu üç farklı disiplini ve bunların poetik anlamda görevlerini birbirleriyle irtibatlı olarak görür. *Giriş*'in geneline baktığımızda Dilthey'in zikredilen üç farklı önerme biçimi ile bunların poetiğe yansımaları arasında sistematik bir birlik kurmak istediği anlaşılmaktadır. Gerçeliğin tasviri, teorik açıklama ve normatif anlama bu birliğin diğer bir ifade şeklidir. Zikredilen bu üç ilke aynı zamanda kendini anlamlandırma üzerine kurulan bilgi teorisinin de ihtiyaç duyduğu bir şeydir. Dilthey'in poetikte şairin muhayyile gücüne dayanan bir psikoloji geliştirdiği iddia edilmesi durumunda zikredilen bu üç görev ya da yaklaşım arasında mutlaka bir ilişkinin olduğu kabul edilmeli ya da bu iddia reddedilmelidir.

Dilthey'in bu konuyla ve genel anlamda estetikle ilgili görüşlerini daha iyi anlamak için 1892 yılında yayınlamış olduğu "Modern Estetiğin Üç Dönemi ve Bugünkü Görevi"⁷⁹ adlı makaleye göz atmak gerekir. Dilthey burada modern estetiğin üç dönemde incelenebileceği tezini ileri sürer. Dilthey'in

79 Bu makale "Die drei Epochen der modernen Ästhetik und ihre heutige Aufgabe" adı altında GS VI, s. 242-287'de yayınlanmıştır.

burada söz konusu ettiği üç dönemi yakından incelediğimizde daha önce *Giriş*'te dile getirdiği üç farklı yöntemle örtüşüklerini görmek mümkündür. Bunlardan her birisinin estetiğin sistematik temellendirme formülünü kurma görevini üstlendiği söylenebilir. Dilthey *Giriş*'te kendi bilgi teorisinin zikredilen üç önerme şeklini içermesi (ki bu tinsel bilimlerin karakteristik özelliğidir) gerekliliğinden bahseder. Bununla birlikte bunların her birinin teker teker ele alındığında tek taraflı olduğu şeklinde de bir eleştiri yapar. Bu açıdan bakıldığında zikredilen makalenin şiirsel muhayyile gücü psikolojisinin, estetiğin kapsamlı bir ilke geliştirmesine katkıda bulunabileceği sonucu çıkarılabilir. Dilthey modern estetiğin ilk dönemini, sanatın rasyonel yorum dönemi olarak kabul eder. Bu dönemde “güzel, algısal dünyada mantıksal olanın görünümü olarak” anlaşılır (age, 253). Bu tanımlamanın kar-tezyenik olduğu aşikârdır ve bu anlamda kavramın ilk kullanıcısı olan Baumgarten akla gelmektedir. Dilthey bu tür bir rasyonel sistemin Leibniz'in evren harmonisi ile bu harmoninin insan ruhundaki yansıması anlayışında da bulunduğunu söyler. Leibniz için estetik hoşla gitme duygusunun kaynağı formların mantıksal karakterleridir. Çoklukta birlik fikri sanatçıyı nesnelere keyfi bir düzenleme yapma fikrine götürmektedir. Rasyonel estetik “muhayyile gücünün kurallarına tabidir ve bütün bu kurallar nihai anlamda kâinatın rasyonel düzeni sayesinde temellendirilebilir” (age). Bu, tek taraflı bir sistemdir; çünkü duygu istemenin, anlam ise mantığın altında kabul edilmiştir. Duygu ve estetik beğeni tabiri caiz ise mükemmel düzen anlayışına feda edilmiştir. Böyle bir estetik anlayış, sadece sanatın bir ideal olarak psikolojik faktörlerinin feda edilmesinden dolayı normatif olmayıp; aynı zamanda normlarının metafiziksel bir karakter kazanmasından dolayı da normatiftir. Normatif karakterinden dolayı rasyonel estetik her bir sanatçının bağımsız muhayyile gücünü inkâr etmektedir. Böyle bir bağımsızlığı bulmak ya da temin etmek

için modern estetiğin ikinci dönemine bakmak gerekmektedir. Modern estetiğin ikinci dönemi doğası gereği teorik ve açıklayıcıdır. Dilthey bu dönemin özellikle 18. yüzyılda İngiltere’de yaşandığına dikkat çeker. Bu dönemin ana karakteristiği güzellik idesinin öznel duygulanım bağlamında açıklanmasıdır. Bu akım Hutcheson ve Harris tarafından başlatılmış, Kames ve Fechner tarafından tamamlanmıştır. Burada temel niyet estetiği deneysel bilimlere göre oluşturma gayretidir. Bu modelin amacı zevkin genel karakteristiğini açıklamaktır. Bunun için sanat eseri parçalarına ayrılır ve bu parçalardan her birinin ilgili kişide bıraktığı düzenli etkiler incelenir. Bu bağlamda estetik Dilthey’in “gözetleyicinin psikolojisi” olarak adlandırdığı şeyin bir parçası olmaktadır. Sanat eserinin estetik doğasını bireyin ya da gözetleyenin duygulanımına indirgeyen bu yaklaşım şüphesiz yeterli bir yaklaşım değildir. Ayrıca bir bütünü oluşturan parçalardan her zaman estetik anlamında bir duygulanımın ya da bir anlamın elde edilebileceği iddiası da oldukça abartılıdır. Dilthey gerçekte duygunun doğal reaksiyonunun tarihsel olarak belirlendiği inancındadır ve gözlemci psikolojisi bu belirlenmişliği ve bu ilişkiyi tespit edebilecek kabiliyette değildir. Bu dönemde geçerli olan bilgi teorisinde muhayyile gücünün etkisini araştırarak aynı zamanda bu kavramın o dönemin estetik anlayışında nasıl bir anlama sahip olduğu olgusu açığa çıkartılabilir. Kartezyen filozoflar muhayyile gücüne karşı bir güvensizlik besleyip bununla anlam arasında büyük bir farkın olmadığını iddia ederken; İngilizler muhayyile gücüne karşı Bacon ve Hobbes’tan beri olumlu bir tavır geliştirmişlerdir. Dilthey *Poetik*’te mesela Addison için muhayyile gücünün genişletilmiş bir yüzsel anlam olduğunu ve bu anlamda görüden ve akıldan ayrılması gerektiğini söyler. Muhayyile gücünün teknik olarak anlaşılması 18. yüzyılda D. Hume ile başlayan bir süreçtir. Hume muhayyile gücünü gerçekliğe olan inancın vazgeçilemez bir unsuru olarak görür. Bu konuda Hume şun-

ları söyler: "Muhayyile gücünün doğal yönelimi sayesinde birbiri peşi sıra gelen ve birbirine benzeyen algılarımız sürekli bir varoluş kazanırlar."⁸⁰ Muhayyile gücünün nesnelere süreklilik kazandırdığına dair Hume'un iddiası sadece pratik anlamda temellendirilebilir, teorik olarak temellendirilemez. Rasyonalistlerden farklı olarak muhayyile gücü Hume için kurallar tarafından kontrol edilemez; fakat o bu gücü ilişkilendirme psikolojisi tarafından postüle edilen resimlerin asli olarak yorumlanması işleviyle sınırlar. Ona göre muhayyile gücü ya geçmiş tecrübeleri yeniden üretebilir ya da yeni ilişkiler kurabilir. Hume muhayyile gücünün yeniden üretme özelliğini zikredilen eserde şöyle betimler: "Hafizada olan ya da bize bir anlam sunan her nesne muhayyileye doğrudan bir alışkanlık gücü verir ki bu güçle ilgili nesne tasavvur edilebilir. Tasavvur edilen bu nesne de her zaman onunla birlikte düşünülür."⁸¹ Muhayyile gücü burada tecrübenin alışkanlık düzenine bağlanmış gözüküyor. Hume gelecek alıntıda muhayyile gücünün bağımsız karakterine de vurgu yapmaktadır. "İnsanın muhayyile gücünden daha bağımsız bir şey yoktur (...). Muhayyile gücü tasavvurları mezcetme, birleştirme, ayırma ve bölme bağlamında sınırsız bir güce sahiptir."⁸² Muhayyilenin bu çeşidi fantazi olarak da betimlenmektedir. Buna karşın muhayyilenin daha bağımsız, fantazinin ise algısal tecrübeyi oluşturan sabit tasavvurlara bağlı olduğunu ve aralarından böyle önemli bir farkın bulunduğunu belirtmekte fayda vardır. Fantazide verilen anlam dünyasına eklemelerde bulunmak mümkün değildir. Muhayyile gücünün özellikle 18. ve 19. yüzyılda fantezi anlayışının gölgesinde kaldığını ve yaratıcı gücünün ihmal edildiğini söylemekte fayda vardır.

80 D. Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, Buch I-III, mit einer Einführung neu, yayınlayan R. Brandt, Hamburg, 1973, s. 278 vd.

81 D. Hume, *Eine Untersuchung über die menschlichen Verstand*, yayınlayan R. Richter, Hamburg, 1961, s. 60 vd.

82 Age.

Dilthey de tam bu noktada ihmal edilen bu yönüne sık sık vurgu yaptığı muhayyile gücünün fantezi anlayışına kurban edilmemesi için özellikle zikredilen eserde oldukça çaba gösterir. Dilthey muhayyile gücünü sadece (ve tamamen) psikoloji ile açıklamanın mümkün olmadığını söyleyerek psikolojinin hiçbir zaman bir sanat eserinin yektalığını ve genel anlamını tam olarak betimleyemeyeceğini iddia eder. Somut bir sanat eserinin ifade ettiği anlamın ortaya çıkması bağlamında 18. yüzyıldan beri Almanya'da etkin olan tarihsel bakış açısı yöntemine başvurur. İlk olarak estetiğin üçüncü döneminde genel bir ölçüt olarak klasik ideal yaklaşımı hakkında şüpheler açığa çıkmıştır. Bu bağlamda İngiliz psikologlar klasik sanat formlarının metafiziksel temellendirmelerine şüpheli bir yaklaşım göstermişler. Bunlar sanat normlarının rasyonel temellendirmesini sanat eseri hakkında ileri sürülen yargıların tecrübi izahlarıyla yapmaya çalışmışlardır. Buna karşın Alman romantikleri asli anlamda tarihsel olarak belirlenmiş bakış açılarının farklılığında ısrar etmişler; sanat eserinin genel normlarını elde etmenin pek mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu farklılıkların en güzel görüldüğü alan ise farklı milletlerin sanata bakışlarıdır. Mesela Herder için bir şiir soyut kurallar üzerine bina edilmiş bir sanat dalı olmayıp; aksine temeli milletten ve onun tinsel özelliklerinden ortaya çıkan edebi bir uğraştır. Herhangi bir sanat eleştirmeni herhangi bir sanat eserinin özsel bağıntısını doğru betimlediğinde başka milletlerin ve başka zamanların insanı bu sanat eserinin değerini doğru bir biçimde takdir edebilir. Bütün bunlardan hareketle sanatsal muhayyile gücünün önemine vurgu yapan ve bunun tarihsel temellerini oluşturmaya çalışan bir teori ortaya çıkmaktadır. Buna göre sanatçı halk ruhunda bilinçsiz olarak gelişen şeyi eserinde dile getiren ve somutlaştıran kişidir. Buna karşın Dilthey'in (sanatçıyı zamanın ruhuyla irtibatlandığında) sanatçının muhayyile gücünü kendi zamanının bir yansıması olarak değil, daha ziyade

kendi zamanına birliğini kazandıran bir aracı olarak gördüğünü söylemek gerekir. Buna paralel bir yaklaşımı Hegel'de görmek mümkündür. Hegel de üçüncü döneme ait bir düşünürdür. Hegel, bir sanatçının sanat eserini mutlak ruhun bir ürünü olarak yorumlayarak aslında (Dilthey ile mukayese edildiğinde) sanatçıya daha az oranda yaratıcı güç atfeder. Hegel romantikler gibi sanat için genel teknik ve formların geçerliliğini inkâr etmesine rağmen; onun sanatın kendi içeriğinin rasyonalitesine göre hüküm verilmesi gerektiğine inandığını belirtmekte fayda vardır. Bu bağlamda sanat tarihi aklın diyalektiğinin bir yansıması olarak yorumlanmaktadır. Hegel zamanın (ki burada mutlak ruh kendisini sanatta açım-lamaktadır) sona erdiğini düşündüğünden geçmiş dönemleri belirleyen sanat ilkelerinden hareketle gelecek ilkeleri çıkartmanın anlamsız olacağını iddia eder. Hegel bundan dolayı sanat felsefesinin normatif gücüne tarihsel engeller koyar; fakat bunu yaparken onun mutlak perspektifini sınırlamaz. Hegel'in rasyonalizm ile tarihsel bilinç arasında oluşturduğu sentezi benimsemeyen Dilthey *Giriş*'te bunu açık bir biçimde eleştirir. Dilthey estetiğin geleceğe yönelik bir ödevi olduğunu sürekli hatırlatır; çünkü sanat insanın dünya görüşünü ifade etme ihtiyacını karşılayan biricik araçtır ve bu ihtiyaç da sürekli-dür. Sanatın bu süreklilik ilkesi ve psikolojik temelli bu işlevi Dilthey'i psikolojinin doğası hakkında yeniden düşünmeye sevketmiş; zikredilen modern estetiğin üç döneminin tek taraflı açıklamalarını aşma bağlamında bir araç olarak kullanmıştır.

Orta dönemde karakteristik olan psikoloji kavramının genişletilmesi sayesinde psikolojik teori diğer iki dönemin normatif ve tarihsel yorumlarıyla kesişme özelliği göstermektedir. Normatif olan da yeniden tanımlanmalı, mutlak metafizik anlamından kurtarılmalı ve yeni bir metodik yöntem geliştirilmelidir. Bu sayede geçmiş estetik sistemlerde estetik ilkeler bağlamında önemli olan kazanımlar yeniden

değerlendirilebilir. Bu şekildeki bir değerlendirme süreci geleneksel normların tarihsel açıdan dikkate alınmasına sebep olur ve bu olgunun psikoloji aracılığı ile tasdik edildiği görülür. Dilthey klasik normları kontrol etmek için bazı psikolojik ölçütler geliştirmiştir. Psikolojik ve normatif bakış açılarının mümkün kabullerini sağlamak anlamında her iki dönem için ortak bir şart vardır. O da kapsamlı bir reaksiyonu mümkün kılma adına psikolojinin daha da geliştirilmesi gereğidir. Dilthey ikinci ve üçüncü dönemin eksiklerini gidermek için üçüncü dönemin tarihsel ve betimleyici yönteminin birincisinin psikolojik-teorik açıklamalarına uygulanmasını tavsiye eder. Dilthey psikolojisinin görevi anormal olmayan (aşırılığa meydan vermeyen) bir bireyselleştirme anlayışı geliştirmektir. Bu bağlamda normal kavramı da (benzerlikle karıştırmak bağlamında) yeniden düşünülmek zorundadır. Dilthey'e göre idealist estetikçilerin "hepsi oldukça önemli bir noktada durakalmışlardır. [Bu da] belirli bir sanat dalı içinde üretilen sanat eserlerinin psikolojik açıdan analizidir" (VI, 269). Alman idealizminde zikredilen anlamda bir psikoloji anlayışı söz konusu olmadığından Fichte'nin transandantal düşünce gücü⁸³ Schelling'in bilinçsiz yaratıcı anlayışına dönüşebilmektedir. Dilthey'e göre muhayyile gücünün psikolojik olarak bireylere ait olduğu kabul edildiği takdirde tarihsel determinizme karşı konabilir. *Giriş*'te söz konusu edilen psikoloji öyle geliştirilmelidir ki sadece sanatçının yetileri değil, aynı zamanda tarihsel anlamda belirlenmiş olan kültür sistemi de doğru bir şekilde gelişebilsin. Aslında *Giriş*'in en temel amaçlarından biri de budur ve Dilthey 1894 yılında kaleme aldığı "Betimleyici ve Analizci Psikoloji Üzerine Düşünceler" adlı makalesini de bu niyetle yazmıştır.

83 Fichte felsefesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. A. Topakkaya: *Fichte*, Say Yayınları, İstanbul, 2010.

III. BÖLÜM

Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu

M. Riedel: *Einleitung "Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften"*, Frankfurt am Main, 1997, Suhrkamp Verlag, ss. 12-81).⁸⁴

Dilthey felsefesinin çok temel dinamiklerinden biri hiç şüphesiz *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu*'dur. Dilthey'i felsefe tarihinde oldukça önemli bir konuma getiren nokta da tarihin tin bilimlerindeki yeri, önemi ve tinsel bilimler için nasıl bir rol oynadığına dair temel belirlenimlerdir.

Dilthey'in çağdaş felsefede önem kazanmasının önemli bir nedeni de modern hermeneutik okulları ile mantıkçı pozitivistlerin ona yapmış olduğu atıf ve göndermelerdir. Bununla birlikte yapısalcılık ve yöntem bilimlerinin de Dilthey'e oldukça önem verdiklerini unutmamak gerekir. Felsefi Hermeneutiğin temelini Dilthey tarafından atıldığı ve bu anlamda onun eserlerinin hermeneutiğin temel kaynaklarından olduğu gerçeği bir yana, yapısalcılığın temel kavramlarının ve yöntemlerinin belirlenmesinde de Dilthey felsefesinin etkisi inkâr edilemez. Dilthey'in doğa bilimleriyle tin bilimlerinin yöntemlerini birbirlerinden ayırması, tin bilimlerinin yönte-

84 Bu bölümde büyük oranda bu eserden yararlanılmıştır; fakat bu bölüm metnin tamamen birebir tercümesi de değildir. Müellif tarafından eklemeler, kısaltmalar ve başlıklandırma kullanılmıştır.

mi olarak hermeneutiğin önemini vurgulaması ve bu bağlamda tin bilimlerinin tarihsel dünya ile olan yakın ilişkisine sık sık vurgu yapması onu çağdaş felsefede oldukça önemli bir yere konumlandırmaktadır.

Dilthey tarafından ortaya atılan bilgi teorisinin Kant'tan farklı olduğu ve onun tecrübenin transandantal temellerini bulma çabasının Dilthey için çok fazla anlamlı olmadığı bilinmektedir. Bu bilgi teorisi üzerine yükselen ve doğa bilimleri ile tin bilimleri arasındaki çift başlı genel bir yöntem teorisi geliştirme amacını güden yönelimin karşısında tarih ve filoloji bilimleri üzerine yükselen genel bir hermeneutik anlayışı geliştirmek bu yönelimin karşısında karşıt bir eğilim olarak kendisini göstermektedir. Bugün bu iki ana akımın doğa ve tin bilimlerine göre daha acımasızca birbirleriyle mücadele ettiğini gözlemek mümkündür. Dilthey'in savunduğu hermeneutik temel bir bilgi teorisine dayanır. Bu teori de kaynağını yaşam ve yaşantı kavramlarından alır. Bireysel ifadeler ve yorumlama sanatı da kaynağını anılan bilgi teorisine borçludur. Kısaca Dilthey'de hermeneutik bilgi teorisine; bilgi teorisi hermeneutiğe bağlıdır. Tin bilimlerinin kuruluşu tarih ve dünya dışı bir alanda değil; tam aksine kendisini tarih ile dünyanın aracılığı ve yardımıyla gerçekleştirebilir. Tarihle bilinç arasında Dilthey'in kurmuş olduğu bu ilişki başta Popper tarafından tarihselcilik (*Historicismus*) olarak kabul edilmiş ve aynı zamanda reddedilmiştir. Popper ve diğerlerinin Dilthey'i suçlamaları ve onun tarihin önemini gereksiz ve aşırı bir biçimde vurguladığına dair suçlamanın doğru olup olmadığı ayrı bir tartışma konusudur. Buna rağmen ilk defa ciddi bir biçimde Dilthey tarafından dile getirilen tarih veya daha genel bir ifadeyle tarihsel dünya ile insan bilinci arasındaki özsel ilişkiye yapılan vurgunun ve bu ilişkiye verilen önemin göz ardı edilmemesi gerekir.

3.1. Tarihselcilik Tartışmaları

Tin bilimleri teorisinin tarihselcilik suçlamasına maruz kalması yeni bir durum değildir. Dilthey eleştirmenlerinden olan E. Troeltsch ve H. Rickert tarihselciliğin en önemli zaafının tarihsel görecelik anlayışı olduğunu söylüyor; tarihselcileri de bununla suçluyorlardı. Tarihselciler her türlü düşüncüyü fark gözetmeksizin insani olanın somut şartlara bağlı olarak ortaya çıkan bir formu olarak kabul edip, mutlak olanı ve her yerde varolan rasyonel ve ideal gerçekliği kabul etmemektedirler.⁸⁵ Buna benzer eleştirileri Husserl Dilthey'e karşı (özellikle onun tarihsel analiz yöntemine dair getirdiği eleştiriler bağlamında) henüz o hayatta iken dile getirmiştir.⁸⁶ Özellikle geç dönem Dilthey'in bu eleştirilere hak verdiğini belirtmekte fayda vardır. Tarihselcilik düşüncesinin Dilthey'in eserlerinde ve bu eserlerin göstermiş olduğu etkide mevcut olduğunu kabul etmek gerekir. Dilthey'in felsefi tutumunu büyük oranda etkilemiş olan mesela *Yaşantı ve Şiir* (1905), *Hegel'in Gençlik Dönemi* (1905/06), *Dünya Görüşleri Tarzları* (1911) gibi eserlerde söz konusu eğilim açık bir biçimde kendini göstermiştir. *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu* da zikredilen eserler çerçevesinde yazılmıştır. Zikredilen eserlerin çıkış noktasına (ki bu eserler temelde sonsuz ve ilgisiz "anlama"nın göreceliğini savunurlar) bakıldığında yukarıda dile getirilen eleştirilerin çok da haksız olmadığı görülecektir. Dilthey'in tin bilimleri teorisinin en son şeklinin 19. Yüzyıl tarihselciliğinin en son temellendirilmesi olduğu ve onu tamamladığı inkâr edilemez bir gerçekliktir. Buna rağmen zikredilen eleştirilerin tamamen doğru olduğunu söylemek de zordur. Zira Dilthey'de tarihsel dünya kendi kendini kuran

85 E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Cilt IV (1925), s. 318; H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens* (1920), s. 69.

86 E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in: *Logos I* (1911), s. 293 vd., s. 323 vd.

bir dünya değildir; aksine o kendisini yine kendisi hakkındaki bilgilerden oluşan eylemler sayesinde derece derece kuran bir dünyadır. Burada önemli olan soru “bu temellendirmenin tin bilimlerinin tarihselliği için ne anlama geldiği sorusudur.”

Bu soruyu cevaplandırabilmek için 1910 yılında tin bilimlerinin teorik olarak kurulması çalışmalarının arka planına bakmak gerekir. Dilthey bu konuyu *Tin Bilimlerine Giriş*’te (1883) kısmen ele almış ve *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu* adlı eserini bunun doğal bir devamı olarak görmüştür. *Giriş*’in hemen başında zamanın felsefi olarak kullanılan kavramları ve toplumsal değişimin genel bir çerçevesi çizilmiş; felsefenin ve temelini felsefeden alan diğer beşeri bilimlerin modern toplumdaki güncel durumu ele alınmıştır. Sosyal farklılaşma ve iş paylaşımı modern toplumların önemli özelliği olarak karşımıza çıkarken ve bu anlamda birey bütün olan toplumda farklılaşırken tek tek bilimler de felsefeden ayrılmış, her bir bilim kendi inceleme alanına uygun bir gelişim göstermeye başlamıştır. Dilthey çağdaşı olan filozoflardan farklı olarak yeni gelişen sosyal bilimlerin felsefeden ayrılma sürecini fark etmiş ve bunların modern topluma uyarlanması konusunda ciddi çalışmalar ortaya koymaya çalışmıştır. Metafiziksel temellendirmeye ihtiyaç duymayan ve kullandıkları yöntem sayesinde belirli bir kesinliğe kavuşmuş olan bu bilimler toplumu ve insanı anlamada belirli mesafeler katetmeye başlamıştır.

Bu bilimler ve bu bilimlerin elde ettiği bilgiler metodik açıdan belirli bir güvenliğe sahip olmalarına rağmen uygulamada bunun tersi bir durumla karşılaşmak mümkün olup; bireysel ve sosyal eylemlerin ilkesi, motifi ve amacı bağlamında radikal bir belirsizlik söz konusudur. Toplumun sabitlenmesi ve toplum bilimlerinin soyut doğa ilişkileriyle irtibatlandırılması onların karanlık, aydınlanmamış, içgüdü ve duyguların dünyasına genel ve rasyonel temel bir ilkeye sahip olmadan

dahil olması sonucunu doğurmuştur.⁸⁷ Bireyin kendi eyleminin motifini dışarıdan alması gibi, toplum için genel ve rasyonel olanı geleneksel yaşam formunda kendinden uzaklaştırmış ve geçmişe mahkûm etmiştir. Toplumsal ve tarihsel bağlar kopmuştur. Kendini her türlü soyut içerikten yoksun tutan sosyal yenileşme süreci sadece tek tek bilimler arasındaki ilişkilerin kopması sonucunu getirmiş olmayıp, aynı zamanda genel olarak toplumsal yapının iletişim yollarını da ortadan kaldırmıştır. Geçmiş ile şimdi arasında bir birlik artık söz konusu değildir. Bu bir kriz durumudur ve oldukça önemli bir dönemde ortaya çıkmıştır; çünkü burada söz konusu olan özel olarak farklı felsefi sistemler arasında ortaya çıkan bir kriz olmayıp; aksine modern bir toplumda felsefenin varoluş şartlarını ve temellerini ilgilendiren bir krizdir. Dilthey bu bağlamda 18. yüzyıl felsefesini yani Fichte, Hegel, Schelling ve Schleiermacher felsefesini çöküşten hemen önceki dönem olarak adlandırır.

Yukarıda zikredilen çerçevede ve bu bağlamda felsefenin karşı karşıya kaldığı meydan okuma sayesinde "tarihsel" tin bilimlerinin ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Onun tarihselliği esas olarak Avrupa'nın yaşadığı bilimsel ilerleme, toplumsal ilişkilerin karmaşıklaşması, meslek ve yaşam şartlarının değişmesi gibi nedenlerle ortaya çıkan "bilinç" parçalanmasıdır. Yeni tarih kültüründe kendini genel ve kuşatıcı olarak gören düalizm, Schelling ve Hegel'in 19 yüzyıl başlarında form olarak kabul ettikleri aklın öznellik-nesnellik olmak üzere ikiye ayrılması (ki kendi birliklerini aynı zamanda bu ayırma bulurlar),⁸⁸ bu zamanda sadece problemli olarak değil, aynı zamanda imkânsız bir ayırım olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu meselenin çözümünde Hegel diyalektiğinin de hiçbir faydası olamaz. Bölünmüş bilinç de buna bir çare

87 H. Mulert (yayınlayan), *Das Leben Schleiermachers*, Berlin, 1922, s. 91 vd.

88 Hegel, *Sämtliche Werke*, Cilt I, yayınlayan H. Glockner, Stuttgart, 1927, s. 47 vd.

değildir. Sol Hegelcilerin önerileri de çözüme katkı sunamaz, çünkü onların tasavvur ettiği ve teorilerin temelinde bulunan toplum ve dinamikleri tamamen değişmiştir. Bu meselenin tek çözümü, yani bölünmüş bilinç ile işlevsiz kalan felsefenin tek kurtuluş yolu tinsel bilimlerin yeni bir zemin kazanması ve bu zemin üzerine modern toplum ve onun bilimlerinin temellendirilmesidir. Bu sayede toplumsallaşmış bireyin tinsel boyutu ve özel amaçları kendi bilgi ve eylemleriyle uygunluk arz edecektir.⁸⁹

Tinsel bilimlerin tarihselliği anlayışı 19. yüzyıldaki sosyal ve bilimsel devrimin karşıt bir akımı olarak kendi temellerini bulabilmiştir. Bu tespit aynı zamanda Dilthey'in çelişkili pozisyonunu da gözler önüne sermektedir. Tinsel bilimlerin oluşumu, işlevi ve yerinin ne olduğu sorusu hiçbir bağlayıcılığı olmayan tin tarihi ile değil, tam aksine bilgi sosyolojisi ve bilim tarihi sayesinde cevaplandırılacak bir şeydir. Bilgi sosyolojisi ve onun tarihte kurulumu sosyolojik anlamda tam olarak saptanabilen bir ilgi ile alakalıdır. O da genel olarak söyleyecek olursak bunun devrim karşıtı Alman felsefesinden kaynaklandığı hususudur.⁹⁰ Tarihsellik kavramının özellikle 1848 devriminden sonra güncellik kazanmasının bir sebebi de başarısız olan devrimin arkasından klasik Alman felsefesinin toplumun akıl kurallarına göre yönetilmesi gereği fikrinden vazgeçilmesiyle sonuçlanmasıdır. Bu dönem aynı zamanda Rudolf Haym'ın –kendisi liberalizmin önemli temsilcilerinden olup, Alman ruhunun gelişim tarihi düşüncesini geliştiren kişidir– “karanlık şimdi” olarak nitelediği bir dönemdir. Hakikat idesinin bu şekilde paranteze alınması aynı zamanda felsefi anlamda ideal akıl anlayışının da önemini yitirmesine

89 J. Ritter, *Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft*, Münster, 1963, s. 27.

90 Krş. L. von Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, Göttingen, 1964, s. 143.

sebebi olmuştur. Mutlak olan kendi sonuna gelmiş ve Haym tarafından temsil edilen güncel bilime dönüşmüştür. Bu aynı zamanda canlı bir tarihsel süreç anlamına gelmekte ve “Hegel’in yanıltıcı tarih sistemi yerine gerçek bir tarihselliğe işaret etmektedir.”⁹¹ Genç Dilthey 1860’lı yıllarda Haym’ın bu görüşlerini ele alır. Haym ile birlikte Dilthey idealist felsefenin ideal akıl anlayışından uzaklaşır. Bu görüş liberalizm taraftarlarınınca doğa ve tarih hakkında ortaya atılan bir illüzyon olarak değerlendirilmektedir.⁹² Bununla birlikte genç Dilthey, Alman idealizminin Alman halkı için önemine de ayrıca vurgu yapar. “[Alman idealizmi] yarım yüzyıl boyunca milletin eğitimi ve bilim anlayışına hâkim olmuş bir sistemdir. Bu millet zikredilen sistemi tamamen içeriksiz olarak görüp kendini küçültmemelidir ve kendi değerinin farkında olmak zorundadır.”⁹³ İdealist felsefe tamamen bir tarafa atılabilecek felsefe değildir. Önemli olan onun yeni şartlar bağlamında nasıl etkin hale getirilebileceğidir. Araştırmacı ve hoca olarak Dilthey için eğitilmiş vatandaşların sosyal bilimler sayesinde politik hayata etkisi oldukça normal bir durumdur. Bu sayede toplumun tarihsel güçleri ve eylem alanları gelecek için özgürleşmek imkânına kavuşacaktır.

Tarihselcilik problematiği Aydınlanmadan (Dilthey’in ifadesiyle “Alman hareketi”nden) yani Kant’tan Hegel’e kadar farklı formlarda yaşamaya devam etmiştir. Dilthey’in tinsel bilimlere pratik bir anlam yüklemesi, bu bilimlerin hiçbir biçimde tinin tarihine indirgenemeyeceğini bize açık bir biçimde göstermektedir. Buna rağmen tin bilimlerini felsefe tarihi bağlamında sistematik olarak konumlandırmak oldukça zordur. Bunu Dilthey de açık bir biçimde itiraf eder. Bunun sebebi sadece nesnesinin tamamlanmamış olması değil; aynı

91 R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1857, s. 446 vd.

92 C. Misch-Dilthey (yayınlayan), *Der junge Dilthey*, Leipzig, 1933, s. 82.

93 *Age*, s. 13.

zamanda toplumsal-tarihsel dünyanın sadece “tinsel” olana indirgenememesidir. Tin bilimleri nihai anlamda adlandırılmasını ve anlamını modern bilim kavramı kategorisi sayesinde elde edebilir. Söz konusu zorunluluk bu bilimlerin incelediği konulara uygunluk göstermesi, kapsam alanını ve doğa bilimleriyle olan ilişki ve sınırını belirlemek için uyulması gereken bir zorunluluktur.⁹⁴ Dilthey henüz 1865 yılında yazmış olduğu *Bilim Öğretisi Sistemi ve Mantığın Temelleri* adlı eserinde doğa bilimleriyle tin bilimlerini içerik ve konu bağlamında birbirlerinden ayırır ve burada “tin bilimleri” ile (*Wissenschaften des Geistes*) “dış dünya bilimleri”ni (*Wissenschaften des Aussenwelt*⁹⁵) karşı karşıya konumlandırır. Tin bilimleri ilk bölümde genel ve temel disiplin olarak psikoloji ve antropolojiyi ifade eder. İkinci bölümde bu formel bilimlerden “tinin gerçek bilimleri”ni ayırır. Bu bilimlerin sayesinde tinin gerçek mahiyeti anlaşılır. Burada Hegel’de ayrı alanlar olarak kendisini gösteren nesnel ve mutlak tin alanları bir birlik haline getirilir. Bu birlik etikten (prag. 40-42) hukuk ve devlet felsefesine (prag. 43-46) ve oradan din felsefesine kadar (prag. 47-49) uzanır. Üçüncü bölümde Dilthey daha sonra reddedeceği tarih felsefesi üzerinde durur. Burada insanlığın ilerleme fikrini temele alacaktır.⁹⁶

3.2. Metafizik Tartışmalar ve Kant

Dilthey’in *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu* adlı kitabının asıl amacı tin bilimlerinin yeniden organize edilmesi ve bu organizasyonun modern dünyada ortaya çıkan sosyal yeniliklere uygun olmasıdır. Bu amaçtan felsefe de

94 Dilthey, I, 6., VII, 81 vd.

95 Bu başlığın altında “Doğa Felsefesi” alt başlığı vardır.

96 Dilthey, *Grundriß der Logik und des Systems der philosophischen Wissenschaften*, Berlin, 1865, s. 10-14.

nasibini almak durumundadır.⁹⁷ Bu bağlamda tin bilimleri zamana bağlı, belirli toplumsal ve tarihsel şartlardan hareketle elde edilen bir kavramdır. Burada modern sosyal bilimler ve doğa bilimleri felsefeden ayrılmış ve kendi varlık alanlarını meşrulaştırmışlardır. Bundan önce metafiziğin yaklaşık 2000 yıllık tarihinde “pratik felsefe” adı altında toplumsal ve tarihsel dünya teorisi *etik ve politik eylem* teorisi olarak kendini göstermiştir. Metafizik Dilthey tin bilimleri teorisinin oldukça kritik noktasıdır. Metafiziksel varlık tasavvuruna göre insan yaşamı ya düşüncede varlığın resmedilmesi olarak veya eylem aracılığı ile belirli bir amaca ulaşmak olarak düşünülmüştür. Cevher ve en yüksek iyi her türlü eylemin öncesindedir ve bilgilerin bilgisidir. Böyle bir kabulde veya metafiziksel sistemde bilimler arasında bir hiyerarşinin olmaması imkânsızdır. Metafizik bir taraftan varlığın bilgisi ve amacını düzenlerken, diğer taraftan etik ve politik bilimleri kendi özel formlarına indirgemektedir. Bunun sebebi teorik bilimlerin belirli bir varolanla ilgili olmasıdır. Bu varolanın değişimi ve birçok açıdan bağımlı olması bunun hakkında kesin bir bilgi elde etmeyi imkânsızlaştırmaktadır. Metafiziğin hâkim olduğu dönemde felsefenin insan bilgisini temellendirecek karşıtlıkları bilen, eyleyen ve bir birlikte temellendiren “sağlam bir dayanağa” maalesef sahip olamamıştır. Bu birlik sayesinde teorik ve pratik bilimlerin birbirlerinden yanlış bir biçimde ayrılması meselesi aşılabacak, teorik ve pratik bilimler doğru ve gerçek bir biçimde birbirlerinden ayrılacaktır.⁹⁸

Bu temellendirmede kişinin tinsel yaşamını ve buna bağlı olarak ortaya çıkan eylemlerini analiz etmeye çalışan 17. ve 18. yüzyılda açığa çıkan “doğal sistem” oldukça önemli işlev üstlenmiştir.⁹⁹ Dilthey bu sistemde geleneksel an-

97 Age.

98 Dilthey, Cilt I, s. 225.

99 Dilthey, Cilt II, s. 90 vd.

lamda teori ile pratik arasındaki felsefi ilişkiyi “bilimsel bir değişime” tabi tutacak ve bunu mümkün kılacak bir imkân görmektedir. Bu değişim daha da ileri gitmekte yani sadece teori ve pratiği içinde barındıran yeni bilim anlayışının yapısını değiştirmekle kalmamakta; aynı zamanda birbirlerinden ayrı alanların bilgi formlarını bir arada tutan aklın da kendi içinde tutarlı olmasını mümkün kılmaktadır. Yukarıda zikredilen bilimsel değişimle ortaya çıkan sorun bu ya da şu bilimin temellendirilmesi olmayıp, bizzat bilimin ve bilginin kendini temellendirmesi meselesidir. Dilthey bu temellendirmeyi Kant’a dayanarak, Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’nde yaptığı gibi yapmaya çalışır. Fakat Dilthey’in sorunsal olarak gördüğü akılla Kant’ın merkeze aldığı akıl birbirlerinden oldukça farklıdır. Bu farklılık önemli başlıklar halinde şöyle sıralanabilir:

1. Kant’ın eleştirisi insanın sahip olduğu bilgiyi bütün yönleriyle ele alan bir eleştiri değildir; zira Kant sadece “yalın” yani teorik aklı eleştiri konusu yapmış ve pratik aklı ondan ayırmıştır. Kant bilgiyi eylem olarak anlamasına rağmen, bilgi eylem şartları altında incelenemez. Buna karşın Dilthey, herhangi bir şarta bağlanmamış bir bilginin genel anlamda “gerçek” bir tecrübeye dayanıp dayanmadığı (tek tek bilimlerde olduğu gibi) sorusunu sorar.

2. Kant kritiği tecrübi bilimlerin apriori temelleriyle ilgilidir; onun araştırma alanı, yöntemi ve ilerleyen bilgiyi oluşturan şartlarla ilgili değildir. Kant tarafından ileri sürülen görüş, görüngüleri kesin bilginin gerçek nesnesi olarak kabul eder. “Dışsal doğa apriori formu olarak metafiziğe, bunun yanında tin öğretisi deneye bağımlıdır; tarih yalın deney ile teleolojik hipoteze paylaştırılmış; ahlak kendi apriori yapısından dolayı ondan tamamen farklı anlaşılmış, teleolojik ilkeler estetik görüşle aynı görülmüştür.”¹⁰⁰ Dilthey buradan hare-

100 Dilthey, *Das Leben Schleiermachers*, s. 107.

ketle Kant'a doğa ve tin bilimlerinin değişmez olarak kabul edilen başlangıç ilkelerinin değişen ve gittikçe farklılaşan bilgiyle (ilgili bilim dallarının bilgisiyle) ne kadar uyumlu olduğu sorusunu sorar.

3. Kant kritiği tecrübe ve bilgiyi, apriori bilen öznenin zamandan ve mekândan bağımsız olarak sürekli aynı kalan (aynı kalan nesneyle ilişkili olarak) özne tasavvurundan hareketle açıklar. İnsani bilme yetisini bu şekilde sınırlamak yerine Dilthey tinsel bilimlere has bir özellik olan nesnel olmayan fakat değişebilen tecrübenin mümkün olup olmadığı sorusunu Kant'a yöneltir. Burada Kant akıl kritiği kendini aşmak durumunda kalmaktadır. Tecrübe ve bilginin imkânı sorusu kendi bağlamında kalmak şartıyla zamansız, pozitif bilimlerden izole edilen bir akılla cevaplandırılabilir bir sorun değildir. "Günümüzde kendini gösteren, yeni durumlarla kendini genişleten ve yeni gerçekliklerle biriken şey, moral, tarihsel ve sosyal bilimlerdir. (...). Kapsamı artmış olan soru, çözüm için yeni araçlar sunmaktadır."¹⁰¹

4. Kant için metafizik kendi asli ilkesi bağlamında yalın akılda belirlenmektedir. Kant için metafizik bir bilim olarak bilgi teorisi bağlamında genel ve zorunlu bir ilke olmaktan çıkarılmıştır. Böylece Kant Aristoteles ile fikir birliği içindedir. Bununla birlikte Kant ispat edilemeyen şartlar altında düşünmektedir. Dilthey akıl kavramının soyut ve tarihsiz bir sistem içinde anlaşılıp anlaşılmayacağını veya metafiziğin kendi kapsamı bağlamında bir eleştiriye ihtiyaç duyup duymadığını sorar. Burada kastedilen, saf aklın tarihi ile ilgili olan metafiziktir.

Kant'tan farklı olarak Dilthey aklın tarihini (Kant için akıl, nesnel tecrübe dünyasının kritik bağlamda temellendirilmesi için şarttır) kendi akıl eleştirisi için çıkış noktası olarak kabul eder. Bu eleştiri, tinsel bilimlerin temellendirilmesi sağlar

101 Age, s. 101.

ve bu bilimlerin elde ettiği tecrübelerin gerekçesini sunar. Bu eleştirinin adı *tarihsel aklın eleştirisidir*. Eleştiri ve temellendirme birlikte olmalıdır. Tarihsel aklın eleştirisi hem insani bir yeti olarak aklın kendisi ve eylemlerinin sonucu olan toplum ve tarihin eleştirisi anlamına gelir¹⁰² hem de çoğu zaman görmezden gelinen tarihsel gerçekliğini kendi metafizik sisteminden alan yalın aklın eleştirisi anlamına gelir. Bu şekilde değişen konum bilgi teorisi eleştirisi problemini daha da radikal hale getirmektedir. Kant eleştiri felsefesinin temelinde bulunan zaman üstü, eylemden bağımsız, değişmeyen ve sonsuz olan akıl kavramı yerini zamansal olan, eyleme bağlı insani bilginin sonluluğu ve değişebilirliğini içinde barındıran yeni bir akıl kavramına bırakmaktadır. Buradan Dilthey'in ödevinin hangi bağlamda Hegel ile benzerlik gösterdiği sorusunun cevabı ortaya çıkmaktadır. Hegel felsefesinde akıl kendi varlık alanını tarihte genişletmekteydi. Metafiziğin problemi mümkün tecrübe alanından ayrı olan aklın kendisi için bir sistem oluşturması demek olan *hayali bir varlık alanı* değil, aksine zaman içinde ortaya çıkan ve birbirleriyle çelişen çeşitli sistemlerin kendini göstermesidir. Tarihsel aklın eleştirisi özellikle bu görüngülerle ilgilidir.

Buradan Dilthey'in "metafizik fenomenolojisi" yapmak, yani aklın varoluş tarihini betimlemek ve onu eleştirmek (kendi metafiziksel gelişim tarihini içine alacak bir biçimde) niyetinde olduğunu çıkarmak mümkündür. Bu bağlamda o, *Giriş*'in II. kısmını bu amacını gerçekleştirmeye adanmış ve bunu Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ne benzetmiştir.¹⁰³ Metafiziksel fenomenoloji –bu fenomenoloji yalın akıldan hareketle bilimin elde edilemeyeceği ve bunun tarihsel olarak ispatlanması sayesinde Kant kritiğini düzelterek tamamlamıştır– Kant kritik felsefesinin temel kavramlarını eleştiriye tabi tut-

102 Dilthey, I, s. 116, VII, s. 191.

103 Krş. M. Riedel, W. Dilthey und das Problem der Metaphysik, in: *Philosophisches Jahrbuch*, Jg. 76, Cilt 2 (1968/69), s. 334 vd.

mak ve tin bilimleri probleminin onunla ilgili olan yeni bilgi temellendirmesini yapmak durumundadır. Bunu yaparken Dilthey'in Hegel'den ne kadar uzak olduğu, kendi kavramlarıyla Hegel'in kavramlarının mahiyet itibariyle birbirlerinden oldukça farklı olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Metafizik fenomenoloji metafiziksel bir sistemin temeli olarak bilinç tecrübesinin mutlak bilgi olarak tercüme edilmesini kabul etmez. Onun konusu daha ziyade metafiziğin bir bilince evrilmesidir. Bu bilinç tecrübesi artık bilinç felsefesinin kavramlarıyla yorumlanamaz. Fenomenolojik yol tam tersi bir yönü izler. Bu yol, metafizik sistemin mutlak bilgisinden aracı keskinlik formuna doğrudur ki Dilthey bunu yaşamın kendisinin "yaşantı"sı olarak kabul eder. Bu aynı zamanda bilginin nihai şartıdır ve tin bilimlerinin de temelini teşkil eder.

3.3. Bilimlerin Temellendirilmesi

Bilimlerin temeli olarak metafiziğin inkârı Dilthey için bilimlere yeni bir temel bulma ihtiyacını ortadan kaldırmamış; aksine tek tek bilimlerin ortak temelini bulmak bağlamında bir zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır.¹⁰⁴ Bu bağlamda mevcut olmayan fakat aranan bilim, ki bu "hayat"ın kendisidir, Dilthey'in tarihsel aklın eleştirisi bağlamında şekillenmeye başlamış olan bir bilimdir. Bu bilim ilk etapta hermeneutikle ilgili olmayıp, daha ziyade –Kant'tan oldukça farklı olan– transandantal bilgi teorisi eleştirisi ile ilgilidir. Aranan bilim fikri bir problemin radikalleşmesine yönelik bir cevaptır. Radikalleşen sorun ise bilgi teorisi eleştirisinin modern bilimler tarafından terk edilmiş olmasıdır. Teorik ve pratik felsefede meydana gelen ve Dilthey tarafından oldukça açık

104 B. Erdmann, *Gedächtnisrede auf W. Dilthey*, in: *Sb. d. Akad. d. Wiss. zu Berlin*, 1912, s. 7.

bir biçimde fark edilen değişimin nedeni Galilei ve Newton fiziğinin determinist doğa açıklamasının aynı zamanda doğanın nedenselliği bağlamında dışsal tecrübeyi içsel tecrübeye aktarmaya müsait olmasıdır. Bu olgu 17. yüzyıldaki “doğal sistem” anlayışı içinde meydana gelen bir durum olup, pratik eylemlerin temel motifleri aynı teorik çerçevede yorumlanmaktadır. Buradan sadece duruma ve şartlara bağlı olarak değişebilen göreceli bir bilgi ortaya çıkmaz, aynı zamanda bilimin de göreceli olduğu sonucu çıkar. Eylemlerin aynen doğa olaylarında olduğu gibi genel ve zorunlu doğa yasaları tarafından belirlendiği kabul edilirse bizim bilgimiz de doğa yasaları tarafından belirlenmiş olacaktır.¹⁰⁵

Kant modern doğa bilimlerinin şüpheli bu çıkarımını –Hume’un mukarenet teorisiyle ortaya attığı bu çıkarımı– yasalara göre determine edilmiş nedensellik bağına aklın kendi kendini determine etmesi ilkesinin altında ve ona bağlı bir şey olarak görmüştür. Aklın kendisi “kesin genel bir doğa belirlemesini” zorlayabilir. Akıl yasanın yapımında empiristlerin iddia ettiği gibi doğanın onayını almak zorunda değildir.¹⁰⁶ Kant eski bir ayrım olan teorik ve pratik akıl ayrımını doğanın nedenselliğini akıl sahibi olan insanın özgürlüğü ilkesinden hareketle temellendirmiştir. Bu ayrımın tekrar ortaya çıkması oldukça problemlili bir ayrım olan fenomenler ve kendinde şeyler (*Ding an sich*, *Noumena*) ayrımından kaynaklanmaktadır. Kant aklın özgürlüğünü ancak zamansal ve mekânsal varlıkların yasa bilimi olan yeni fiziğin (içsel ve dışsal tecrübe doğa olaylarını ve insan eylemlerini kapsar) kendisinin apriori akıl belirlenimi şartlarından hareketle elde edilmesi koşuluyla iddia edebilmektedir. Bu arada da pratik aklın yasası zamansız olan *kendinde* şeylerde görülmektedir ki bu da her türlü tecrübe ve bilimi dışarıda bırakmaktadır.

105 E. Frank, *Wissen, Wollen, Glauben*, Zürich, 1955, s. 352.

106 F. Kambertel, *age*, s. 93.

Böyle bir temellendirme 19. yüzyılın ikinci yarısında doğa bilimlerinde meydana gelen gelişmelerle ve Kant felsefesinin hâkim olduğu akademik felsefenin pratik bir bilim meydana getirmeye yönelik çabalarının sonucu olarak oldukça tartışmalı bir hal almıştır. Kant akıl eleştirisi doğa bilimlerinin kendi kavramlarının sadece hipotetik bilgi değeri bakımından yorumlanmasını engelleyememiştir. Yine bu bilimlerin yöntemini de moral-politik bilimlere aktaramamıştır. Bunun doğal sonucu Hume'cu empirizmin Comte ve Mill pozitivist felsefelerinde (bunlar bütün insan bilgilerinin bilinç gerçekliklerinin peş peşe gelme yasasına göre oluştuğunu ve sadece buna indirgenebileceğini iddia ederler) tekrar hayat bulmasıdır. Bu bağlamda bilginin kendisi anlamsız ve önemsiz bir şey haline gelmektedir. Dilthey'in hareket noktasını bilim teorisinin içinde bulunduğu bu durum oluşturur. Dilthey kendi zamanında oldukça canlı olan evrenin genel katı bir yasalılık içinde bulunduğunu iddia eden bu görüşü karşısında bulmuştur. Yeni Kantçılık çoktan beri Kant'ın içsel ve dışsal tecrübenin benzer fenomenaliteye sahip olduğuna dair tezini pozitivist ve doğa bilimci yaklaşımla kombine etmiş ve böylece Kant felsefesini sadece doğa araştırması bağlamında yorumlamış; buna karşın Lotze eklektik bir biçimde bilim yasalarını mümkün oldukça genişletmiş; son olarak dünya görüşü felsefesinin irrasyonalizmi de bilginin imkânını tamamen reddetmiştir. Dilthey böyle bir ortamda geniş görüşlülük sergileyerek çağdaşı felsefelerin çıkmazlarını bütün açıklığı ile gözler önüne sermiştir. Dilthey bilen özneyi önemsemeyen pozitivist bilim anlayışı ve gerçeklik ile gölgeyi birbirine karıştırıp bilmenin bağımsızlığını zedeleyen yanlış eleştirel idealizm arasındaki gizli bağlantıyı görünür hale getirmiştir.¹⁰⁷

Bu arka plan bağlamında Dilthey felsefesi, Dilthey okulunun tin-tarihsel perspektifinden ve Heidegger / Carnap bakış

107 Daha fazla bilgi için bkz. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Breslauer Ausarbeitung zu Band II (1880), s. 11 vd.

açısından ortaya çıkan Dilthey'den farklılık arz etmektedir. Dilthey için söz konusu olan tinsel bilimlere ait izole edilmiş bir bilgi teorisi olmayıp; aksine onda mündemiç olan tecrübe ve bilgiyi felsefe ve felsefe sayesinde kurulan insan aklının otonomisi için geçerli kılmaktır. *Saf Aklın Eleştirisi*'ne benzer bir biçimde Dilthey *Tarihsel Aklın Eleştirisi*'ni tin bilimleri tecrübesinden hareketle yapmaya çalışır ve bunun imkânını sorar. Buna verdiği cevap şöyledir: Bütün diğer bilimlerin kendine bağlı olduğu bu (tin) bilimlerinin temel şartı, akıl sahibi varlığın özgürlüğü, bunun tarihsel dünya ile karşılıklı etkileşimidir. Bu şekilde değişen felsefi konum hangi ölçüler altında Kant'ın problemlerinin ötelendiğini bize açıkça göstermektedir. Dilthey'de aklın otonomisi Kant'da olduğu gibi artık fenomen ve numen ayırımına bağlı kalarak temellendirilmemektedir. Zikredilen temellendirme metafiziksel arka dünyadan çıkarılıp; görünenler dünyasına dahil edilmektedir, yani söz konusu olan artık hayatın yaşantılarıdır ki bu ilke her türlü bilginin temel şartı olarak karşımıza çıkar. Bu aynı zamanda aklın sahip olduğu otonominin göreceli olduğu anlamına gelir. Akıl *yalın* olmayıp, aksine daima *tarihsel* olandır; yani o zaman ve şartlara bağlı olan insani akıldır. Onun ilkeleri ve kuralları toplumsal, tarihsel ve bilimsel tecrübelerle göre yenilenebilir, iyileştirilebilir ve tamamlanabilir. Buna rağmen birçok açıdan bağımlı olan akıl ancak kendi açısından bu bağımlılıkları eleştirmesi, ilke ve kuralları ilerleyen tecrübe süreci bağlamında eleştirel bağlamda temellendirmesi ve kendini böylece tamamlaması şartıyla otonomiye ulaşabilir.¹⁰⁸

Dilthey'in aradığı, tek tek bilimlerin refleksiyonuna ve felsefi araştırmalara dayanan temel bilgi teorisi eleştirisine kaynaklık eden, aynı zamanda teori ile pratik arasındaki iliş-

108 Krş. P. Krausser, *Kritik der endlichen Vernunft W. Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie*, Frankfurt am Main, 1968, s. 13 vd.

kiyi yeniden betimleyen ve bu bağlamda yukarıda zikredilen “çifte oyun”u sonlandıran temel bir bilimdir. Böylece Hegel sonrası felsefenin anahtar problemi kendisini göstermektedir. Bu problem Hegel’de çözümünü bulmuştu. Bu çözüm de Kant tarafından sınırları çizilen mümkün tecrübenin çok ötesine geçen bağımsız yeni bir felsefi yaklaşımın gelişmesi olmuştur. Bu yüzden zikredilen eleştirinin labirentinde temel dayanak noktaları bulmak oldukça güçtür. Bu yeni yaklaşımın temel dinamikleri hiçbir biçimde açık değildir. Bu bağlamda zikredilen yeni durum Kant’ın rasyonalizme ve Empirizme karşı konumlanması kadar da anlaşılır değildir. Tam aksine geleneksel cephe sınırları burada birçok açıdan ortadan kalkmıştır. Mill’in pozitivizmi Dilthey için birçok açıdan Hegel’in mantıkçı mutlak felsefesi kadar dogmatiktir. Kant ve Fichte’nin transandantal felsefesi de belirli bakış açıları bağlamında Hume’un Empirizminden daha az şüphecisi değildir. Tersinden bakıldığında Mill’in felsefi pozisyonu kendi sistemi içinde şüpheciliğe yol açarken; transandantal felsefenin apriori yöntemleri dogmatizme yakın durmaktadır. Görüldüğü gibi problematik oldukça iç içe geçmiş durumdadır ve Kant sonrası önemli felsefe akımlarıyla da durum daha da karmaşık hale gelmiştir. Fakat bunların çıkış noktaları göz önüne alındığında temel bilimin asıl niyeti ve geleneksel bilgi anlayışları ile arasındaki fark kendiliğinden açığa çıkmaktadır. Kant’ın çizmiş olduğu dogmatizm ve septisizm şemasından hareketle Dilthey’in niyeti şöyle tasvir edilebilir: Yeniçağın bilgi teorisi bağlamında ortaya çıkan şüpheciliğe getirilen eleştiri dış dünyanın (doğanın) ve insani dünyanın gerçekliğinin yanlış bir biçimde yorumlandığı esasına dayanır. Buna karşın dogmatizme getirilen eleştiri bilgi olgusunun yanlış bir şekilde dogmatize edilmesi hususundadır. Bu dört farklı şekilde meydana gelmiştir: 1. Duygulanım dogması, 2. Düşünce dogması, 3. Düşünce yasası dogmatizmi, 4. Bilen öznenin dogmatizmi.

3.4. Bilinç-Bilgi-Yaşantı İlişkisi

Dilthey yukarıda zikredilen dış dünya ile insani dünyanın yanlış bir biçimde problematize edilmesi bağlamında yeni bir konuyu dikkatlere sunar. Bu da modern felsefede Heidegger'den Scheler'e, Wittgenstein'dan G. Ryle'a kadar farklı şekillerde ele alınıp incelenmiş olan bir konudur. Dilthey bu konuyu ilk olarak 1883 tarihli *Giriş*'te zikreder; daha sonra 1890 tarihli "Dış Dünyanın Varlığı ve Gerçekliğine İncancımızın Kökleri Sorusunun Cevabı Üzerine Tartışmalar" adlı makalesinde bu konuya özel bir yer ayırır. Bu durumu Dilthey'in aradığı "temel bilim" anlayışı ile birlikte düşünmek gerekir. Bu çabayı 1880 yılında kaleme alınmış *Giriş*'in II. kısmında daha açık bir biçimde görmek mümkündür. Yenicağda ortaya çıkan Kartezyen mitos¹⁰⁹ ile temeli atılan ve dünyayı içsel ve dışsal olmak üzere birbirinden ayıran görüş felsefi anlamda ciddi çıkmazları beraberinde getirmiştir. Dilthey kendi felsefesine başlangıç olarak –Descartes'a kısmen benzer bir biçimde– bütün şeylerin ve olayların bilinçte verildiği ilkesini kabul eder. "Benim bilincim, bu bütünlüğün ve ölçülemez dış dünyanın yeridir (...). Benim bilincim bana oldukça uzak gözükene ve uzakta duran nesnelere kadar ulaşabilir, onlarla ilişki kurabilir. Onlarla ilgili olan şeyler, mesele parçalanabilen sertlikler, eritilebilen sıcaklıklar, bütün bunlar en ince ayrıntısına kadar benim bilincimin gerçekleridir. Şeyler, tabiri caiz ise böyle ruhsal gerçeklerin birleşiminden meydana gelir."¹¹⁰ Buna karşın bilinç felsefesinin çerçevesinin oldukça geniş tutulduğunu belirtmekte fayda vardır; zira Dilthey'e göre bilincin "yeri" mekânda herhangi bir nesnenin kapladığı, algıların ve tasavvurların girip çıktığı bir yer değildir. Böyle bir yanlış "kavramların tözsel mahiyetinden" kaynaklanan bir yanılgıdır. Gerçekte bilinç yükleme özne arasın-

109 Krş. G. Ryle, *The Concept of Mind*, New York, 1949, s. 11 vd.

110 Dilthey, *Breslauer Ausarbeitung*, s. I vd.

daki bağ sayesinde tanımlanacak bir şey değildir. Bilinç daha fazla parçalarına ayrılamayan son tecrübe noktasıdır ve o sadece gösterilebilir.¹¹¹ Burada söz konusu olan ilk önce kendisinin daha sonra da algı ve düşünme süreciyle elde edilen şeylerin bilincine varan “özne” olmayıp; benim için içeriğin burada olduğunu gösteren bir isimleştirmedir.¹¹²

Bilinç içeriği bağlamında “benim için burada olmanın” asli modusunu Dilthey “yaşantı” (*Erlebnis*) olarak adlandırır. Dilthey bu kavramı kullanarak ve bunu felsefeye kazandırarak aradığı temel bilimi bulmak bağlamında üç büyük mitosa karşı kendi pozisyonunu almış gözükmektedir. Bunlar 19. yüzyıl felsefesinde Kartezyen felsefeden üretilmiş olan mitoslardır. Bunlar sırasıyla izole edilmiş bilinç unsurlarıyla uğraşan ilişkilendirme teorisi: Bu teori kendisini fiziksel nesnelere benzer bir biçimde kurar ve ilişkilerini doğadaki yasalara benzer bir şekilde düzenler. İkincisi kendi içinde kapalı olan bilinç mitosudur. Burada içerikler dışsal nesnelerin etkileri olarak kabul edilirler ve onlar sadece görüngüler olarak verilmişlerdir. Üçüncüsü ise ruh-beden dualizmidir. Dilthey birbirine zıt gibi görünen fakat birbirlerine aslında yakın şeyler söyleyen bu görüşleri şöyle karakterize eder: Bu görüşler tinsel yaşamın içeriğini, doğanın izlenim yığınağından aldığına ve oradan bilince aktardığına inanırlar.¹¹³ Zikredilen durum modern empirizmin bir tecrübe felsefesi olmayıp –aynen transandantal felsefenin modern apriori rasyonalizminde olduğu gibi– doğrulanamayan hipotezlerle çalışan tecrübe kurulumundan ibarettir. Dilthey ilk psikolojik gerçeklik olan duygulanımı, tecrübeyle temellendirilmiş bir dogmatizm olarak kabul etmez. İlk psikolojik gerçeklikten hareketle algıya ve tasavvura yönelik ilişkinin yalın teorik ilişki olduğu (ya-

111 Age, s. 2.

112 Dilthey, *Logik, Nachschrift für j. Kollegen* (1883/84), s. 5.

113 Dilthey, *Breslauer Ausarbeitung*, s. 250.

lın teori kendisini özsel bilinçte zirve noktasına taşır) anlaşılır ve bu ilişki tecrübenin nesnesini kurma yetisine sahiptir. Tecrübe nesnesiyle ilgili bağlantının duygulanımdan elde edilemeyeceği, aksine bilen öznenin oluşturduğu sentezden kaynaklandığı ilkesi Dilthey için (empirizme karşıt olarak) bir doğruluk derecesine sahiptir. Buna karşın Dilthey'de psikolojik gerçekliklerin duygulanımdan başka bir yolla elde edilip edilemeyeceği hususu ile tecrübenin duygulanım ve görüden başka sadece akli eylemler aracılığıyla ortaya çıkıp çıkamayacağı tartışmalı bir konudur.¹¹⁴ Modern bilgi teorisi, Kant'ın empirik anlayışında olduğu gibi, dış dünya tarafından verilen algıların tek yönlü işlenmesinden dolayı her türlü "yaşam tezahürünü" yani yaşantı gerçeğini görmezden gelmiş; tecrübe ve bilgiyi yalın düşünceye dayalı olgular olarak açıklamıştır. Dilthey *Tinsel Bilimlere Giriş*'te bu bağlamda oldukça ilginç şu tespitte bulunur: Bilen öznenin "damarlarında gerçek kan değil, yalın düşünce faaliyeti olarak kendisini gösteren aklın inceltilmiş suyu dolaşır."¹¹⁵ Bu şekilde belirlenmiş akıl –oldukça sık tekrar edilen ve genelde anti-rasyonalist olarak yanlış yorumlanan bu cümleden hareketle söylenecek olursa– bilginin kendi başına olma isteğini modern toplumsal-tarihsel bilimlerin şartları bağlamında yerine getirme kabiliyetinde değildir. Refleksiyon-sensasyon, duygulanım-tasavvur, algı-sallık-aklililik arasında oldukça derin bir boşluk vardır ve bu kapatılmak zorundadır. Zikredilen zorunluluk ancak felsefenin eylem şartlarına bağlı olan ve bütün bilimlerin hareket noktasını oluşturan bilim öncesi hayat bağıntılarından kaynaklanan tecrübelerle yetinmesi sayesinde yerine getirilmiş olur.¹¹⁶

114 Dilthey, Cilt VIII, s. 178.

115 Dilthey, Cilt I, s. XVIII.

116 Dilthey, *Breslauer Ausarbeitung*, s. 223.

Dilthey böylece çağında gittikçe önem kazanan bir problemi ele almakta ve bu problem Heidegger'in "çevre analizi" ve Husserl'in "yaşam dünyası teorisi" için ipuçları barındırmaktadır. Gerçekten de Dilthey'in temel bilim düşüncesi birçok açıdan Husserl'in fenomenolojik yöntemi ile Heidegger'in hermeneutik yöntemine etki etmekle kalmamış; aynı zamanda onların modern bilimlerin "objektivizm" iddialarına getirmiş oldukları eleştirilere de katkıda bulunmuştur. Dilthey, duygulanımların kaynağı ya da görü ve tasavvurun teorik şeması olarak ortaya çıkan nesnelerin tecrübeyle yoğunlaşıp bunun sonucunda bizde bir nesne olarak belirmesi iddiasına şiddetle karşı çıkar. Aranılan bilimin gayesi ona göre, tecrübeyi herhangi bir daraltmaya meydan vermeden bütün kapsamı ile beraber geçerli kılmaktır. Bu amaca yönelik olarak Dilthey, düşünce ile nesne arasındaki bağ anlayışının üzerine çıkarak (ki modern bilinç felsefesi tecrübenin bununla ilgili kısmi içeriğine yönelmiş durumdadır) bütün bir insan doğasına; yani bilen, hisseden ve eyleyen özne ile bunun "gerçek yaşam süreçlerinin" oluşturduğu birliği anlamaya ve temellendirmeye çalışır. Bu aynı zamanda bilginin oluşumunu açıklamak ve sistemin temel ilkelerini belirlemek için de bir zorunluluktur.¹¹⁷

Bu formülleştirmenin bir amacı da Kant'ı Schleiermacher aracılığıyla düzeltmektir. Dilthey'e göre Schleiermacher bütün psikolojik olguları bilgi teorisine dahil eden bir düşünürdür. Böyle bir formülleştirme aynı zamanda Kant'ın psikolojik yetiyi üçe ayırmasına da hizmet edebilir. Tam da bu noktada Dilthey'in iki açıdan transandantal felsefenin refleksiyon seviyesine düşüp düşmediğini haklı olarak sormak gerekir. Bilindiği gibi Kant da *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ön-sözünde yaptığı akıl eleştirisinin "insan aklının psikolojisi" anlamına geldiğini, dogmatiklerle septikler arasındaki tartış-

117 Dilthey, Cilt I, s. XVIII, s. 26 vd.

mayı çözmeyi hedeflediğini söylemekteydi. Aslında “gerçek yaşam süreçlerine” dönüşü önermek zamansal bir gecikme ile felsefenin teoriden antropolojik-tarihsel-yaşam pratiklerine dönmesi demektir. Aslında böyle bir yaklaşım akademik felsefenin dışında kalan Marx ve Feurbach tarafından çoktan başlatılmış bir süreçtir. Gerçekte Dilthey teori ile pratik arasındaki ayrımı kaldırarak temel bilimin temelini atarken ve “bilinç analizi” yaparken kısmen onların dilini kullanmaktadır. Marx ve Feurbach’tan farklı olarak Dilthey için bilgi teorisi bağlamında ortaya çıkan problemler daha önem arz eder ve ona göre bilinç gerçeklikleri duygu ve algıların düşünce ve kavramlarla olan ilişkilerinden ortaya çıkan duyguların ve algılar olmayıp; yaşantı olarak “hayatın kendisi”nin ele alındığı ve böylece felsefi refleksiyonu harekete geçiren temel prensiptir.

Yaşantı psikolojik ya da estetik bir kavram değildir. O baştan beri aşkın olan, bütün kapsamıyla birlikte tecrübeyi kuran ve bu sayede bilgiye ulaşmayı mümkün kılan bir kavramdır. Dilthey bu kavramın Brentano’nun yönelimsellik (*Intentionalität*) kavramıyla aynı yapıya sahip olduğunu söyler.¹¹⁸ Bu kavram her türlü bilinç içeriğinin çeşidini gösteren temel bir belirlenimdir ve her zaman bilincin “bir şeyin bilinci” olduğunu bize gösterir. Buradaki “bir şey” bilincin üç temel işlevi olan düşünce-duygu-istek olgularını da kapsayan bir kavramdır.¹¹⁹

Dilthey için ne bilincin yönelimselliği ne de özdeşliği nesne bilinci için temel bir şarttır; böyle bir bilincin temel şartı her ikisinin de içinde barındığı “yaşantı”dır. Bunda bir çok yapısal unsur birbirleriyle bağlantı halindedir ki geleneksel

118 Bkz. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Cilt I, Leipzig, 1874. Dilthey bu yazıdan haberdardır, fakat yönelimsellik kavramını skolastik terminolojiye bir dönüş kabul ederek reddeder. Bunu yaparken Brentano’da betimleyici psikoloji ile doğa bilimsel psikolojinin karşı karşıya konulduğunu da bilmektedir.

119 Dilthey, *Breslauer Ausarbeitung*, s. 3.

felsefe bunları ya tamamen birbirlerinden ayırmış ya da spekülâtif bir bilinç içinde değerlendirmiştir. İlk olarak birlik ve bunun nesneyle ilişkisini, ikinci olarak da tekliği genel geçerlik içinde değerlendirmiştir. Yaşantı aktında bilinç kendi içine kapalı olmayıp, sürekli başkalarıyla birlikte bulunur. Burada bilinç olayı ile onu etkileyen dış nesne arasında herhangi bir ayrılma söz konusu değildir. Kant'ın iddia ettiği görüngüler ve kendinde şeyler ayrımı ya da içsel ve dışsal dünya ayrımı –ki bu ayrımla Descartes'tan beri yeniçağ felsefesi gittikçe artan bir biçimde doğal bilinci gerçeklik bilincinden ayırmıştır– bize yol gösterici ayrımlar değildir. Dilthey bu bağlamda şunları söyler: “Hiç kimse bilinçli bir şekilde görme atkını görmeyi mümkün kılan sebepten ayrı düşünemez. Hiç kimse bilinç gerçekliğini dış gerçeklikten ayıramaz (...).”¹²⁰

Dilthey “yaşantı” (*Erlebnis*) kavramının ilişkilerini kavramsal düzeyde izah çabalarında oldukça sıkıntılıdır. Dilthey'in öncelikli ilgisi, daha sonraki mesela hermeneutikle ilgili (yaşantı-ifade-anlama süreci bağlamında) yazılarından değil, daha çok yaşantı kavramını bilgi teorisi bağlamında temellendirme denemelerinden elde edilebilir. Dilthey gerçeklik tecrübesinin doğrudanlığını gerekçelendirmek ve güvence altına almak için duyguların ve tasavvur dogmalarının yanında düşüncenin dogmatizmi ve külli aracılık isteğiyle de (mesela Hegel'in mantığında açığa çıktığı şekliyle) mücadele etmek zorundadır. Yaşantının doğrudanlık karakterine –ki bu karaktere bizzat hayat gerçekliği tarafından açılan bir bilgi eşlik eder– sahip olması demek; aranan temel bilimin düşünme aktlarının (parçalama, bağlama, yargıda bulunma, sonuca varma) bilincin yeni şartları bağlamında içeriksel açıdan herhangi bir değişime uğramadan ve gerçekliği sorgulanır hale getirmeden kabul etme şartına bağlı olarak ortaya çıktı-

120 Age, s. 20.

ğın kabul etmek demektir.¹²¹ Yaşantıda ortaya çıkan bilginin doğrudanlığına yönelik mantıksal düşünce yasalarıyla tecrübenin nasıl bir ilişkiye sahip olduğuna dair soruya ilkesel olarak iki farklı açıdan cevap verilebilir. Ya ön bilimsel bilgi nihai olarak düşünce yasası aracılığı ile ya da bizzat kendi uygulama ve geçerlilik şartı aracılığı ile ortaya çıkacaktır. Bu durumda dolaylı bilgi söz konusu olmayacak, yaşantı ilişkilerinin doğal açıklığı bilim için herhangi bir önem arz etmeyecektir. Mantıksal form ve yasaların açıklığı “bizim için mutlaklıktır. Bu gerçekliğin varlığı hakkında ilk fark edilen şeydir ve düşünce yasaları ön düşünsel belirlenim olarak tinsel dünyamıza hâkimdirler. Buna göre gerçeklik kendisini düşünce zorunluluklarından çıkarır ve bu sayede ifadesini bulur (...). Açıklık gerçekliğin yargıcı, yaşantının düşüncesi ve reel dünyanın mantığıdır.”¹²²

Bu, Hegel’de gördüğümüz düşüncenin dogmatizmidir. Hegel mantığında gerçeklik zorunluluk yasasına tabidir ve doğa ile tinin zorunlu olarak oluşturdukları ilişki içinde kendisini gösterir. Dilthey bunu pozitivizmin tersine çevrilmiş hali olarak görür ve birliğin bilimi anlayışını aynen Comte ya da Mill’in bilim anlayışını reddettiği gibi reddeder. Bununla birlikte Dilthey yaşantının gerçekliğini sadece düşünce yasalarının (logizm) güvencesine bağlı olarak görmez. “Havada askıda olan düşünce yasaları bilimlerin temeli olamaz; aksine bizim içim tam ve en önemli gerçeklik onun temeli olabilir. Ancak bunun doğrudan bilgisi sayesinde düşüncenin işlevi anlaşılabilir kılınır.”¹²³

Bununla birlikte Dilthey burada birbirine yakın iki alternatifin söz konusu olmadığı düşüncesindedir. Aksine felsefe için başarı vaat eden, tek tek bilimler için en önemli gerçekliği

121 Age, s. 39.

122 Age, s. 41.

123 Age, s. 41.

ifade eden ve bu anlamda onun temel şartı olan bir alternatifi olduğunu söyler. Yeni temel bilim, düşüncenin logizmiyle düşüncüyü inkâr eden olgusal pozitivizm arasında sıkışıp kalmamalıdır. O aynı zamanda tarihsel olarak ortaya çıkmış olan rasyonalizm ile empirizm tartışmalarını da geride bırakmalıdır. Dilthey kendisine kadar gelen felsefeye oldukça radikal bir eleştiride bulunur; çünkü bütün bu felsefeler “hayatın kendisini” görmezden gelmişler, buna dayanarak ortaya çıkan tecrübe dünyasının bilincin kendi algı, düşünce ve duygulanım süreci ile bilinebileceği iddiasında bulunmuşlardır. Burada da Dilthey çağdaş felsefenin “doğal dünyanın yenisinden kazanılması” anlayışı bağlamında bu çabaların başlatıcısı olarak görülebilir. Dilthey’de dünya problemi –Descartes’tan beri süregelen dış dünyanın gerçekliği probleminin yanlış kurulduğu saptamasından hareketle– temel bilimin teorik açıdan temellendirilmesi bağlamında merkezi anlamda bir yere sahiptir. Dış dünyanın varlığı hakkındaki şüpheyi ortadan kaldırmak için ne Kartezyen bir Tanrı deliline¹²⁴ ne de Kant’ın düşündüğü gibi “kendim dışında yalın fakat empirik olarak belirlenebilen nesnelere”¹²⁵ ihtiyaç vardır. İhtiyacımız olan tek şey, yaşantıda asli olarak verilen şeyin analizidir. Bize bu bağlamda hizmet edecek şey, yaşantının tekliği ve genel geçerliliği tezidir. Yaşantının tekliği herhangi bir ispata gerek bırakmayacak kadar aşîkârdır. Buna karşın onun genel geçer olduğu tartışmalıdır ve her durumda ispat edilmesi gerekir. Bu da dış dünyanın gerçekliği ispat edilerek gerçekleştirilebilecek bir şey değildir. Zaten bunun tam ispatı da mümkün değildir; zira o ne delillendirmeye yatkın ne de buna ihtiyacı vardır. “Durmadan akan yaşantı kendi genel geçerliliği içinde en basit bir biçimde kendimde kendisini gösteren bir bilinci tasavvur ettiğimde bilinçli bir hal almaktadır. Hiçbir şeyin

124 Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, 1641, III, s. VI.

125 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, 1781, 2. baskıya önsöz B 38-41, Anm. B 272 vd.

olmaması mümkündür. Bu durumda karşımda gerçekliğin karşı konulamaz gücü durmaktadır. Bununla (benim için burada olanla) bilinç bağlantı kurmaktadır.”¹²⁶

Durmadan akan bu birlik, Dilthey’e göre söz konusu olan gerçeklik kavramının farklılığı ve özdeşliğinde; yani benim için burada olan ben ve bilinç arasındaki birliktir. Diğer bir ifadeyle gerçekliğin indeksi olan “yaşantı”dır. Bu kavram yeniçağ felsefesinin tek taraflı açıklaması olan somut nesneler fikrinden daha fazla bir şeyi ifade eder. Yaşantı kavramının genel geçerliği kendisini her türlü gerçeklik fikrinin olumsuzlanmasıyla aslında bir nevi gerçeklik olumlanması olmasında gösterir.

Gerçekliğin “yaşantı” ile sınırlandırılması Dilthey’in dış dünya problematiğine tekrar dönmesine sebep olur. Yeniçağdan itibaren ağırlık kazanan teorik bilinç anlayışından hareket ettiğimizde ve bunun eyleme muhtaç olduğunu paranteze aldığımızda; bilinçteki fenomenleri anlaşılır kılmak için nedensellik ilkesine göre bilince aşkın olan bir nesneyi ispat etmek gibi bir görev ortaya çıkmaktadır. Gerçekte ise bilincin dış dünyaya yönelik ilişkisi genelde pratik bir ilişkidir. Yalın anlamda teorik düşüncede varolan eylem-sınırlama ikilemi bize verilen gerçekliğin açıklığı ile aynı düzeyde değildir. “Gerçekliğe atfettiğimiz realite eylemde bulunan yaşantımızla ilişkilidir. Bu her şeyden önce etkin ve edilgin anlamda bir ilişkidir. Söz konusu ilişkide biz bir tarafız ve gerçeklik bütünlüğün bizden farklı olan kısmını temsil eder.”¹²⁷

Dilthey yeni felsefenin şüphe ve delillendirme yönteminin temelini oluşturan düşüncenin kabul edilemez olduğunu belirtir. Teoride bütün bilinç durumlarının eyleyen yaşamdan bağlarını koparıp her türlü algı ya da anlamı ya kendi düşüncemizin bir ürünü olarak ya da dış nesnelerin bir etkisi

126 Dilthey, *Breslauer Ausarbeitung*, s. 43.

127 Age, s. 235.

olarak anlayabiliriz. Böyle yaptığımızda ne bilginin bütün gerçekliğini ne de bunun temelinde yatan yaşantıyı (bunun gücü sayesinde itiraza yer vermeyecek bir biçimde dış dünyanın gerçekliğini anlarız) kavrayabiliriz. Felsefe dış dünyanın varlığını ispat etmeye kalktığında tabiri caiz ise hep geç kalmaktadır. Fakat felsefe (hermeneutik dönüşüm bundan oluşmakta ve Dilthey dış dünyanın varlığının bilgisi problemini bu dönüşümle temellendirmeye çalışmaktadır) bize dış dünyanın varlığını garanti eden “yaşantı”nın açıklamasını yapabilir. Duygulanım ve görü gibi bilgiyi oluşturan her türlü unsur “işsel bir yöne” sahiptir. Bu da yine dış dünyanın varlığı ile kendisini temellendirebilir. Aynı zamanda bilgi sürecinin arka planını oluşturur ve algı, duygulanım ve düşünce oluşumunda (aynen nesnenin algılanışında olduğu gibi) aktiftir.¹²⁸ Burada artık söz konusu olan dış dünya değil, yaşadığımız dünyadadır. Yaşadığımız dünya daha sonra “yaşam dünyası” olarak adlandırılacaktır.¹²⁹

3.5. Ben’in (Özne) Kurulumu

Dilthey kendisini soyutlamalardan tam olarak kurtaramamış ve zikredilen gerçeklik problemini nihai olarak “asli” yaşantı ilişkilerine (eylemin motifi ile ona karşı çıkan tecrübe ilişkisi) indirgemiş olmasına rağmen¹³⁰ kendi görüşlerini geliştirmek bağlamında oldukça önemli sonuçları olan bir temel şart üzerinde çalışmıştır. Söz konusu temel şart, bilen öznenin dogmatiklikten kurtulmasıdır (*Entdogmatisierung*). Dış dünyanın gerçekliğini idrak, nesnel algı, düşünceye yönelik duygulanım ve bu duygulanımın özsel bilinçle olan ilişkisinden hiçbir şey ihtiva etmez. Tam tersi bir şekilde dış dünya ile birçok

128 Dilthey, *age*, s. 234 vd.

129 *Age*, s. 114.

130 Özellikle 1890 tarihli *Akademie-Abhandlung*, V, s. 98 vd.

noktadan kırılmayla karşı karşıya kalan böyle bir bilincin kabulü, dünya ve bilincin sadece eş zamanlı ve birbirlerini takip ederek ortaya çıktığını söyleyen tecrübenin gerçekliğine ters düşmektedir. “Bir dünya olmadan kendi öz bilincimize sahip olamayız. Bu bilinç olmadan da dünyanın varlığı söz konusu olamaz. Bu edimde kendini gerçekleştiren şey ‘hayatın’ kendisidir; o teorik bir şey değildir; yaşantının bizim için ifade ettiği anlamdır; baskı-karşı baskı, nesnenin karşısında kendi konumu, bizde ve çevremizde yaşam her tarafı kuşatır ve biz sürekli olarak onun burada olduğunu hissederiz.”¹³¹

Dünyaya ait bilincimiz ne kadar az ise kendimize ait bilincimiz de o oranda eksiktir. Bilincin başlangıç ve bitiş noktası dünyaya yönelik “yaşam tecrübemizde” yatar. Yaşam tecrübesi “tam özsel bilincin” oluşması için diğer şartları da oluşturur. Ne zaman bu açık bir biçimde kendini gösterirse bunun varlığını tespit etmek o derece zorlaşmaktadır. “Soyut felsefe” (transandantal felsefe) görüşünü –“Ben” kelimesinin ilk kullanımı da bu görüşe aittir– Dilthey temelsiz olarak kabul eder. “Ben” demek ona göre özsel bilincin kendini ifade etmesi demek değildir; aksine bir dilin içinde konuşanla konuşulan arasındaki ilişkiyi ifade eden bir şeydir. Bundan dolayı O’da (Er) orada olmayan üçüncü kişi devreye girer. “Ben”e ait olan bir de sen (Du), bunun dışında insani olmayan dünya vardır. Burada dünya ve ben bilinci kendi farkındalığına ve sağlamlığına kavuşur. Fichte ve Hegel’de özsel bilinç ile dünya bilinci teorisinin kurulmasında pratik felsefe için ikincil olarak karşımıza çıkan şey (ahlaki alanda Ben’den “Biz”e geçiş) Dilthey’de Ben ve Dünya’nın kurulumu problemine dönüşür. Ben’in merkezi düşüncesi sadece “Sen”in düşünülmesindedir. Biz kendimizi ancak ve ancak dünyada varederek, kendimizi orada ortaya koyarak gerçekleştirebiliriz. Bunun en önemli araçlarından biri de başka birinin varlığı

131 Dilthey, *Breslauer Ausarbeitung*, s. 188.

ve düşünülmesidir.¹³² Başka birini düşünmede dış dünya gerçekliğe yönelik yüksek bir enerji kazanır. Bu enerji öz bilincin başka öz bilinçlerle karşılıklı etkileşiminden doğar. Dilthey bunu kısaca hayatın bizzat kendisinin dış dünya ile asli ilişkisi olarak anlar.

Dilthey'de hayat ile bilinç arasındaki ilişki idealist spekülasyonun kırılmaya uğradığı ve özellikle son dönemlerinde görülen ilişkinin tam tersi şekilde şekillenmektedir. Özsel bilinç artık dış dünyanın şartlarına tabidir. Dilthey yeniçağın bilinç felsefesini kendi içinde kapalı ve geçmiş bir dönem olarak görür. Zikredilen dönem "ağırlıklı olarak aşkınla, öznenin ve nesnenin aşkınlığı ile uğraşmaktadır."¹³³ Bunun ortadan kaldırılması ancak "hayatın kendisine" dönüşle mümkündür. Bu 19. yüzyılda Marx, Nietzsche ve Feuerbach'ın takip ettiği hedeftir. Arık bilinç hayatı değil, kendisinde bilen, değerlendiren ve eyleyen öz ve dünya bilincinin birleştiği hayat bilinci belirlemektedir. Bununla birlikte Dilthey bilgi kritiğinin problematik boyutunu da gözden ırak tutmaz. O öz bilinç kavramının kurucu özelliğine sıkı sıkıya yapışır; fakat transandantal felsefeyle tartışmalarında ona daha geniş bir alan açmaya çalışır. Ona göre Kant öz bilincin birliği fikrinde aşkın olan, bilginin temelini oluşturan kuralların sentezini geliştirmiş; fakat bunu yaparken bu birliğin bilincini açıklamamıştır. Dilthey burada açıklayıcı unsur olarak "ben düşünüyorum" önermesini görür. Bu ilke bütün düşünceye eşlik eden bir düşünce olmak zorundadır ve bütün bağlayıcı eylemlerin temel şartıdır. Tam bu bağlamda Ben'in bir nesne ile nasıl bir bağlantıya sahip olduğu ya da bu bağlantının nasıl gerçekleştiği sorusu açığa çıkmaktadır. Bu, Kant'ta cevabını bulamamış bir sorudur. Bu soru Fichte tarafından ele alınmış ve bağlayıcı unsur öznenin eylemi (*Tathandlung*) olarak tanımlanmış, böylece bilinç için

132 Dilthey, *Breslauer Ausarbeitung*, s. 211.

133 Dilthey, VII, s. 333.

istemenin anlamı ön plana çıkmıştır. Bu isteme kendisini düşünmenin yalın eyleminde göstermesi ve mutlak olarak ortaya koyarak özne ve nesnenin özdeşliğini iddia etmesi durumunda Herbart tarafından ortaya atılan çelişki kaçınılmaz olarak karşımıza çıkacaktır. Söz konusu çelişki öznenin kendi üzerine refleksiyonu ile ortaya çıkan nesneden hareketle hiçbir zaman kendine ulaşamayacağı ile ilgilidir. “Ben düşünüyorum” önermesinin düşünme nesnesiyle oluşturduğu birliğin bilince çıkması bizzat düşüncenin kendisi olup, aranan şey kendisi dışında bunun birliğidir. Tam da bu noktada nesne ve bilincin ne düşündüğü sorusu ortaya çıkar. Dilthey’e göre bunun sebebi Fichte ve Kant’ın bilen özneyi intellektüel açıdan sınırlamaları, bununla her türlü bilinç içeriğinin bir nesne olarak düşünülmesi ve nasıl olduğu bilinmeden bunun öz bilincin karşısına konumlanmasıdır. Hegel bu problemi mutlak refleksiyon hareketi içinde sonsuza kadar giden düşünme eylemlerini bir kez daha refleksiyona uğratması, dünya ve öz bilinci, düşüncenin kendini bilmesinde görerek çözmeye çalışır. Bu çözüm ancak her türlü anlamaların düşünmek ve ortadan kaldırmak olarak görülmesi, bütün bir evrenin yalın ideal bağlantıları mümkün kılan düşünce olarak kabul edilmesi şartıyla mümkündür. Fakat ne tecrübe düşünceyle ne de öz bilinç öz bilgisiyle özdeşleştirilebilir. Bunun dışında öz bilinç nesneye yönelik düşünce çeşitliliği bağlamında dışsal olarak düşünülebilir; çünkü bizde bilinç halinde olanla bunun bilincine varmak birbirlerinden ayrı şeyler olmayıp birbirleriyle birlik kuran şeylerdir. “Bilinçte bir nokta olmalıdır ki bu noktada bilincin içeriği ile bilinç atkının bilinç için birbirlerinden ayrı olmamaları gerekir; yani özne ile nesnenin birbirlerinden ayrı olarak karşı karşıya olmamaları gerekir.”¹³⁴ Fichte bunu yaşantı kavramının çeşitliliğinde bulur. Yaşantı kendinde bir nesneyle olan ilişkiyi barındırır. Böylece Kant’ın temel sorularından olan “kendi öz bilincinde

134 Dilthey, *Breslauer Ausarbeitung*, s. 191.

görünün çeşitliliğinin ortaya çıkamayacağı kabul edilen bir akıl için sentetik birliğin nasıl meydana geldiği” sorusu kendiliğinden ortadan kalkmaktadır. Yaşantının asli birliğinde özne-nesne özdeşliğini görmek mümkündür. Bu birlikten sentezin kuralları elde edilebilir; fakat bu Fichte gibi Ben’in kendini mutlak olarak ortaya koyma yoluyla ya da Hegel’de olduğu gibi tinin mutlak refleksiyonu yoluyla değil; aksine yaşantının göreceli olarak kendini ortaya koyması ve yine göreceli bir şekilde anlama süreci refleksiyonu aracılığı ile elde edilebilir. Hayatın temeli olarak yaşantıyı ortaya koyan öz bilince bizzat hayatı açıklamak bağlamında ihtiyaç vardır.

Tam da bu noktada Dilthey’in transandantal felsefe geleceğinden uzaklaştığını ve kendi felsefesinin hareket noktasını belirlediğini görüyoruz. Söz konusu hareket noktası tin bilimleri aracılığı ile kendisine yönelen bağımsız akıl bilinci ve hayat kavramının kendilerinde bulunan bilginin eleştirel bir biçimde temellendirilmesini mümkün kılacak şekilde modifiye edilmesidir. Öz bilincin kendisi mutlak olmayıp, geleneksel anlamda bilen özne dogmatizmini ortadan kaldıran şartlara tabidir. Aranılan temel bilim için bazı istekler söz konusudur. Bunlar sırasıyla şöyledir:

1. Bilincin şartları onun bütün kapsamı dahilinde yani bilen (düşünen), değerlendiren (hisseden) ve eyleyen (isteyen) üçgeninde değerlendirilmelidir. Bilgi teorisinin durduğu nokta Dilthey’e göre aranan bilime yön verecek özellikte değildir ve yanlış anlamalara ve engellere zemin hazırlamaya müsaittir. Bilgi teorisi gerçek anlamda betimleyici psikolojiyi (bu aynı zamanda içeriksel olarak psikolojik olguları da içinde barındırır) dikkate alarak bir teori geliştirmelidir.
2. Bu şekilde belirlenen şartlar bilgi, değerlendirme ya da eylem formlarıyla ilgili apriori bir yapıya sahip değildir. Aksine onlar bilinç içeriklerinden hareketle elde edilirler. Böyle bir gelişim tarihi idesi sadece tecrübenin sonsuz çeşitliliğini değil (dış dünyanın gerçekliği), bireylerin de

çeşitliliğini (birlikte yaşanan dünyanın gerçekliğini ve zamanın gerçek peş peşeliğini) şart koşar. Bu şartlar dünyaya ve zamandan yoksun olan ve kendi teorik dünyasına hapsolmuş bilen özne anlayışına zıt olan şartlardır.

3. Bilincin değişen şartları aranan temel bilime Kant, Locke, Hume, Fichte’de olduğu gibi bilgi probleminin mutlak çözümüne benzer bir çözüm için cevaz vermez. Aksine bilimlerin ilerlemesi, bilginin değişimi, ayıklanması ve aynı zamanda bilgi teorisinin merkezi problem olarak yöntem sorununu gündeme getirir.¹³⁵
4. Bilincin “gerçek” şartları aşkın bir bilgi öznesinde değil, hayat bağıntılarında verilmiştir. Dilthey’e göre bu bütün bilgilerin son şartıdır. Felsefenin mümkün temellendirilmesinin cogito’nun kesinliğinden hareketle yapılamayacağı anlaşıldığından, bilginin ilerlemesine paralel olarak bilginin dairevi yapısı (*Zirkelstruktur*) aranan temel bilimin temel problemi haline gelmiştir. Dilthey bunu şöyle ifade eder: “Düşünce hayatın gerisine gidemez.”¹³⁶ Dilthey için çember ne hermeneutik anlamının özel bir unsuru ne de oradan felsefeye aktarılan bir şeydir.¹³⁷ O, değişen felsefi, bilimsel-tarihi bir durumun neticesidir. Dilthey bunu hazır bulmuştur ve hermeneutik sayesinde bilgi teorisinde bir yenilenmeye gitme ihtiyacını hissetmiştir. “Çember, çağımız hermeneutiğinde olduğu gibi eleştirel bir temellendirmeden ve bilmenin yöntemsel açıdan kurulumundan vazgeçişini haklı kılmaz. Tam tersi bir şekilde o bunu ister. Yaşanan şeyin mantıksal olarak nasıl kavranması gerektiği sorusu açığa çıkmaktadır. Aynı soru anlamının hermeneutiğin konusu olmasında da kendisini tekrarlamaktadır. Buradan ikinci bir soru ortaya çıkmak-

135 Dilthey, *Breslauer Ausarbeitung*, s. 60 vd.

136 Dilthey, V. cildin girişi, Cilt V, s. 5.

137 O. F. Bollnow, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, 3. baskı, Stuttgart, 1967, s. 24 vd.

tadır. O da yaşanan şeyin parçalarının nasıl doğanın bilgisini mümkün kıldığıdır.”¹³⁸

İlk soru aranan temel birimin asli sorusudur ve yaşantı kavramı üzerine refleksiyondan hareketle bütün metafiziksel adımları (yeniçağın bilinç ve Ben metafiziği dahil) içine alan orandan “verilmiş olan” üzerinden pozitivizme kadar uzanır. Refleksiyonun yaşantı veya hayat bağıntılarına doğru hareketini Dilthey “öz anlamlandırma” (*Selbstbesinnung*) olarak betimler. Öz anlamlandırma geleneksel anlamda bilgi teorisinden farklı olarak yaşantının bir kısmıyla değil bütünüyle uğraşır. Temel bilim ikisini birbirlerinden sadece tamamen ayırmakla kalmaz, aynı zamanda hermeneutikle onları birbirlerine bağlar. Hermeneutik öz anlamlandırmanın organonudur.

3.6. Tarihsel Aklın Eleştirisi

Dilthey’in felsefi anlamda temel bir bilim kurma düşüncesi-
nin *Tinsel Bilimlere Giriş*’ten (1883) önce önemli oranda çalışılmış olduğu, orada başlanan şeyin devam ettirildiğini fakat memnuniyet verici bir sonla tamamlanmadığını belirtmekte fayda vardır. Dilthey *Giriş*’te açık bir biçimde vazgeçilmez bir hedef olarak belirlediği “yaşantının doğası”nı¹³⁹ bilgi teorisinin nesnesi olarak kabul etmiştir. Bilginin bununla bağlantılı olan üç çeşidini açıklamaktan sarf-ı nazar ederek 1890 yılından sonra dış dünyanın gerçekliği üzerine yazmış olduğu yazıda (bununla birlikte “içsel tecrübe” (*Erlebnis*) problemi üzerine yazdığı makalede de görüleceği gibi) tinsel bilimleri psikolojik açıdan temellendirme girişiminde ciddi zorluklarla karşılaşmıştır. 1894 tarihli *Betimleyici ve Analiz Edici Psikoloji Üzerine* adlı eserde toplumsal-tarihsel dünyanın yaşam

138 Dilthey, Cilt V, Önsöz, s. 5.

139 Dilthey, Cilt I, s. 367.

bağıntılarının yerini bireysel “tinsel bağıntı” almakta, bilgi teorisi “canlı psikoloji”ye dönüşmekte, öz anlamlandırma psikolojik olarak yorumlanmaktadır.¹⁴⁰ Birbirinden oldukça farklı hedefleri bir bütün içinde gerçekleştirme denemesinde Dilthey başarısız olmuş, bundan dolayı kendi sistematik bakış açısını göstermeyi hedeflediği *Bireysellik Çalışmaları Üzerine Makaleler* (1895/96) adlı eserini yarıda bırakmıştır. Bu plan yaklaşık on sene boyunca tinsel bilimlerin temellendirilmesi çalışmaları bağlamında tekrar ele alınmış ve *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu* bu çabanın en son şekli olarak ortaya çıkmıştır.

Geç dönem Dilthey, yorumlama tezinde çift yönlü bir etkilendirim altında kalmıştır. İlk olarak Husserl’in (1900/01) tarihli “Mantıksal Araştırmalar”ından (*Logische Untersuchungen*) ikincil olarak Hegel’in nesnel tin öğretisinden etkilenen Dilthey’ *Hegel’in Gençliği* (1900/06) adlı eserinde bu etkiyi kendisi itiraf etmektedir. O, bu eserinde kendi bilgi teorisini revize etmiş, tinsel bilimlerin hermeneutik kurulumunu ve “ontik” yaşantıyı fundamental-ontolojik açıdan formüle ederek genel bir varlık öğretisi geliştirmeye çalışmıştır.¹⁴¹ Bu tez tam olarak reddedilmese bile Dilthey’in geç dönem eserlerinde asli olarak bilgi teorisinin işlendiği, *Giriş*’in I. ve II. cildinde düşünce bağlamında bir birliğin olduğunu söylemek mümkündür. Burada ağırlıklı olan şey, felsefi anlamda temel bilim idesidir ve bu ne metafizikte ne de doğa bilimlerinde temelini bulmaktadır. Onun temeli “tin” bilimlerinde ve onun tarihsel bilincindedir. Tarihsel bilinç aynı zamanda modern dünyanın eleştirel bilgi teorisini meşrulaştırmakta başvurulacak biricik kaynaktır. *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu* ve bu bağlamda yazılan *Araştırmalar ve Taslaklar* tarihsel aklın

140 Dilthey, Cilt V, s. 151.

141 L. Landgrebe, W. Diltheys *Theorie der Geisteswissenschaften*, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle, 1928.

eleştirisinin devamı niteliğindedir.¹⁴² Tarihsel aklın eleştirisi sadece tin bilimleri için bir gereklilik değil, aynı zamanda *tarihsel dünyanın kurulumunda* ona ait öznenin bir işlevi olarak karşımıza çıkmakta, olağan bir durum olarak onun tarihselliği bilgi teorisi bağlamında haklılaştırılmak ve temellendirilmek durumundadır.

Bu aynı zamanda Dilthey tarafından başlangıçtan beri planlanan doğa bilimleriyle tin bilimleri arasındaki sınırlamanın ve ayrımın da temel belirleyicisidir. Dilthey bir taraftan ta başundan beri pozitivizme eleştirilerde bulunurken, diğer taraftan Hegel'den Lotze kadar spekülatif idealizme de farklı açılardan eleştiriler getirir. Dilthey ilk olarak bir dönüşümü betimler; bu dönüşüm Kant'tan ziyade Schleiermacher'a dayanır. Her iki yönelim de modern toplumda insan öznesinin bilime yönelik ilişkisini geçerli kılmaya dönüktür. İnsan kendisini bir taraftan doğal olarak belirlenmiş görmekte, kendi içsel dünyasını doğal olaylarla ilişki içinde bulmakta ve doğa önünde psikolojik dünyanın çok farklı yönlerini yaşamaktadır. O bu dünyayı ve onun yasalarını öğrenerek kendini güçlü kılmaktadır. Yasalardan oluşan soyut düzen insanda "gerçekliğin merkezi" haline gelmekte, burada kendini tanıyan özne artık söz konusu olmamaktadır. Fakat aynı insan –burada Dilthey'in düşündüğü bilimsel-tarihsel karşılaşma tekrar açığa çıkmaktadır– doğadan yüzünü geriye doğru hayata yani bizzat kendine çevirmektedir. Yaşantıya bu dönüş –bunun aracılığı ile insan için doğa buradadır– aynı zamanda hayata bir dönüştür. Hayatta anlam, değer ve amaç ortaya çıkar, dönüş bilimsel çalışmaları belirleyen büyük bir yönelime bir dönüş demektir.¹⁴³ Böylece gerçekliğin ikinci bir merkezi ortaya çıkmaktadır. Bu da yaratıcı, sorumlu, egemen ve bizde cevelan eden tinsel dünyadır. Söz konusu ilişki iki gerçeklik

142 Dilthey, Cilt VII, s. 117.

143 Dilthey, Cilt V, s. 248 vd.

alanının sınırlandırılmasıyla ortaya çıkmaz. Doğa ya da tin dünyası kendi başına yoktur. Daha ziyade doğa ve tin bilimlerinde bilen öznenin tutumları sayesinde ortaya çıkarlar. Dilthey burada Kant'ın akıl eleştirisine tekrar göndermede bulunur. Doğaya üstün bir tinsel dünyada bilimin nesnel gerçekliğini temellendirebilmek için görünenle ya da fenomenle kendinde şey ayırımına ihtiyacımız yoktur. Sadece doğa bilimleri transandantal dedüksiyona ihtiyaç duymazlar,¹⁴⁴ aynı zamanda tinsel bilimlerin de buna ihtiyacı yoktur; çünkü onlar kendilerini tarihsel-filolojik araştırmaların pratik yöntemlerine göre gruplaştırabilmişlerdir. Tinsel dünya metafiziksel arka bir dünya değildir, aksine o görünenler dünyasındadır, yani tarihsel akış içindedir ve "tedricen açığa çıkmaktadır."¹⁴⁵ Tarihsel akışın ortaya çıkışı tinsel dünyanın kurulumunu serbest bırakmaktadır. Tarihsel dünya aynı zamanda doğa bilimlerinin anti-tezi olarak karşımıza çıkar. Metafizik özneye kendi bilgisini oluşturma özgürlüğü de kazandırır.¹⁴⁶

Tarihsel aklın eleştirisi Kant tarafından doğa yasallığı bağlamında formüle edilen aklın kendi kendini belirleme konusu çerçevesinde çözüme kavuşturulmaya çalışılır. "Tarihin genel geçer yargıları" mümkündür; çünkü burada bilen öznenin hiçbir biçimde kendi sahip olduğu kategoriler ile ondan bağımsız olan nesnel dünyanın arasındaki uygunluğu sorma zorunluluğu yoktur. Toplumsal-tarihsel dünya doğa gibi kendi determinasyonu aracılığıyla bilinen bir şey değildir. Tarihsel bilginin nesnelliği ilk önce öznenin kendisinin tarihsel bir özne olması gerçeğine dayanır. *Tarihi araştıran kişi aynı zamanda tarihi yapan kişidir.*¹⁴⁷

144 Dilthey, *Beiträge zum Studium der Individualität*, Cilt V, s. 249.

145 Dilthey, Cilt VII, s. 88.

146 Dilthey, Cilt VII, s. 191.

147 Dilthey, Cilt VII, s. 278.

Vico'dan beri bilinen, Kant, Hegel ve Marx tarafından benimsenen, bilen ve eyleyen öznenin tekliğine dayanan tez, sadece genel çerçeveyi sunmakta, Dilthey de düşüncelerini bu çerçeve içinde dile getirmektedir. *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu*'nda ortaya çıkan bilgi teorisi problemi (yaşantı ve anlama temelinde tedricen kendisini geliştiren tarihsel dünyanın nesnel bilgisini kendi varlık nedeni olarak görür¹⁴⁸) bu tezle fazla bir şey kazanmamış gözükmektedir. Dilthey'e göre tin bilimleri teorisi bu problemi çözmek için üç görevi yerine getirmek zorundadır ve bu üç görev aranan temel bilim fikriyle de yakından ilgilidir. Temel bilim bu alanda meydana gelecek genel geçer bilginin genel karakterini belirlemektedir. Aynı zamanda nesnenin kurulumunu (tinsel ya da toplumsal-tarihsel dünyanın) ve onların pratik dünyadaki işlevlerinden hareketle açığa çıkan sonucu aydınlatmaktadır. Son olarak bunların işlevinden açığa çıkan bilginin değerini sorgulamakta, tin bilimsel bilginin hangi kapsamda mümkün olduğu sorusunu cevaplamaya çalışmaktadır.¹⁴⁹

Bu görevin çözümü bağlamında Dilthey, bütün teori kurulumları için vazgeçilmez olan mantıksal-bilgi teorisel olan ile psikolojik olan arasındaki ayrımı tekrar hatırlatır. Temel bilim, zikredilen yapı bağlamında ve ilk anlamından hareketle kendisini "kendini anlamlandırma" olarak anlar. Tin bilimlerinin temeli olarak bu aynı zamanda bilginin kendi kendini temellendirmesi anlamına gelir. O "bilginin teorisi-dir." Transandantal felsefe diliyle söyleyecek olursak "bütün bilgilerin bilgisi" ya da "bilim öğretisi"dir.¹⁵⁰ Bu bilgi teorisinden hareketle Dilthey transandantal bir mantığın mümkün olup olmadığını sorar. Böyle bir mantık sadece düşüncenin form ve kurallarıyla kendisini sınırlamaz, aynı zamanda "ve-

148 Age, s. 101.

149 Dilthey, Cilt VII, s. 120 vd.

150 Age, s. 7 vd.

rilmiş olanı” kendi kuralları ve formları içinde analiz eder. Zikredilen şekliyle mantık Dilthey’de hermeneutik mantık şeklini kazanır. “Verilmiş olan”, mantıkta kazandığı form-la, “yaşantılar”dır. Yaşantıların doğası (Dilthey bu kavramı Husserl’den almıştır¹⁵¹) şimdi istenilen aydınlanmayı tecrübe etmektedir.

Bu tespitler Dilthey’in bilinç öğretisini yaşantı öğretisine dönüştürmesinin doğal sonuçlarıdır. Formül şudur: *Bizim için burada olan her şey yaşantıda şimdide verilmiş olan olarak vardır.*¹⁵² Dilthey bu formülleştirmeyle mantıksal analiz yardımıyla yaşantı kavramının kapsamını genişletmektedir. Bilinç öğretisine göre yeni öğreti (yaşantı) daha kapsamlı ve daha tamdır, çünkü bir taraftan zamanla ilişkilendirilmekte –bu anlamda bütün bir hayat zamansaldır– diğer taraftan bilinçte özel olanla özdeşleştirilmektedir (içselleştirme). Bu yapılır-ken algı, düşünce gibi bilinç aktları dışarıda bırakılmaktadır. Yaşantı sadece bilinç içeriklerinin zamansal anlamda verilmiş olanlarının asli modusu değil, aynı zamanda bilinç modusu-nun kendisidir.¹⁵³

Dilthey kararlı bir şekilde bu düşüncelerle bilginin “özneleştirilmesi”ne ya da “psikolojizme” düştüğü suçlamalarına karşı çıkar. Yaşantının ilgili olduğu ilişki ya da nesne-nin dışında kendi içinde hiçbir şey barındırmadığı gibi onun fenomenolojik betimlemesi de sadece kendisiyle ilgili olup, kendisinde ortaya çıktığı herhangi bir şahısla ilgili değildir. İlişki şudur: Benim için burada olmak, ki bu algılayan bir Ben’e işaret eder, aynı zamanda gerçekliğin refleksif bir ta-savvurudur; çünkü bu ilişki yaşantıyla hiçbir biçimde düzenli bir bağ oluşturmaz. Tam tersine “algıda ve meyilde ne kadar somut olana yönelim ağırlık kazanırsa yaşantı Ben tarafından

151 Dilthey, VII, s. 10-13.

152 Age, s. 230.

153 Dilthey, *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Zweite Studie* 1905, VII, s. 26.

o oranda az fark edilir (...). Hamlet'in sahnede acı çekmesini seyirciler sanki kendi benliklerini unutarak hissederler."¹⁵⁴ Psikolojik Ben algısının ortadan kalkması hermeneutik mantık için aynen apriori yalın Ben'de temelini bulan anlık ve akıl bilincinin (yeni Kant'çılıkta "tarihin mantığının"da değiştirilmiş formda karşılaştığımız şekliyle) ortadan kalkmasına benzemektedir. Genel-aşkın bir bilen özne düşüncesinin kurulumunda (bu aynı zamanda Dilthey'in Husserl'e neden karşı olduğunu da açıklar) bilen öznenin yaşantısıyla birlikte olan teklik (Singularität) eksik kalmaktadır.

Hermeneutik mantık, felsefi refleksiyon anlamında mutlak anlamda bir üst nokta tanımamasına rağmen, kendi tarihselliğini unutan ya da ortak varlık anlayışından yoksun kalarak kendini eleştirel olarak temellendiremeyen sınırsız anlamının göreceliğine de düşmez. Yaşantının tekliği nasıl ki onda mündemiç olan genel geçerliliği ortadan kaldırmazsa; aynı şekilde yaşantı öznesinin tekliği de aşkınsal işlevini ortadan kaldırmaz. Dilthey'in niyeti olay ve olgularla ilgili yaşantıların çeşitliliğinde bu işlevi ispat etmeye yöneliktir. Bunlar tin bilimlerinde onun tecrübe materyali olarak verilmiş şeylerdir.

Yaşantının kendisi bize bir nesne olarak verilmiş değildir (bu anlamda da Kant'ın transandantal mantığından ayrılır) ve aynı zamanda yalın nesnellik modunda da düşünülemez. Dilthey yaşantının verilmiş olan asli modunun içsel olmak, iç varlık (*Innesein*) olduğunu söyler. Bu ifade akt (düşünülen) ile içerik (verilmiş olan) –ki yaşantının eski karakteristiği içsel olmak anlamında düşünülemez– arasında bir ayırımdan kaçınmak gerektiğini bize bildirir. Tek tek yaşantılar ne bir tespih tanesi gibi yan yana dururlar ne de Bergson'un iddia ettiği gibi yaşam akıntısı içine akarlar. Onlar kendi aralarında bir birlik oluşturur; oluşturulan bu birlik yaşantının kendisidir.

154 Dilthey, *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Erste Studie, VII, s. 21.*

Bu, hermeneutik mantık idesi olup, tarihsel dünyanın tin bilimlerinde kuruluşu için hayati öneme sahiptir. Burada söz konusu olan her yaşantıda “formal birlik” ve Kant’çı anlamda “göründen önce gelen nesnelerin her türlü düşünün biçimini mümkün kılan¹⁵⁵ bilincin birliği olmayıp; *akt ile nesne arasında oluşan ilişkinin kendi birliğidir.*”¹⁵⁶ Dilthey bunu “yapısal birlik” olarak adlandırır. Bu birlikte formal, maddi ve işlevsel yönler ilişki bütünlüğü içinde birbirleriyle bağlantı içindedir ve transandantal felsefedeki madde form ayırımına karşı kayıtsız olup; işlev ve ifadelerden oluşan kapsamlı sisteme tercüme edilebilir.

Bu kayıtsızlığın Dilthey’in niyet ettiği bilgi teorisi ve mantığın hermeneutikle revizyona uğratılması karşısında nasıl sonuçlar doğurduğu sorusunun cevabı, “nesnel algı” konusuyla ilgili başlıkta (ki ilk bakışta bu konu altında incelenmesi garip gelmesine rağmen ancak daha önce zikredilen temel bilim bulma amacı dikkate alındığında anlamlı hale gelmektedir) karşımıza çıkmaktadır. Nesneler bize hislerden başlayıp oradan algı ve düşünce formlarına giden lineer bir bilgi tarzıyla verilmiş değillerdir; aksine içsel anlamda yaşanmış bir sistemde verilmişlerdir ki burada merkezi mantıksal form ve işlevler (kavramlar, yargılar ve çıkarımlar) ikincil his ve algı içerikleriyle yapısal anlamda birbirleriyle bağlanmıştır. Dilthey bunu mukayese, ayırım, bağlantı gibi temel düşünce unsurlarıyla göstermeye çalışır. “Bir şeyi eşit ya da eşit olmayan şeklinde bulduğumu söylüyorum ve farklılık derecesine göre algılıyorum. Önümde farklı gri renklerde iki sayfa duruyor. Farklılık ve derece renklerinde ayırt edilebiliyor; verilen üzerine herhangi bir refleksiyona ihtiyaç duymadan (renklerin kendisinin bir gerçekliği olarak) bunu yapabiliyorum. Buna benzer bir biçimde temel bir sesi ve onun oktavları arasın-

155 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 107 vd.

156 Dilthey, *Cilt VII*, s. 21, 27.

daki farklılığın hissini yaşayarak hoşla gitme duygusunu taşıyorum. Sadece mantıkla ilgisi olan bu düşünce fonksiyonu basittir. Onun gerçekte ilişkili olduğu değer bakımından elde edilen sonuç bir rengin ya da bir sesin fark edilmesinden farklı değildir. Burada olan bir şey fark edilir.”¹⁵⁷ Verileni kendi kuralları dahilinde yorumlamakla ilgili bu temel operasyon diğer bütün mantıksal işlevlerin temelinde olan bir kuraldır. Eşit bulmakta genel kavramların oluşumu, ayrımda soyutlama ve analitik süreç, ilişkili olmakta ise sentetik operasyonun bir tarzı ile karşı karşıya kalırız. Nesneyi algılamak, formal yapı taşı büyük oranda aynı maddeden oluşan ve kendi durumu sayesinde bu sistemde ayırt edilebilen bir ilişki sisteminin oluşması demektir. Buradan hareketle Dilthey için bir görev ortaya çıkmaktadır. O da “düşüncenin form ve yasalarını” verilmiş olanın ilişkilerini ifade etmeye indirgeme ve “maddedeki içkin olan düzeni bizim anlam tecrübemizde” görülür kılmaktır.¹⁵⁸

Bu, hermeneutik mantığın bir postülasıdır ve içsel anlama ilkesinden türetilmiştir. Nesnel algılamanın tüm içerik ve işlevlerini yaşantıda temelini bulan ilişkide gören bu ilke, sadece tecrübi düşünce formları ile tecrübe içerikleri arasındaki karşıtlıkların çözülmesini istemekle kalmaz; aynı zamanda *bilmenin farklı sınıfları* arasındaki sınırların da çizilmesini ister. Bilmenin farklı sınırları klasik mantık ve bilgi teorisinde nesnel görüş bilgisi bağlamında ortaya çıkan formların bilimsel açıdan kabul edilebilir ifadelerle sağlamlaştırılmasını gerektirmektedir.¹⁵⁹ Böyle bir durumda istek, rica, kural, emir ya da duygu yargıları ve eyleme ait ifadeler ortaya çıkamaz. Yaşantı bağı kendi bilgi yapısını oluşturur ki bunu da hermeneutik mantık analiz eder. Transandantal mantıktan farklı

157 Dilthey, Cilt VII, s. 122.

158 *Age*, s. 129, Anm. 2.

159 Krş. G. Misch, Vorbericht zu Band V, s. LXII.

olarak (bu mantık Kant tarafından matematik ve fiziğe bağlı olarak geleneksel anlamda teorik bilimler bağlamında geliştirilmiştir) kendisini bilgi formu olarak tinsel bilimlerin temellendirilmesiyle görevli kılar. Söz konusu olan tin bilimleri büyük oranda pratik olana, insan eylemlerinin değer, hedef ve kural ilişkileri bağlamına yönelik bilimlerdir. Buradan hareketle ikinci postüla elde edilmektedir. Mantık ve bütün bir bilgi teorisini gerçeklik bilgisiyle olan ilişkilerinden bağımsız olarak ortaya attıkları teoriler bağlamında değerlendirme, belirli bir hedef ortaya koyma ve bu çerçevede ortaya çıkan düzenlemelerle yakından ilişkilidir.¹⁶⁰

3.7. Tin Bilimlerinin Yöntemi Olarak Hermeneutik

Şimdiye kadar anlatılanlardan geç dönem Dilthey'in tin bilimsel teorisinin sistematik arka planının bütün açıklığı ile açığa çıktığını söylemek zordur. Bunun sebebi sadece hermeneutik mantığın 1. ve 2. postüla arasındaki ilişkinin hiçbir yerde oluşturulmamış olması değil, aynı zamanda postülanın, mantıksal ve bilimsel çerçeve içinde yeteri kadar formüle de edilememesidir. Dilthey "nesnel sahip olma (hissetme, isteme)" kavramlarını *Tin Bilimlerinin Temellendirilmesine Dair Araştırmalar* adlı çalışmasından hareketle "Nesnel Algı" üzerine yazmış olduğu bölüme eklemleyeceği yerde aniden temel kavramların mantıksal analizini yarıda keserek doğrudan bu kavramların somutlaşacağı yer olan tarihsel dünyanın betimlenmesi işine girer. Bunun sebebi, hermeneutik mantığın (bilgi teorisini) kurulumunda tin bilimlerinin metodik açıdan temellendirilmesinin yapılamamış olmasıdır. Dilthey kendisinin esas konusu olan bu mantığı tekrar hermeneutik olarak kurmuştur. Bu kendi kendisiyle ilişkiyi kavram ya da ilkeler üzerinden değil, yaşantılarla ve onların ifadeleri üze-

160 Dilthey, *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Zweiter Studie, VII*, s. 45.

rinden kurar (beden dili, yüz hareketleri, kelimeler, eylemler ve eserler aracılı ile ki bütün bunlar kendini gerçekleştiren anlamada açıklanmaktadır). Merkezinde hayatın olduğu bu çember tinsel bilimlerin nesnesi olarak kendini kurar. “Bir bilim ancak ve ancak nesnesine davranışlar aracılığı ile ulaşabildiğimiz ölçüde bir bilim olabilir. Bu davranış hayat, ifade ve anlama temelinde kurulmuştur.”¹⁶¹ Hermeneutik çember (*Zirkel*) yaşantı kavramında kendi en üst ilkesini bulan bir teori için vazgeçilmez bir şarttır. Bununla birlikte çemberi tam olarak anlayabilmek için bu kavramla ilgili bütün ilkelere dikkate almak gerekir. Onu daha önceki yaşam pratiklerine bağlamak yetmez. Bu pratiklerden nesnel algı, değer verme ve hedef koyma “davranış tipleri” olarak; son olarak da “yaşam tecrübesinin ifade sınıfları” olarak ortaya çıkar.¹⁶² Yapılması gereken şey tinsel bilimlerin metodik olarak kurulmuş mantığını oluşturmak, davranış üzerine genel ilkelere belirlemek ve onda kendi ifadelerini bulan pratik bilginin özel yapısına dikkat etmektir. Dilthey tipik ifade ve davranış formlarını farklı betimlemelerle bilim öncesi yaşam pratiğinde dile getirerek ve tinsel dünyada gerçeklik, değer, hedef ve düzenleme bilgisinin derece derece ilerlediğini önceden belirterek tin bilimlerinin kendini gerçekleştirmeyi yaşantı-ifade-anlam (*Erlebnis-Ausdruck-Verstehen*) arasındaki karşılıklı ilişki sayesinde gerçekleştirdiğini ifade etmek istemiştir. Dilthey’in bunları hermeneutik etki, otobiyografi model ilişkisi ve kendini anlamlandırma araçlarıyla açıklaması¹⁶³ tin bilimlerinin mantığını kurma denemesinin yetersizliğini en iyi bir biçimde göstermektedir. Bilgiyi yönlendiren ilgilerin ve eylemi motive eden bilgilerin yaşantı-ifade-anlamanın karşılıklı etkileşimini serbest bırakması, bu alan içinde tarihsel

161 Dilthey, Cilt VII, s. 87.

162 Dilthey, Cilt VII, 131 vd.

163 *Age*, s. 139.

dünyanın bir şey olarak yan yana ya da peş peşe gözükmesi ve bu anlamda tecrübe ve bilginin konusu olması da yukarıda yapılan tespitin doğruluğundan bir şey eksiltmez.¹⁶⁴ Hermeneutik mantığa göre her yaşantıda ve onun anlamadaki refleksiyonunda bilgi (tasavvur), değerlendirme (his) ve eylem (isteme) anları yapısal bir birlikle birbirlerine bağlanırlar; bu aynı zamanda bir nesnenin ya da olgunun yapısını da içine alan bir şeydir. Dilthey'in hissetme ve sonradan hissetmenin yalıtılmış psikolojik olgu olduğu görüşüne karşı durması kendisi tarafından açık bir biçimde ortaya konulmuş sürecin muhtemel sonuçlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Birçok yanlış anlama da bu vesileyle görünür hale gelmektedir; buna göre bir sanat eseri yaşantısı estetik zevk alma ile özsel olduğu veya içsel anlamda eseri yapanın niyetine ulaşılabilmesi¹⁶⁵ tarihsel bir şahsiyeti anlamada anlayanla anlaşılanın özdeşliğini istemesi gibi yanlış tespitleri gün yüzüne çıkarmaktadır. Gerçekte burada psikolojik ya da teorik olarak kategorize edilmiş bir şeyden söz edilmemekte; aksine içinde teorik ve pratik bilgi formlarını asli mantıksal operasyonla bütünle ilişkilendiren çok kategorili bir yapı söz konusudur. Bu bütün, bütün gerçeklik tecrübesi ve bunun tin bilimlerinde Kant örneğinde olduğu gibi ("insan ruhunun derinliklerinde gizli olan sanat") anlaşılması için gerekli şemayı bize sunmaktadır.¹⁶⁶ Zikredilen bağlamda yaşantı ve Anlama kendi parçaları gibi ara kategoriler değil, bütündür. Bundan dolayı tin bilimlerinin mantığı haklı olarak yaşantı-ifade-anlama ilişkisi üzerine kurulmaktadır. Dilthey, *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu*'nu ilkeler yardımıyla genişletmek yerine, bu ilkeleri yukarıda zikredilen ara kategoriler yardımıyla ele almış, bu ilişki içinde sona erdirmiş ve

164 Krş. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main, 1968, s. 218 vd.

165 Dilthey, Cilt VII, s. 47.

166 Kant, KrV, A 141, B 180.

bu kurulum böylece bilgi teorisi bağlamında açıklanmadan kalmıştır.

Yukarıdaki eksikliğin aynı zamanda bir tercihi de öne aldığını belirtmekte fayda vardır. Tercih, tinsel bilimlerin hermeneutiksel mantığı paradoksal bir yapıya sahip olduğundan tin bilimlerinin tekrar modern bilim teorisine yaklaşma gerekliliğidir. Durum böyle olduğunda Dilthey'in 19. yüzyıl felsefesinde *tarihin ideal mantık* normlarını değil, aksine *tarihsel araştırma süreci mantığını* analiz ettiğini söylemek mümkündür.¹⁶⁷ "Tin bilimlerinin atölyesinde yapılan işe"¹⁶⁸ sürekli olarak yönelmek sadece Dilthey'in modernite anlayışını temellendirmekle kalmaz; aynı zamanda kendi yaptığı işin rakipleri olan yeni Kant'çı Rickert ve Windelband'ın yaptıklarından (bunlar metodoloji kurallarını ve tarih araştırmalarını bilgi teorisi ilkelerinden çıkartmayı denemişlerdir) farklılığını da ortaya koyar. Bununla birlikte Dilthey "bilgi teorisinin" amacının bilimlerin mevcut ilişkilerinin analizi olduğu görüşünde de onlarla hemfikirdir.¹⁶⁹ Zikredilen ilişkiler transandantal mantığın kavramlarını ve yargı oluşturma yetisini aştıklarından Dilthey için *tarihsel dünyanın kurulumu* "sadece bilinçte" kurma ve bu bilincin sistemle olan ilişkisini mutlak geçerli olan kültür değerleri olarak kabul etme zorunluluğunu da ortadan kaldırır.¹⁷⁰ Tin bilimleri ve onun yöntemine yönelik önceden belirlenmiş olan herhangi bir mantık ya da bilgi teorisi söz konusu olmayıp; tam tersine tin bilimlerinin tarihi, ilkeleri ve yöntemi temeli üzerine kurulmuş bir mantık ve bilgi teorisini geleneksel sınırlar üzerine çıkararak genişletmek; henüz mevcut olmayan "ilk" bilimi (bu bilim daha sonra temel bilim ola-

167 P. Gardiner (Ed.), *Theories of History*, Gelonce III., 1959, Part II (recent Views concerning Historical Knowledge and Explanation), Introduction, s. 267 vd.

168 Dilthey, Cilt VII, s. 305.

169 Age, s. 88.

170 H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 1. baskı, s. 172, 673 vd.

rak tin bilimsel araştırmaların ilke, kural ve temellendirilmesi görevini üstlenecektir) kurmak öncelikli hedef olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁷¹

Tin bilimleri teorisinin araştırma mantığına dönüşümü, bu aynı zamanda yeni temel bilim kurma düşüncesinin de özüdür, özel anlamda metodolojik-bilgi teorisi ile ilgili görüşlerden bir şey olmayıp, onun tarafından ortaya konulan Kant akıl eleştirisi ile 19. yüzyıl tarihsel okul arasında kurmuş olduğu ilişkiden kaynaklanmaktadır. Tarihsel aklın eleştirisi sadece tarihsel varlığın tekliği düşüncesine dayanmaz (ki bu düşünceyi Niebuhr, Ranke ve Droysen idealist tarih felsefesine karşıt bir görüş olarak geliştirmişlerdir), aynı zamanda bu eleştiri tarih yazımının eleştirel olmayan dogmatizmiyle (tarihsel olayları kendisine ulaştıran kaynaklardan geldiği gibi kabul eden anlayış) olan kırılmasını da kendi içinde meşrulaştırır. Aynen *Saf Aklın Eleştirisi*'nde olduğu gibi *Tarihsel Aklın Eleştirisi* de "Kendinde Tarih" (*Geschichte an sich*) görüşünün bize verilmiş olan oluşum şartları ve sürecine geri götürülebilir. Tarihsel araştırmaların amacı ve sonucu "geçmiş zamanın gerçekliklerini ya da kendisini tekrar üretmek" olamaz. Tarihsel araştırma sadece bizim bilgimizi genişletebilir, tamamlayabilir ve eleştirel anlamda doğrulayabilir.¹⁷² Tarihsel olayların karşısında bilen özne durmaktadır. Bilen özne tarihsel olarak birikmiş olandan, heykellerden ve geçmişin kaynaklarından hareketle "tarihsel bir dünya resmi" kurmaktadır. "Endüstride hammadde nasıl ki çeşitli şekillerde işlenmektedir, aynı şekilde geçmişin artıkları çeşitli süreçler yardımıyla tam tarihsel anlayış seviyesine çıkarılmaktadır. Eleştiri, yorumlama ve süreç

171 Krş. *Dritte Studie zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, Erste Fassung* (VII, 304-310).

172 Krş. J. G. Droysen, *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, yayınlayan R. Hübner, 4. baskı, Darmstadt, 1960, s. 26 vd.

(tarihsel bir olayın anlaşılması için gerekli birliği sağlayan süreç) iç içe geçmiş hususlardır.”¹⁷³

Tarihsel-eleştirel sürecin burada tasvir edilen yapısı tinsel bilimlerin “süreç tarzlarını” karakterize etmektedir. Zikredilen tarzlar “kendileri dışında bulunan gerçekliklerin kopyalanmasıyla” değil, tarihsel dünyanın etkileşim ilişkisiyle (ki bu da bilginin şartlarına ve araçlarına bağlıdır) açıklanabilir.¹⁷⁴ Bu bağlamda tin bilimleri doğa bilimlerinden farklılık arz etmez; çünkü her ikisi de “modern” bilimlerdir ve empirik algılanabilirlikte bilginin bağımsızlığını korumaktadırlar. Burada “aynen empirik bilimlerde olduğu gibi gerçek olgu yasasından hareketle ilgili olan nesne yaratılmaktadır.”¹⁷⁵ Farklılık objektivasyonun iki farklı planından değil, objektive edilebilirliğin derecesinden kaynaklanmaktadır. Tinsel bilimlerde objektive edilebilirlik, konusunun heterojen olması ve ona uygun çalışma sürecinden dolayı oldukça sınırlıdır. Dilthey doğa bilimler için bir bilgi yapısı kurmayı planlarken (söz konusu yapı Helmholtz, Hertz ve Kirch tarafından gözü kapalı kabul edilen ve modern fiziğin temel kabulleriyle büyük oranda ters düşen mekanik model standardıdır)¹⁷⁶ sınırlı objektivite edilebilirlik şartları altında tin bilimleri için mantıksal anlamda eksikliklerden göreceli olarak muaf ve şimdiye kadar hiçbir biçimde geliştirilmemiş olan bir araştırma teorisi ortaya koyar. Dilthey’in buradaki amacının doğa bilimleri ile kendisi arasına sınır çizen tin bilimlerindeki tek taraflı ve yanlış formülleştirmeleri ve tin bilimlerinin mevcut temel kavram ve teoremlerini düzeltmek olduğunu söylemek mümkündür.

173 Dilthey, Cilt VII, s. 161 vd.

174 Age, s. 306 vd.

175 Age, s. 85 vd.

176 J. Meurers, W. Diltheys *Gedankenwelt und die Naturwissenschaft*, in: *Neue deutsche Forschungen*, Abt. Philosophie, Cilt 18, Berlin, 1936, s. 37 vd.

Bu durum özellikle *Açıklama* ile *Anlama* arasındaki metodolojik karşıtlık için geçerlidir. Zikredilen karşıtlık aynı zamanda kendisinden elde edilen hipotetik-yapısal süreci dile getirilen yasa bilimleri ile tarihsel-betimsel (bireysel olay ve olgularla ilgili yorumlara yönelmiş hermeneutik bilimler) bilimler arasındaki düalizm için de geçerlidir. Bu şekilde basitleştirilmiş formda bilimsel düalizm, Dilthey tarafından Windelband ve Rickert'e oranla daha az öğretilen bir şeydir. Dilthey, doğa araştırmalarında bilginin özel olanın tespiti-den genel olana (yasaya) yükseldiğine dair anlayışla (nomotetik anlayış), tarihsel araştırmalarda ise özel olanda tekrar edilemezlik bağlamında ısrar edilmesi (ideografik anlayış) anlayışını reddeder.¹⁷⁷ İdeografik ya da bireyselleştirilmiş ile nomotetik ya da genelleştirilmiş bilim anlayışlarının karşı karşıya konulması yanlış bir alternatifi içinde barındırır. Anlama teorisinin temel problemi tek bir bireyin bilgisinin genel geçerliliği problemidir.¹⁷⁸ Tarihi yalın bireysel fenomenlere irca etmek, onun bilimsel statüsünü elinden almak, modern dönem öncesi dogmatik (klasik Yunan-ortaçağ skolastik) felsefeye tekrar dönmek demektir. Buna göre tek tek bireylerden bilim ortaya çıkamaz (*de singularibus non est scientia*). Windelband-Rickert tarafından ileri sürülen sınırlandırma tinsel bilimler için kendiliğinden geçerlidir; zira insan, dil, ekonomi, devlet, hukuk, din ve sanattan hareketle sistemini kendisi kuran bilimler karşısında biyografiden evrensel tarihe kadar uzanan tarihsel disiplinler vardır.¹⁷⁹ Bu bilimler tercihen tek tek ilişkiler ve değişken olaylar ve süreçlerle ilişkiyken, tarih bu değişimde sabit kalan, teorik olarak izole edilebilen ve genel yargıları mümkün kılan toplumsal-tarihsel dünyanın genel ilişkilerine yönelir. Linguistik analoji ilkesini seslerin

177 Dilthey, *Beiträge zum Studium der Individualität*, Cilt V, s. 256 vd.

178 Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900), Cilt V, s. 317.

179 Dilthey, Cilt VII, s. 146.

değişimleriyle ilgili süreçlere uyguladığında ya da estetik hayal gücünün etkisini belirli doğa formlarıyla ilişkisi bağlamında ele aldığında “benzerlikler, sistematik tin bilimlerinin geliştirdiği yasalar” örneğinde olduğu gibi özel olan genel olanın altında kabul edilir.¹⁸⁰ Başka bir açıdan sistematik ve tarihsel disiplinler birbirlerinden ayrı düşünülemez. Tarih tekrar edilemeyen olaylar ve süreçlerle sınırlanabilen yalın bir betimlemeden ibaret de değildir. Tam tersine tarihçi tarihsel hareketleri açıklarken teorik sistemsel çerçevenin dışına çıkmaya meyillidir; çünkü söz konusu hareketlerin yönelimleri, ilişkileri ve yönleri ancak bu yapıldığı takdirde görünür hale gelir. Bundan dolayı Dilthey’de modern dönem öncesi bilim anlayışında mevcut olan ve Windelband tarafından yenilenen tarihsel-betimsel ile sistematik-açıklayıcı yöntem arasındaki karşıtlıklar ortadan kalkar. Tarihçinin dili, teki ifade edeni veya tarihsel anlamda sınırlı bir alanda ortak olanı değil (mesela 13. yüzyılda Alman şehirlerinin ekonomik yapısı ya da Fransız devrimi gibi), tarihsel olarak tek tek olanda genel olanı (mesela genel olarak ekonomi, ortaçağ şehirlerini, yeniçağ devrimlerini vs.) inceler.

Dilthey söz konusu durumu, yani tek görünümün klasik anlamda betimlemesini biyografi örneği ile verir: “Bismarck’ı anlamak görevimiz olsun. Mektuplar, dosyalar, hikâyeler ve haberler de materyalimiz olsun. Bütün bunlar onun hayat hikâyesini oluşturur. Tarihçi büyük devlet adamını etkileyen ve onun etkilediği şeyleri bulmak için bu malzemeyi genişletmek zorundadır. Anlama süreci sürdüğü müddetçe materyalin sınırlandırılması ve değerlendirilmesi de süreçektir. İnsanları, olayları kendi etkileşim bağlamlarında anlayabilmek için genel ilkelere ihtiyaç duyarız. Bu ilke Bismarck’ı anlamakta da geçerlidir.”¹⁸¹

180 Dilthey, Cilt V, s. 257.

181 Dilthey, Cilt VII, s. 142.

Söz konusu olan genel ilkeler insanların ortak özellikleri hakkında ileri sürülen ifadelerden özel sınıflara, bireysel psikolojiden sosyal ve halklar psikolojisine kadar uzanırlar. Örnekteki hayat hikâyesini Prusya tarihi bağlamında ele aldığımızda tekrar farklı bir çerçevede tarihçinin kullanabileceği yeni ilkelerle karşılaşırız. Bismarck'ı anlamak için tarihçi onu psikolojik olarak hissetmek ya da onunla özdeşlik kurmak zorunda değildir; aksine devletin içsel ve dışsal organizasyonu, onun diğer devletlerle olan ilişkisini (kültürel, hukuksal, ekonomik, anayasa, din vs.) araştırmalıdır. Tin bilimlerinde araştırılan ve genel bilgiler elde etmemize yarayan bu yaklaşım nihai anlamda anlama süreciyle tamamlanır.

Dilthey tarafından anlama görevi bağlamında planlanan çözümün bize öğrettiği gibi "anlama" yöntemi pozitivist eleştirmenlerin iddia ettiği anlamda hiçbir biçimde mistik hissediş ya da özdeşlik kurma hipotezini şart koşmaz.¹⁸² Dilthey aynı şekilde araştırma pratiğinde anlama ile açıklama arasındaki sınırların teoride öngörüldüğü gibi çok keskin olmadığını da bize öğretmektedir. Geç dönem Dilthey'e göre ise bu ikisi birbirlerinden ayrılamaz; çünkü bir taraftan genel görüşler olgusal bilgi olarak dedüksiyona benzer bir süreçle her anlamada etkili iken, diğer taraftan ilgili çevrenin nedensel-analitik açıklaması hermeneutik-tarihsel anlamının imkânı için vazgeçilmez bir temel teşkil eder.¹⁸³ Çünkü her eylem motivasyonun yanında içinde ihtiyaç ve duygulardan kaynaklanan harekete geçirici bir ilişki barındırır ki bu da birey-çevre etkileşiminin önüne geçerek hermeneutik anlamda "anlaşılmadan" kalır. Karşı karşıya koymak yerine aslında bir derecelendirme ile işimiz söz konusudur. "Tek olanı bütün yönleriyle bilebilmek için bilinçli ve metodik anlamda genel görüşlere başvurduğumuzda açık-

182 Bu itiraz oldukça eskidir ve O. Neurath'a kadar geri götürülebilir. *Empirische Soziologie. Der wissenschaftliche Gehalt der Geschichte und Nationalökonomie*, Viyana, 1931, s. 56.

183 Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, V, s. 334.

lama ifadesi Tek'in bilgi çeşidi bağlamında kendine bir yer edinir."¹⁸⁴ Aynı durum açıklayıcı ve betimleyici metot için de geçerlidir. Hegel'in idealist spekülatif tarih anlayışına karşı Ranke tarafından ileri sürülen yalın betimleme postülasını Dilthey tarihçi için hem teorik hem de pratik anlamda yerine getirilemez bir şey olarak görür. Bunun sebebi ise tarihsel bir olayın tam olarak betimlenmesinin kendinden önce ve sonra gelen bütün olayların ve ilişkilerin aydınlatılmasını şart koşmasıdır ki bu da oldukça zordur. Pratik anlamda ise tarihsel araştırmaların inceleme nesnesi içinde yapmış olduğu tercih, birçok olayın içinde yapılmış olan bir tercihtir ve bütün bu olaylar için geçerli olan maksim ise bir şeyin "gerçekten nasıl yaşandığı" ile onun bize anlatılması arasındaki karşıtlıktır. "Tarihçi verilmiş olan bir şeyin bütün yönlerini sadece bir noktadan hareketle araştıramaz. Daha ziyade tarihçinin konu olarak seçtiği nesnenin birliğinden bahsedilebilir. Burada seçme ilkesi bu konunun araştırılma nedeninden doğar."¹⁸⁵ Her problem belirlemede, betimleme ilkesi terk edilmekte ve seçme ile yer değiştirmektedir. Her türlü seçimde de tarihsel olayların yorumuna yönelik hipotetik bir müdahale söz konusudur. Her türlü yorum da genel ilkeler ve bireysel adlarla ilişkilidir. Dilthey böylece genel bir yöntem dualizminden veya hermeneutik anlamının monizminden oldukça uzaklaşmaktadır. Seçilmiş önemli tarihsel olayların araştırılması (Roma'nın düşüşü, Hollanda'nın kurtarılması, Fransız devrimi) birçok farklı yöntemin (tümevarım, nedensellik bağı, analiz, mukayese vs.¹⁸⁶) bir arada düşünülmesini gerektirmektedir. Tin bilimlerinin araştırma mantığı içinde teoride birbirinden oldukça uzaklaşan unsurların bir araya geldiği görülür. Yöntemlerin iç içe geçmesi sadece araştırma sürecinin kendinde cereyan

184 *Age*, s. 337.

185 Dilthey, Cilt VII, s. 164.

186 *Age*, s. 158.

ettiği çemberin sadece bir bölümüdür. Hermeneutik çember kendisini sadece yaşantı-anlam temelinde açmaz; aynı zamanda tin bilimlerinin bütün araştırma alanlarına açar ki bu aynı zamanda kendi kendini düzelten, tinsel-tarihsel dünyanın tecrübe ve bilgisiyle ilgili “çok yönlü” aydınlanmanın eleştirel sürecini de ifade eder.¹⁸⁷

Hermeneutik çemberin araştırma sürecine aktarımı, tinsel-tarihsel dünyanın anlaşılma sürecinin kendi içinde genel anlamından eleştirel yöntemine ve tek tek inceleme alanına kadar homojen olmasına bağlıdır. Dilthey homojenliği her alanda verilmiş bir şart olarak öngördüğünden araştırma süreci daha fazla alt başlıklara ayrılmaz. Dilthey onun süreci, araçları ve amaçlarını mantıksal olarak yeniden kurmaktan ziyade “tin bilimlerinin atölyesi”nde neler olduğunu betimlemeye daha fazla önem verir. Burada da daha önce karşılaştığımız eksiklik kendisini göstermektedir. Tin bilimleri ne bilgi teorisi ne de araştırma mantığı bağlamında kurulabilmiştir, yapılan tarihsel dünyanın gerçekliğine vurgu yapmaktır ki bunun kurulumu da zaten bu gerçeklik üzerine olacaktır. Bu bağlamda *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu* ifadesi hem öznel hem de nesnel anlama sahiptir.¹⁸⁸ Dilthey’in kendisini bu hedefe kitlemesi bu konuyla ilgili onu açıklayabilme özelliğine sahip ifadeleri düşünme fırsatını kaçırmaya sebep olmaktadır.¹⁸⁹ Dilthey’in geç dönem düşüncesi için oldukça belirgin olan bu somut yönelim, yine önemli birkaç eksiği de beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda özellikle tin bilimleri teorisinin başlangıçtan beri üzerinde yoğunlaştığı teorik ile pratik bilgi arasındaki problemler ilişkisi üzerinde durmak

187 Age, s. 145.

188 Hans Freyer, *Diltheys System der Geisteswissenschaften und das Problem der Geschichte und Soziologie*, in: *Kultur- und Universalgeschichte. Festgabe für W. Goetz*, Leipzig/Berlin, 1927, s. 485 vd.

189 Krş. T. Litt, *Das Allgemeine im Aufbau der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis*, 2. baskı, Groningen, 1959, s. 36.

gerekir. Dilthey *Giriş*'in I. cildinde açık bir şekilde tin bilimlerinin kurulumunda oldukça önemli olan ifadelerin üç farklı sınıfından bahsetmiştir: 1- *Gerçeklik* üzerine ifadeler: Bunlar bilginin tarihsel yapı taşını oluştururlar. 2- *Teoremler*: Gerçekliği kısmen açıklayan süreçlerdir. 3- *Değer yargıları ve kurallar*: Pratik eylem kurallarını belirlerler ve tin bilimlerinin pratik yanını oluştururlar. Bu üç ifade tarzı arasında araştırma alanı sayesinde temel bir yönelim belirlenmiş olsa da gerçeklik ve değer yargıları arasında temelde birbirlerinden farklı olan ilkeler söz konusudur. Metafizik ve tarih felsefesinin doğası gereği (Dilthey bunu eski sosyoloji olarak nitelendirir) gerçeklik denilen şey teoremle ve emirle ilgili olduğundan bunların bilimsel bir iddiada bulunması zordur. Tin bilimleri mantığı ilk olarak değer yargılarının mesela bir kuruluşu suçlayan politik bir yargının doğru ya da yanlış olamayacağı, aksine doğru (*richtig*) ya da doğru-olmayan (*unrichtig*) şeklinde nitelenebileceğinden hedefe ulaşmayı zayıflatan bir durum olduğu; buna karşın doğru ya da yanlışın sadece politik bir yargı olacağı bunun da ancak bir kurumun diğer bir kurumla ilişkisinde geçerli olabileceği gerçeği ile hesaplaşması gerekir.¹⁹⁰

Dilthey ifade çeşitlerini, yaşantı birlikleri (*Lebenseinheiten*), bunlarla bağlantılı eylemler ve davranış tarzlarından oluşan *tarihsel dünyanın kurulumu* bağlamında ele almıştır. Dilthey metafiziğin varlık ve değer kavramlarını suçlamasına rağmen bunları tinsel bilimlerde özellikle korur. O sadece bu kavramların ontolojik statüsünü onları bireylerin içsel dünyalarına yerleştirerek değiştirir. Fakat bunlar içsel dünyaya hapsolup kalmamakta, dışsal dünyada da görünür hale gelmektedir. Eyleyen-bilen-değerlendiren bilince benzer bir biçimde, bu bilinç temel bilim anlayışına göre bilgi sürecinin zemimini oluşturur, “yaşamın derinliklerinden”

190 Dilthey, Cilt I, s. 26 vd.

somut kavrama, değer verme, hedef koyma *davranış tipleri* olarak ortaya çıkmaktadır. Bunlar aynı zamanda tek tek bireylerin yaşam akışında içsel bir bağla birbirlerine bağlıdır ve sürekli olarak bireyler üstü; mesela cemaat, kültür sistemi, toplumsal kurumlar gibi (tarihsel dünya da zaten bunlar üzerine kurulur) unsurlarda devam ederler. Söz konusu kurulum kendini “etki bağıntısı”nda (*Wirkungszusammenhang*) gerçekleştirir. Bu da Hegel’in “nesnel tin” örneğinde olduğu gibi tek tek bireylerin davranışlarının üzerinde olan buna rağmen davranışlarında hep aynı kalan ortak özellikleri çağırıştır.¹⁹¹

Bu etki bağıntıları içinde –burada herkes kendisine odaklanmıştır ve millette, çağlarda, tarihsel periyotlarda tekrar ortaya çıkarlar– tarih akar. Dilthey böylece bir taraftan tarihsel okul içinde kendi çıkış noktasını oluşturan paradoksal görüşe ulaşırken (gerçek anlamda tarihselliğe sahip olmayan tarihsel dünya anlayışı¹⁹²), diğer taraftan bu temel üzerine yükselen tinsel bilimlerdeki değer probleminin objektif bilgi arzusu ile pratik ilgiler arasındaki tartışma sayesinde çözülebileceği gibi tartışmalı bir sonuca ulaşır.¹⁹³

Bu tespitin derinliklerine inildikçe işin daha karmaşık hale geldiği görülmektedir. Tarihçilerin etki bağıntıları üzerine ileri sürdükleri betimleyici ilkelerden hareketle (buna göre tinsel dünyanın yaratıcı gücü değerleri ve amaçları belirlemiştir) normatif kurallar belirlemek imkânsızdır. Gerçeklik ve yasalar bir tarafta, emirler ve kurallar diğer tarafta kalarak ve bunlar kökten birbirlerinden ayrılarak pratik ve normatif isteklerin somut bilimlerde gerçekleşebileceğini, etki bağıntılarıyla iş gören tarihte bunun geçerli olamayacağını bilmek gerekir.

191 Dilthey, Cilt VII, s. 153.

192 H. Lieber, *Geschichte und Gesellschaft im Denken Diltheys*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Cilt 17, (1965), s. 703 vd.

193 Dilthey, Cilt VII, s. 138.

Bu, geç dönem Dilthey'in pozisyonudur. O da Max Weber gibi metafizik felsefeden sıyrılıp modern dünyanın varlığını kabul edip, tarihsel bilinçten hareketle genel geçer ilkelere ulaşmayı denemiştir.¹⁹⁴ Bu çıkarımın fazla ikna edici olmaması mantıksal açıdan yanlış olduğundan değil, aksine bu bilincin tarih üzerine politik bir kamuoyuna ya da felsefeye sahip olmamasından dolayıdır. Bu durum J. S. Mill'in "tarih politik gerçeklikleri verebilir ve onu tasdik edebilir; fakat onları ispatlayamaz"¹⁹⁵ görüşünü haklılaştırmaktadır. Bundan dolayı tin bilimleri teorisi, spesifik Alman teorisi olan *politik felsefe olmadan tarih teorisi* (19. yüzyıl eksik olan toplumsal siyasal kamuoyu bağlamında ortaya çıkmış ve daha sonraları Tarihçilik olarak adalandırılmıştır) çerçevesinde dolaşıp durmaktadır. Bu akımın çok yaygın olamamasının sebebi Aydınlanmanın bireyin bağımsızlığına yapmış olduğu aşırı vurgudur. Dilthey tarihselciliğe dayanarak sadece tarihsel dünyanın gerçekliğini dogmatik bilimsel anlayışlara (bu anlayışlar yaşamın özgürlüğüne ve tarihe boş alan bırakmazlar¹⁹⁶) karşı savunmakla kalmamış, aynı zamanda bu dünya içinde aynı düşünceleri ona bağlı bilinç için geçerli kılmayı da başarmıştır. Tarihsel bilincin kurulumu Dilthey'e göre insanlığın emansipasyon tarihinde (ki bununla özgürlüğünü elde etmiştir) atılacak "en son adım"dır.¹⁹⁷ Atılan bu adımı çağdaş felsefedeki okullar geri almıştır. Modern tarih bilincinin bağımsızlığı yeni bir dogmatizme kapı aralamakta, tarihten yüz çevirerek doksanın dehlizlerine girilmektedir. Bu süreci kırmak için Dilthey'in tarihsel aklın eleştirisinde kullandığı kavramlardan farklı bir kavramsal çerçeveye ihtiyaç vardır. Fakat bunu yaparken Dilthey'i hatırlamak öğretici olabilir.

194 Krş. K. Löwith, M. Weber & K. Marx, in: *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart, 1960, s. 12.

195 J. S. Mill, *Dissertations and Discussions*, Cilt I, Londra, s. 91.

196 Dilthey, Cilt VII, s. 203.

197 Dilthey, Cilt VII, s. 190 vd.

IV. BÖLÜM

Dilthey'de Hermeneutik

Dilthey felsefesinin asli konusu her ne kadar Tin Bilimlerinin kurulumu ve metodolojik açıdan temellendirilmesi olsa da Hermeneutik tarihi dikkate alındığında Dilthey hiç şüphesiz –Gadamerle birlikte– en önemli düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Gadamerin de Dilthey'den ve Heidegger'den hareketle felsefi hermeneutiği geliştirdiği göz önüne alındığında bu gerçek daha bir geçerlilik kazanmaktadır. Bu bağlamda onun hermeneutikle ilgili ileri sürdüğü görüşlerin felsefesinin oldukça önemli bir kısmını oluşturduğu gözden ırak tutulmamalıdır. Aslında Dilthey Schleiermacher ile başlayan (sistematik anlamda) ve Gadamer ve Ricœur ile zirveye çıkan felsefi hermeneutiğin tabiri caiz ise temelini atan, onu tin bilimlerine bir yöntem olarak geliştirmek isteyen bir ana akımın liderliğini yapmıştır. Bütün yaşamı boyunca en önemli hedef olarak ortaya koyduğu Tin Bilimlerini Doğa Bilimleri karşısında konu, yöntem ve amacı bakımından temellendirmeyi kendine görev addetmiş ve bunu nihai anlamda hermeneutiksel anlama yoluyla gerçekleştirmeye çalışmıştır.

Dilthey'in geç dönem eserlerinde tin bilimlerinin kurulumuna yönelik bir teori arayışı içinde olduğunu söyleyebiliriz. Artık bu teori temelini daha önce iddia ettiği gibi bilinç durumlarının psikolojik açıdan betimlenmesinde aramayacaktır. 1900

yılında yazdığı “Hermeneutiğin Oluşumu” adlı makalesinde geç dönem eserlerinde önemli bir belirleyici unsur olarak karşımıza çıkan dilsel ifadelerin nesnelliği meselesine ağırlık verdiğini görmek mümkündür. Dilthey bu makalede hermeneutik tarihini belirli bir amaca yönelik tarih olarak anlar. Bu amaç bizzat kendisinin geliştirdiği “anlamanın evrensel konsepti” anlayışıdır.

Dilthey hermeneutiğini anlamak, onu hermeneutiğin gelişim tarihi bağlamında değerlendirmekle mümkündür. Bu bağlamda felsefi hermeneutiğin ne olduğunu, tarihsel gelişim çizgisini ana hatlarıyla ele almanın faydalı olacağını mülahaza ediyoruz.

4.1. Felsefi Hermeneutik

Felsefi hermeneutik her şeyden önce zengin bir içeriğe sahiptir. Bu felsefi yaklaşımı daha yakından tanımak için yapılması gereken şey hermeneutik terimini tanımlamaktır. Hermeneutik genel anlamda, herhangi bir ifade, anlam, metin ya da sanat eserini yorumlama sanatıdır. Yaygın olan diğer bir tanıma göre hermeneutik, anlama öğretisidir. Hermeneutik tarihsel gelişim süreci içerisinde çeşitli alanlara uyarlanmıştır. Bu alanlardan başlıcaları teoloji, hukuk, filoloji, tarih ve felsefedir.

Hermeneutik kavramının kökleri antik Yunan felsefesine kadar uzanmaktadır. Hermeneutik “hermēneúein” (ἑρμηνεύειν) kelimesinden türetilen bir kavram olup; tercüme, açıklama, yorumlama anlamlarına gelmektedir. Hermeneutikte başka bir dünyadan ve başka bir dilden gelen anlam bütünlüğü, bireyin sahip olduğu dil ve kültüre tercüme edilir.

Hermeneutik köklü bir tarihsel gelişim sürecine sahiptir. Bu bağlamda değinilmesi gereken önemli bir nokta da felsefi hermeneutiğin bu zengin tarihsel gelenek üzerine kurulduğu gerçeğidir. Yani felsefi hermeneutiği, onun tarihsel gelişim sürecini dikkate almadan anlamak mümkün değildir.

Felsefi hermeneutik genel anlamda hermeneutik disiplini üzerine felsefi fikir yürütme işlemi olarak betimlenmektedir. Bu çerçevede felsefi hermeneutiğin üç farklı tanımı ortaya çıkmaktadır. Birinci anlamda felsefi hermeneutik, metinleri anlama ve yorumlamanın genel öğretisi, ikinci anlamda insan davranışları ve eserlerinin anlaşılmasını sağlayan öğreti ve üçüncü anlamda insanın kendi ontolojik temellerini anlama çabası olarak tanımlanmaktadır. Özel anlamda ise felsefi hermeneutik, H.-G. Gadamer'in ve kısmen de P. Ricœur'ün felsefi pozisyonunun adıdır. Felsefi hermeneutikten önce hermeneutiğin çeşitli şekilleri ortaya çıkmasına karşın, hermeneutiği felsefi bir bakış açısıyla tartışma ya da değerlendirme fazlaca söz konusu olmamıştır. Hermeneutiğin oluşumuna birçok önemli katkıları olmasına rağmen ne Schleiermacher, ne Droysen ne de Dilthey bu konuyla ilgili görüşlerini felsefi hermeneutik başlığı altında ele almışlardır.

Bu noktada felsefi hermeneutiğin hermeneutik disiplinin den nasıl ve hangi şartlar altında doğduğu sorusu değinilmesi ve cevaplandırılması gereken bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında bu sorunun cevabı detaylı bir çalışmayı gerektiren bir konudur. Biz burada bu tarihsel gelişimi ve geçişi özetle sunmaya, böylece de bu soruya cevap vermeye çalışacağız.

Felsefi hermeneutiği anlamanın ilk şartı, hermeneutiğin eski geleneğine (henüz felsefi olmayan hermeneutiğe) bir göndermede bulunmak ile eski hermeneutikle felsefi hermeneutik arasında nasıl bir ilişki olduğunu tespit etmektir. Çünkü Gadamer sürekli bu eski hermeneutiğe göndermede bulunur ve ondan yararlanarak kendi sistemiyle eski hermeneutik arasındaki farklılıkları ortaya koyar. Bu bağlamda Schleiermacher, Droysen, Dilthey'in görüşleri ve ayrıca sıklıkla ihmal edilen Aydınlanma hermeneutiği, Patristik felsefe ve erken dönem Protestan yorumlama öğretisi hermeneutik tarihi açısından önemli duraklardır. Hermeneutik tarihi sistematik an-

lamda ilk olarak 1900 yılında Dilthey'in "Hermeneutiğin Oluşumu" adlı makalesi ile irdelenmeye başlanmıştır. Platon'a göre hermeneutik, tanrıların sözlerini açıklayan bir sanattır. Ortaçağda hermeneutik yorumlama sanatı olarak (özellikle Patristik felsefe döneminde) anlaşılmıştır. Antik Yunan'da ve Patristik dönemde hermeneutiksel ilke ve kurallar parça parça ve tamamlanmamış bir biçimde vardır. Bu durum Luther tarafından sistematik bir hermeneutik anlayışı ortaya konulana kadar devam etmiştir. Fakat Luther'in bu hermeneutiği bazı eksikliklere sahiptir ve bu eksiklik de Schleiermacher'ın "Anlamanın Genel Sanat Öğretisi" (*Allgemeine Kunstlehre des Verstehens*) anlayışı sayesinde giderilmiş ve üniversal bir özellik kazanmıştır. Dilthey daha sonra bu hermeneutiği tinsel bilimlerin genel metodolojisi olarak kabul etmiş ve hermeneutiğin alanını genişletmiştir. Heidegger ise hermeneutiği, insan varoluşunun fundamental temeli haline getirmiştir. İşte felsefi hermeneutik böyle bir tarihsel arka planın ürünüdür. Gadamer Heidegger'in tecrübelerimizin tarihselliği ve dilselliği, insan varoluşunun zamansallığı ve tarihselliği anlayışına dayanan üniversal hermeneutik öğretisini hem derinleştirmiş hem de genişletmiştir. Yani Gadamer için hermeneutik ne sadece tinsel bilimlerin metodudur ne de her türlü eseri daha iyi anlama ve yorumlama sanatıdır. Hermeneutik bizzat insanın özsel varlığı ile onun zamansallığı, tarihselliği, sonluluğu, geleneği, dini ve kültürü ile doğrudan ilgili bir alandır. Kısaca hermeneutik insan varoluşunun sırrını anlamaya çalışan, bunu yaparken de diğer insanlarla özsel bir birlik kurmayı salık veren bir disiplindir. Gadamer'in üniversal hermeneutik anlayışı Frankfurt Okulu'ndan özellikle Habermas'ın eleştirilerine maruz kalmış ve bu eleştirilere Gadamer tarafından verilen cevaplarla verimli bir tartışma zemini ortaya çıkmıştır. Gadamer sadece Habermas tarafından değil, aynı zamanda Derrida, Ricœur, Misch gibi filozoflar tarafından da eleştirilmiştir. Felsefi hermeneutik çevresinde gelişen bu tartışmalar-

rın çağdaş felsefe ve kültür hayatına olumlu etkileri tartışma götürmez bir gerçektir. Çünkü bu tartışmalar sadece felsefe ile sınırlı kalmamış; felsefi hermeneutiğin az ya da çok ilgili olduğu veya kesiştiği diğer disiplinlere de sıçramış ve böylece geniş bir tartışma zemininin doğmasına sebep olmuştur.

Hermeneutik 17. yüzyıla kadar bugünkü anlamda herhangi bir isme sahip değildir. Bu anlamda "hermeneutik" terimi sonradan ortaya çıkan bir kavramsallaştırmadır. Eskiden *ars interpretandi* (yorumlama sanatı) olarak adlandırılan düşünsel faaliyet, filoloji, oluş bilmi (*Exegese*) ve çeşitli bilim dalları tarafından devam ettirilmeye çalışılmıştır. Hermeneutiğin 17. yüzyılda eskisine göre popüler hale gelmesinde Rönesans ve Reform hareketlerinin etkisi yadsınamaz. Yukarıda da kısaca belirttiğimiz gibi Luther tarafından kurulan Protestanizm'in en temel amacı kutsal metinleri anlamak ve ona göre yaşamaktır. Bu amaç doğrultusunda Luther İncil'i Latince'den Almancaya çevirmiş ve böylece halkın İncil'i rahatça anlayabilmesine olanak sağlamıştır. Bu anlamının daha iyi olması için de bazı yorumlama ilkelerinin gereğinden bahsetmiştir. Bu gereklilik sistematik anlamda Schleiermacher tarafından yerine getirilmiştir. Bunun yanında Rönesans'la gelişen hümanizmle birlikte tin ve doğa bilimlerindeki hızlı gelişmeler insanın kendini anlama ve kendine değer verme sürecini hızlandırmıştır. İnsan ve onun ürünleri artık en önemli şey olup, ona düşen görev kendisini ve ortaya koyduğu her türlü sanat eserini anlamak ve yorumlamaktır. Sayılan bu unsurlar hermeneutiğin 17. yüzyılda öncesine göre gelişip serpilmesine sebep olan belli başlı nedenlerdir.

Yeniçağda ise hermeneutik kendisine felsefi bir hedef koymamıştır. Böyle bir hedef G. Ebeling'e göre W. Dilthey tarafından saptanmıştır.¹⁹⁸ Dilthey'in hermeneutiğe en büyük katkısı hiç şüphesiz ki hermeneutiği, kutsal metinleri anlama ve

198 Ebeling, G., *Hermeneutik*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Cilt III, 3. baskı, Tübingen, 1959, s. 243-262.

yorumlama olarak anlayan dar çerçeveden kurtarması ve onu tinsel bilimlerin metodu haline getirmesidir.

W. Dilthey Schleiermacher'dan sonra hermeneutiğin en önemli temsilcisidir. Dilthey aynı zamanda felsefi hermeneutiğin ilk temsilcisi olarak kabul edilir. Dilthey'in *Die Entstehung der Hermeneutik* (Hermeneutiğin Oluşumu) adlı küçük makalesi onun hermeneutiğin gelişimine sağladığı önemli katkı olarak görülmektedir.¹⁹⁹ Bu kısa makalede Dilthey ilk olarak anlama kavramının amacını ve fonksiyonunu açıklamaya çalışır. Tinsel bilimlerin temellendirilmesi bağlamında Dilthey hermeneutiğe özel bir anlam yüklemektedir. Dilthey'in en büyük amacı sosyal ve tarihi bir gerçeklik olarak tin bilimlerini, epistemolojik, lojik ve metodolojik açıdan temellendirmektir. Böyle bir amacı gerçekleştirmede hermeneutik özel bir yere sahiptir ve bu çaba onun tamamlanmamış olan *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) (Tin Bilimlerine Giriş) adlı eserinin özünü oluşturmaktadır.²⁰⁰

Bu temellendirmede anlama ve hermeneutik kavramları merkezi bir role sahiptirler. "Yazılı metinleri anlama sanatı"²⁰¹ olarak hermeneutik, felsefe ile tarih bilimini birbirlerine bağlayan bir unsur olarak tinsel bilimleri temellendirmede vazgeçilemez bir yere sahiptir. Bu anlamda hermeneutik sadece filolojik yorumların metot ve kurallarını belirlemekle kalmaz. Dilthey'e göre hermeneutik, romantik felsefenin keyfi tutumuna ve bir tarih yorumu olarak karşımıza çıkan şüpheli subjektivizme karşı, yorumlama sanatının teorik genel geçerliğini temellendirmekle yükümlüdür.

Yukarıda adı geçen eserde Dilthey "başkalarını anlama"ya (*Das Verstehen des Anderen*) özel bir önem verir. Biz insanların

199 Bu makale için bkz. Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*, Cilt V. yayınlayan G. Misch, Leipzig & Berlin, 1924, s. 317-331.

200 Bkz. Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*, Cilt I, yayınlayan B. Groethuysen, Leipzig & Berlin, 1922.

201 Age, Cilt V, s. 332 vd.

ruhsal durumlarını, davranışlarına, seslerine ve vücut hareketlerine göre kavrar ve içselleştirerek anlamaya çalışırız. Bu sadece dışsal bir anlama değildir. Biz onu aynı zamanda içselleştiririz de. Yani biz karşımızdaki insanın ruhsal durumunu bizzat kendimize uyarlayarak onu anlamaya ve içinde bulunduğu ruh halini tanımaya çalışırız. Başka bir insanın ruhsal yaşantısını anlamak, analogik bir yöntemle olur. Yani kendisi dışında birisinin herhangi bir yaşantısını anlayan kişi, kendisinin içsel hayatında meydana gelen benzer yaşantılarla bir özdeşlik kurar. Kısaca insan kendisini karşısındakinin yerine koyarak onun duygularını ya da genel anlamda yaşantısını daha iyi anlayabilmektedir.

Dilthey'in temel amacı, tinsel bilimlerle doğa bilimlerinin sınırlarını belirlemek ve tinsel bilimlerin felsefi temellerini betimlemeye çalışmaktır. Bu bağlamda Dilthey *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Tarihsel Dünyanın Tinsel Bilimlerde Kurulması) adlı eserinde anlamamanın yapısal önemi üzerinde özellikle durur. Ona göre tinsel anlama, "psikolojik" bilgiden farklıdır. Bu bağlamda Dilthey, içsel dünyayı anlamayı kendisine amaç edinmediğini özellikle belirtir. Tinsel anlama daha çok, kendi yapısı ve kanunları içerisinde ruhsal olgulara bir dönüşü ifade etmektedir.²⁰² Dilthey'in temel tezi, tinsel bilimlerin hayat (*Leben*), ifade (*Ausdruck*) ve anlama (*Verstehen*) kavramları arasındaki karşılıklı ilişkiye dayandığıdır.²⁰³ Hayat kavramını kendisine hareket noktası olarak alan böyle bir anlayış, Dilthey'e göre, tinsel bilimlerin metodolojik yapısını oluşturmaktadır. Yani tinsel bilimlerin esas inceleme alanı hayatın kendisidir.

Dilthey *Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensäußerungen*²⁰⁴ (İnsanları ve Onların Yaşam İfadelerini Anlama)

202 Bkz. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Cilt VII, yayınlayan B. Grothuysen, Leipzig & Berlin, 1927, s. 85

203 *Age*, s. 86 vd.

204 Bkz. *age*, s. 205-220.

adlı eserinde, anlama ile anlamaya yönelik bireysel ifadelerin farklı formları arasında temel bir ayrım yapar. Dilthey bireysel ifadeleri,²⁰⁵ anlam dünyasında açığa çıkan ve algılarımız sayesinde kavradığımız tinin görünüm şekillerinden biri olarak tanımlar. Bu anlamda Dilthey bireysel ifadeleri üç kısma ayırır: 1. Kavramlar, hükümler ve önemli düşünce sistemleri.²⁰⁶ 2. Edimler. 3. Yaşantı ifadeleri. Birinci ve ikinci sınıflama sorunsuz görünürken; yaşantı ifadeleri teriminin daha yakından incelenmesi gerekmektedir. Bu terimi Dilthey, herhangi bir yaşantının nesnelleştirilmesi ya da ifade edilmesi olarak anlamaktadır. Ona göre “yaşantı” (*Erlebnis*) kavramı empatik anlamda bilincin kurulmuş en küçük ve en anlamlı birliğidir. Bu anlamda yaşantı ifadeleriyle onları etkileyen anlama arasında karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Yani yaşantı ifadeleri ile anlamamanın ortak zeminini hayat kavramı oluşturmaktadır. Herhangi bir yaşantı ifadesini ortaya koyanla onu anlamaya çalışan arasındaki ilişki ortak bir varlık zeminine dayanmaktadır.

Dilthey’de “yaşantı ifadeleri” tinsel bilimlerde önemli bir yere sahiptir. Çünkü bu ifadeler sayesinde tinsel dünya ile ilgili önemli veriler ortaya çıkmaktadır. Dilthey bu verilerin edebiyata ya da felsefeye ait eserlerde açık bir şekilde görülebileceği inancındadır. Herhangi bir eser, yazarın kendisi ve psikolojisi hakkında doğrudan bir şey söylememesine rağmen, yazarından ya da yapanından sıyrılan anlam, diğer insanların anlayışlarına kendisini sunmakta ve böylece “anlama” gerçekleşmektedir. Bu manada bir eserin anlaşılması, yazarın psikolojik yapısının ya da hayat tarzının anlaşılması demek değildir; aksine böyle bir eser kendisini bize tane ait bağımsız bir ürün olarak sunmaktadır. Burada söz konusu olan artık analoji yardımıyla başkasının içsel duygularını an-

205 *Lebensäußerungen*, bu kelimenin tam tercümesi hayat ifadeleridir. Fakat burada Dilthey’in kastettiği şey bireye ait sözlü ve sözsüz ifade şekilleridir.

206 *Age*, s. 205.

lamak olan “psikolojik anlama” olmayıp; kendisini gerçek anlamı bulmaya yöneltmiş olan “hermeneutik anlama”dır.

Dilthey’in yaptığı önemli bir çıkarım da anlamamanın temel formu ile yüksek formu arasında yaptığı ayırmadır. Temel formu Dilthey, tek tek yaşantı ifadelerinin anlamlandırılması olarak tanımlar. Anlamamanın yüksek formu, bir taraftan temel anlamada anlayan ile anlaşılması gereken yaşantı ifadelerindeki özsel fark olarak ortaya çıkan zıtlık, belirsizlik ve zorluklara bir reaksiyon iken; diğer taraftan da bireyin farklı yaşantı ifadelerinin sonucu olan karakter özelliklerini anlama işlevidir. Yüksek anlama formu aynı zamanda tinsel ürünlerin anlaşılması için de gereklidir. Anlamamanın yüksek formunda ortak olan şey, verilmiş yaşantı ifadelerinden tümevarım yoluyla bir bütünün –ki bu bir eser, bir insan veya herhangi bir sanatsal etkinlik olabilir– yapısal birliğini anlaşılır kılmaktır.²⁰⁷

Dilthey’de sonraki Hermeneutik tartışmaları açısından önemli olan diğer bir kavram “nesnel tin” (*Der objektive Geist*) kavramıdır. Dilthey “nesnel tin” kavramından, insanlar arasındaki ortak ilişkilerden ortaya çıkmış ve kendisini anlamlar dünyasında nesnelleştirmiş çeşitli formları anlar. Bu nesnel tinde geçmiş zaman, sürekli şimdiki zamanda hissedilir. Nesnel tinin sınırları, hayat tarzından insanlar arasındaki ilişkilere, toplumsal amaçlara, ahlak, hukuk, din, sanat, bilim ve felsefeye kadar uzanmaktadır.²⁰⁸ Hermeneutik açısından burada önemli olan, nesnel tin dünyasının, temel anlamamanın şartlarını ve imkânını hazırlamasıdır. Çünkü bu nesnel tin dünyası, insanların birbirlerini anlamaları için gerekli olan zemini sağlamaktadır. Bu tinin kendisini nesnelleştirdiği her yerde “Ben” ve “Sen”in birlikte oluşturdukları ortak bir öz söz konusudur.²⁰⁹ İnsan çocukluğundan ölünceye kadar bu nesnel tin dünyasından beslenmektedir.

207 Bkz. Dilthey, Cilt VII, s. 212.

208 *Age*, s. 208.

209 *Age*, s. 208.

W. Dilthey'den sonra inceleyeceğimiz ikinci filozof görüşleriyle felsefi hermeneutiğin hazırlayıcılarından olan Martin Heidegger'dir. Onun felsefesi 20. yüzyıl hermeneutiği açısından önemli bir aşamayı oluşturmaktadır. Heidegger'de anlama, felsefi analizin temel kavramı haline gelmiştir. Heidegger başyapıtı "Varlık ve Zaman" da (*Sein und Zeit*) Dilthey'in "nesnel tin" anlayışını daha da radikalleştirir. Ayrıca Heidegger, Dilthey'in anlaşılabilir bir dünya içinde varolma durumunu, anlamının "ontolojik" hale getirilmesi olarak anlar. Daha önce tinsel bilimlerin metodu olarak kabul edilen anlama, Heidegger için bir öz belirlemesi, insanın temel bir varolma kategorisidir.

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da (Prag. 31-33) geliştirdiği bu anlama teorisi, onun bütün düşünce sistemini oluşturan temel soru ile çok yakından ilgilidir. Bu temel soru, Heidegger'in yeniden ortaya attığı fakat klasik ontoloji metotlarıyla cevaplanamayacak olan "varlığın anlamı" sorusudur. "Varlık" (*Sein*) herhangi bir varolandan (*Seienden*) farklı bir karaktere sahip olduğundan; kendisine ait bir kavram sistemine ihtiyaç duyar. Varlık sorusunda ilerleyebilmek için Heidegger –daha sonra bu görüşünden vazgeçmesine rağmen– *Dasein* (Heidegger bununla insan varlığını kasteder) kavramından hareket eder. Çünkü insan varlığı (*Dasein*), diğer varolanlardan (*Seienden*) ontolojik açıdan farklıdır. İnsan genel anlamda varlıkla (*Sein*) hem bir varlık ilişkisi, hem de kendisini bu varlık içinde anlamlandırdığı için bir anlama ilişkisi içerisindedir. Bu ilişki insanın varlık yapısını belirlemektedir.²¹⁰ Dünyada olmak insanın özüne ait bir gerçeklik olduğu için; onu anlamak hem dünyayı hem de bir anlamda bu dünyada varolanların varlık yapılarını anlamak demektir. Bu bağlamda her ontoloji ve varlık öğretisinde, sadece insanın varoluşsal analizinde bulabileceğimiz "fundamental bir ontoloji" bulunmaktadır.²¹¹ İnsan varlık

210 Bkz. Heidegger, *Sein und Zeit*, 14. baskı, Tübingen, 1977, s. 12.

211 Bkz. *age*, s. 13.

analizinin metodu fenomenolojidir. Buna karşın insan varlık fenomenolojisinin (*Phänomenologie des Daseins*) metodu ise hermeneutiktir. Bu bağlamda Heidegger felsefeyi, “insan varlığı hermeneutiğinden” hareket eden “üniversal fenomenolojik ontoloji” olarak tanımlamaktadır.²¹²

Heidegger'in en önemli hedefi insan varlığını (*Das Sein des Daseins*) belirleme ve betimlemektir. Bu çabada anlama analizine önemli bir görev düşmektedir. Heidegger'e göre anlama, doğrudan kazanılan bir bilgi şekli olmayıp; tanıma ve bilgiyi mümkün kılan asli bir var olma şeklidir.²¹³ Anlama böylece, varoluşsal anlamda insan varlığının temel modu olma özelliğini kazanmaktadır.²¹⁴

Anlamak ve bu bağlamda “varolabilmek”, insanın özsel varlık yapısı içerisinde öncelikle bir “olanaklılık” (*Möglichkeitsein*) olarak anlaşılmaktadır.²¹⁵ İnsan anlaşılabilir veya anlaşılmasın bu varlık biçimi içerisinde bulunmaktadır. Bu varlık biçimi içerisinde insan, kendi varlığının “varolabileceği” bilgisine sahiptir. Bu, içsel bir algılamanın sonunda ortaya çıkmış bir bilgi olmayıp; özü itibarıyla anlamadan ibaret olan burada olmanın (*Das Sein des Da*) doğal bir sonucudur.²¹⁶ Heidegger'e göre anlama, ilkesel olarak planlama ve düşünce modelleri kurma özelliğine sahiptir. Bu özelliğiyle anlama, insan varlığının varlık biçimini oluşturmaktadır.

Heidegger kendi yorumlama analizinde –ki o, bu analizi anlaşılmanın bilgisi olarak değil, anlamada ortaya çıkan çeşitli olanakların üzerine bir çalışma olarak betimler²¹⁷– yorumlamanın (*Auslegung*), “plan”, “dikkat” ve “öngörü” üzerine

212 Bkz. *age*, s. 38.

213 *Age*, s. 123 vd.

214 *Age*, s. 143.

215 *Age*, s. 143.

216 *Age*, s. 144.

217 *Age*, s. 148.

kurulduğunu özellikle belirtir. Aynı zamanda Heidegger, hermeneutik çemberin (*der hermeneutische Zirkel*) anlamının mantıksal ve metodolojik açıklarını tespit edemediği inancındadır. Ona göre anlama çemberi sayesinde herhangi bir bilgi açığa çıkmaz. Bu çember insan varlığının varoluşsal ifadesinden başka bir şey değildir. Anlama çemberi herhangi bir yanlışlığın giderilmesi ya da bunun için çaba gösterilmesi şeklinde yorumlanamaz. Onda asli bilginin olanaklılığı gerçeği gizlidir.²¹⁸

Felsefi hermeneutik denilince akla ilk gelen filozof şüphesiz ki Hans-Georg Gadamer'dir. Gadamer, başyapıtı *Wahrheit und Methode*'de (Gerçeklik ve Metot) Heidegger'in insan varlık analizinden hareketle felsefi hermeneutiğin temellerini oluşturmaya çalışır. Kendisinin de belirttiği gibi o, metodolojik olarak anlamının yalın bir teorisini kurmayı amaçlamaz. Onun hedefi, eski hermeneutiğin yapmak istediği gibi bir anlama sanatı öğretisi geliştirmek değildir. Gadamer empatik bağlamda felsefi bir anlam teorisi kurmak istemektedir. "Sosyal bilimlerin metodolojisini tanımlayan ya da onu yönlendiren bir kurallar bütünü geliştirmek istemedim. Benim niyetim, kazanılan bilgilerin pratiğe aktarılmasını sağlayacak tinsel bilimlerin teorik temellerini belirlemek de değildir. Benim gerçek niyetim daha çok felsefidir. Yani yaptığımız ya da yapmak zorunda olduğumuz değil; aksine bizim isteme ve eylemlerimizin ötesinde bizde neler olduğunu anlamak asıl hedeftir."²¹⁹

Gadamer bu eserinde anlamının şartlarını sorgular. O anlamayı, Heidegger gibi öznenin mümkün olan davranış şekillerinden birisi olarak değil, insanın varolma şekli (*Seinsweise des Daseins*) olarak anlar. Gadamerin bütün amacı şunu göstermektir: Anlama, hiç bir zaman verilmiş herhangi bir şeyin

218 Age, s. 153.

219 Gadamer, H.-G., İkinci baskıya önsöz, in: H.-G. Gadamer. *Gesammelte Werke*, Cilt 2, Tübingen, 1986, s. 438.

karşısında gösterilen öznel bir davranış değil, anlaşılan şeyin varlığına ait olmak demektir.²²⁰

Gadamer anlama fenomenini, Dilthey'de olduğu gibi tinsel bilimlerin özel metodoloji problemi olarak değerlendirmez. O anlamayı, insanın dünyaya yönelik bütün edimleriyle ilişkilendirir. Bundan dolayı Gadamer tarafından geliştirilen felsefi hermeneutik, bir tinsel bilimler metodolojisi olarak kabul edilmez. Gadamer'in ortaya koymuş olduğu hermeneutik, tinsel bilimlerin sahip oldukları metotların ötesine taşıdıkları gerçeklikler ile bizim dünyaya ait tecrübelerimizi yakınlaştırma çabasıdır.²²¹

Gadamer felsefi hermeneutiğin temel ilkelerini *Wahrheit und Methode*'nin ikinci kısmında geliştirir. Böyle bir hermeneutiğin önemli unsurları şunlardır: 1- Bütün anlamalarda özsel olarak önyargının olumlanması²²² ve bu bağlamda otorite ve geleneğin yeniden yorumlanması.²²³ 2- Anlama çemberinin "anlamanın yapısal ontolojik yönü" olarak değerlendirilmesi. 3- Anlamada "zaman farklılıkları"nın (*Zeitabstände*) öneminin vurgulanması.²²⁴ 4- Tarihsel etki (*Wirkungsgeschichte*) ilkesiyle farklı görüşlerin kaynaşması olgusunun birlikte ele alınması. 5- Anlamada önemli bir yere sahip olan başkasına yönelme teorisinin öneminin vurgulanması.²²⁵ Bu sayılan ilkeler Gadamer hermeneutiğinin temelini oluşturan ilkelere.

Gadamer kendi felsefi hermeneutiğini, "geleneksel" olarak adlandırdığı hermeneutiğe sert bir muhalefet göstererek geliştirmiştir. Ona göre, geleneksel hermeneutik, bireyin tesadüfen sahip olduğu sosyal pozisyonu ve gelenek tarafın-

220 Gadamer, *age*, s. 441.

221 Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke*, Cilt 1, s. 3.

222 *Age*, 274.

223 *Age*, 281 vd.

224 *Age*, 301.

225 *Age*, 312 vd.

dan bize iletilen kültürel kazanımları metodolojik olarak bir seçime tabi tutarak “nesnel tarihsel bilgiye” ulaşmayı amaçlar. Buna karşılık Gadamer anlamının, klasik hermeneutikte olduğu gibi tamamen özneye bağlı bir faaliyet olarak görülemeyeceği inancındadır. Anlama, kendisinde geçmiş ve şimdiki zamanın sürekli olarak birlikte bulunduğu geleneksel birikime (*Überlieferungsgeschehen*) nüfuz etmek demektir. Bu bağlamda Gadamer’de anlama, bilen bilincin kendisinin seçtiği nesneye yönelmesine ve onun bilgisine sahip olmasına yarayan bir metot değildir. Anlama, karşımızda anlaşılacak üzere bulunan herhangi bir şeyin içinde olma şartıdır.²²⁶ Özetle anlama, amaçlanıp gerçekleştirilmiş bir akt olmaktan ziyade bir “olay” bir “oluşum”dur.

Bu tanımlardan öznenin güçsüzleştirildiği açıkça anlaşılmaktadır. Gadamer’e göre, öznenin tek merkez olarak görülmesi tam bir yanılgıdır. Halbuki “bireyin kendini anlamlandırması ya da tanımlaması tarihsel hayatın kapalı çekim alanı içerisinde sadece bir kıvılcımdır.”²²⁷

Gadamer’in felsefi hermeneutik ile ilgili görüşlerine kayda değer ilk tepki *Hermeneutik und Ideologiekritik*²²⁸ adlı yapıtla dile getirilmiştir. Bu tartışmanın özünü, “eleştirel teorinin” genç temsilcileriyle, ona yakın duran yazarların Gadamer’in yapıtını ve özellikle onun metakritiğini eleştirmeleri oluşturmaktadır. Mesela J. Habermas’ın meşhur *Zur Logik der Sozialwissenschaften*²²⁹ (Sosyal Bilimlerin Mantığı) adlı eseri, Gadamer’in *Gerçeklik ve Metot* adlı eserinde dile getirdiği temel tezlerin tartışılmasından oluşmaktadır. Bu kategoriye Karl-Otto Apel’in *Szientistik*,

226 Age, 314.

227 Age, 281.

228 Habermas, J. (Yay.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main, 1971. Bu kitap Apel, Bormann, Bubner, Gadamer, Giegel ve Habermas’ın makalelerinden oluşan, Felsefi Hermeneutik etrafında yapılan tartışmalar ve yorumlarda vazgeçilmez bir kaynaktır.

229 Habermas, J., *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien*. Frankfurt am Main, 1970, s. 71-310.

*Hermeneutik, Ideologiekritik*²³⁰ (Bilimselcilik, Hermeneutik, İdeolojikritik) adlı makalesi de dahildir. Apel bu makalesinde, birbirleriyle çekişme halinde olan bilimselcilik, hermeneutik ve ideolojikritik akımlarını uzlaştırmaya çalışan geniş kapsamlı bir bilim felsefesi kurmayı amaçlamaktadır.

Amaçlanan bu programın temelini, Apel'in "bilgi antropolojisi" görüşü oluşturmaktadır. Böyle bir bilgi antropolojisinin ana kategorileri, alışlagelmiş bilgi teorisi ve bilgi yöneliminin bilinçsel apriorileriyle karşıtlık arz etmektedir.²³¹ Apel, bilgi antropolojisi kategorileri yardımıyla geleneksel anlamda tinsel bilimlerle, doğa bilimleri arasındaki ilişkiyi yeniden ele almayı ve çözmeyi amaçlamıştır. Çalışmasının ilk aşamasında Apel, bilimsellik ile hermeneutiği, başka bir ifadeyle açıklayan doğa bilimleri ile, anlayan tinsel bilimler arasındaki karşıtlığı açıklar ve temellendirir.²³² Apel, bu karşıtlık teziyle yeni pozitivizm akımının "tekbilim" anlayışını eleştirir. Apel, insanlararası iletişimin bilimsel metotlarla anlaşılamayacağı gerçeğinden hareketle şunu göstermek ister: Hermeneutikle doğa bilimlerinin gerçek konusu, yani olayların sayılarla somutlaştırılması (*Vergegenständlichung*) ve anlaşılması birbirlerini dışarıda bırakan; ama aynı zamanda birbirlerini tamamlayan şeylerdir.

Felsefi hermeneutiğin gelişimi bağlamında inceleyeceğimiz son filozof varoluşçuluk ve fenomenoloji etkisi altında bir felsefi hermeneutik geliştiren ve Gadamerle birlikte çağdaş felsefi hermeneutiğin önemli diğer bir temsilcisi olarak kabul edilen Fransız P. Ricœur'dür.

Ricœur *Der Text als Modell: Hermeneutisches Verstehen*²³³ (Model Olarak Metin: Hermeneutik Anlama) adlı çalışma-

230 Bkz. Apel, K. O., *Transformation der Philosophie*, Cilt 2, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Frankfurt am Main, 1973, s. 96-127.

231 Age, s. 100.

232 Age, s. 101.

233 Bkz. *Verstehende Soziologie. Grundzüge und Entwicklungstendenzen*, Yayınlayan W. L. Bühl, Münih, 1972, s. 252-283.

sında tinsel bilimlerin nesnesiyle metin çözümleme ilkeleri arasındaki örtüşmeye dikkat çeker. Bu uygunluk sayesinde metin yorumlama metodolojisi tin bilimleri alanında kullanılabilir. ²³⁴

P. Ricœur, linguistiğe ait kavramlarla birlikte Austin ve Searle tarafından geliştirilen konuşma aktı teorisinin de yardımıyla kendi *Diskurs* görüşünü ortaya atar. Ricœur, bu anlayışı bir dil sistemi olarak değil, bir dil olayı, bir dil kullanımı olarak anlar. Bu saptamadan hareketle Ricœur, kendi *diskurs* hermeneutiğini temellendirmeye çalışır. ²³⁴

Ricœur'a göre tin bilimlerin amacı, anlamlı davranışların ortak temelini araştırmaktır. Bu kabulden hareketle o, davranışın kendisinin yani anlamaya yönelmiş davranışın, anlam kaybına uğramadan nesnelleştirme metodu ile –ki bu metot yazılı bir metin içinde geçerlidir²³⁵– anlaşılabilceği sonucuna ulaşır. Bu nesnelleştirme sayesinde ilgili eylem, metnin kendisi haline gelmektedir. Bu olgu, “konuşma aktı yapısına benzeyen davranışın belli içsel temelleri sayesinde mümkün olabilmektedir.”²³⁶

Makalesinin ikinci kısmında Ricœur, metinle metnin yorumlanması arasındaki metodolojik benzerlikten hareketle “yorumlamanın metodolojik problemi” konusunu ele alır. Bu bağlamda Ricœur, tinsel bilimlerde bir problem alanı olarak karşımıza çıkan anlama ile açıklama arasındaki ilişki sorunlarına yeni bir bakış açısı getirmeyi arzulamaktadır. ²³⁷

Ricœur'a göre, Dilthey tarafından ortaya atılan fakat onun tarafından tam anlamıyla cevaplandırılmamış anlama (*Verstehen*) ve açıklama (*erklären*) ayrımının temelinde anlama-açıklama arasındaki ilişkinin diyalektik yapısı yatmaktadır.

234 Age, 253 vd.

235 Age, 260 vd.

236 Age, 261.

237 Age, 267.

Ricœur bu temel düşünce üzerine anlama-açıklama diyalektiğine dayanan yeni bir hermeneutik geliştirir.

Anlama ona göre, herhangi bir metnin içeriğinin sezgisel olarak kavranması değildir. Anlama, yazar ve yazarın durumuyla pek fazla ilgili de değildir. Anlama, daha çok metin aracılığı ile açılan yeni dünya anlamlandırmalarıyla ilgilidir. Ricœur'a göre bir metni anlamak, "anlamla onun ilgili olduğu nesne arasındaki hareketi, yani metnin ilgili olduğu konuda ne söylediğini takip etmektir."²³⁸

Ricœur'un bu bağlamda romantik hermeneutik tarafından dile getirilen "yabancı anlam içeriklerine karşı yönelme" ilkesine karşı olduğu aşikârdır. "Kendimize mal ettiğimiz ve kendisine yöneldiğimiz şey, yabancı bir tecrübe olmayıp, herhangi bir metinde dile getirilen dünya görüşünü bilinç düzeyine çıkarma çabasından başka bir şey değildir ve bu çaba tamamen bana aittir. Metindeki anlamı çözme ve ona yakınlaşma olgusu, bana göre bir yandan tarihselciliği aşmak durumundayken, diğer taraftan da Schleiermacher'ın asli isteğine bağlı kalmak isteyen hermeneutiğin özünü oluşturmaktadır. Bir yazarı kendisinden daha iyi anlamak, onun kendi yapıtında ortaya koyduğu bilinç güçlerini, yine onun kendi özüne ait varoluşsal tecrübe ufuklarının ötesinde bulmaya çalışmak demektir."²³⁹

Ricœur, metin yorumlama modeli yardımıyla şunu göstermek ister: Anlama, doğrudan yabancı tinsel hayatla veya herhangi bir ruhsal içerikle duygusal özdeşim kurmakla ilişkili değildir. Çünkü –ki bu aynı zamanda onun temel tezidir– anlama, kendisinden önce gelen ve ona eşlik eden yorumlama ilkeleri yardımıyla meydana gelen bir süreçtir.²⁴⁰

Felsefi hermeneutik hakkında buraya kadar anlattıklarımızın ve ayrıca felsefi hermeneutiğin genel bir değerlendirmesini

238 *Age*, 279.

239 *Age*, 279 vd.

240 *Age*, 282.

yapacak olursak şunları söyleyebiliriz: Felsefi hermeneutik geniş anlamda bir geleneği ifade etse de dar anlamda bu kavramın bize hatırlattığı ilk isim H.-G. Gadamer ve kısmen de P. Ricoeur'dur. Her ne kadar Schleiermacher, Droysen, Dilthey, bu geleneğin öncülleri olsa da bu filozofların hermeneutik ile ilgili görüşleri sistematik bir özellik göstermez. Hatta Heidegger'in bile bu konu hakkındaki görüşleri –her ne kadar Gadamer, Heidegger olmadan kendi felsefesinin olamayacağını ifade etmiş olsa da– felsefi hermeneutiği temellendirmeye yetmemektedir. Bu olguyu bizzat Heidegger şu cümlelerle itiraf etmiştir: "Felsefi hermeneutik Gadamer'in işidir."²⁴¹ Gadamer'in görüşleri birçok tartışmaya –mesela Gadamer'in Habermas ile ideoloji eleştirisi,²⁴² ayrıca Derrida'nın *dekonstruktivizmi* bağlamında yaptığı tartışmalar– ve eleştiriye maruz kalmasına rağmen, bu tartışmalar ve eleştiriler bu konu hakkındaki görüşlerinin ege-menliğine son verememiştir.

Bu tespitlere rağmen felsefi hermeneutiğin başta da belirttiğimiz gibi zengin bir geleneğe sahip olduğu da ayrı bir gerçektir. Aslında metot olarak hermeneutik ile ilgili görüşler M. Luther'e kadar geri götürülebilir. Luther kutsal metinleri anlamada bir metoda ihtiyaç olduğunu ilk kez dile getiren kişidir. Belki de böyle bir kaygıdan dolayı klasik hermeneutik düşünürleri Schleiermacher, Droysen ve Dilthey böyle bir metot geliştirmeye çalışmışlardır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus, hermeneutiğin tarihsel olarak antik Yunan felsefesinden başlayıp felsefi hermeneutikle son bulan belirli bir amaca yönelik bir süreç takip ettiği yanılgısına düşmemektir. Dilthey, Schleiermacher tarafından anlama sanatı olarak görülen hermeneutiği tinsel bilimlerin genel metodo-

241 Pöggeler, O., *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg/Münih, 1983, s. 395.

242 Geniş bilgi için bkz. Topakkaya, A., Hermeneutik ve İdeoloji Kritiği Bağlamında Gadamer-Habermas Tartışması, *FLSF dergisi*, sayı: 3, 2007 bahar, s. 97-111.

lojisi haline getirmiş; Heidegger ise hermeneutiği insan varlığını anlama çabası olarak görerek onu ontolojiyle ilişkilendirmiştir. Bu noktadan hareketle Gadamer insanın tarihselliği ve dilselliği bağlamında üniversal (felsefi) hermeneutiğin temellerini belirlemeye çalışmıştır.

(Felsefi) hermeneutik özellikle Gadamerle birlikte –üniversal olma iddiasının da yardımıyla– geleneksel tinsel bilimlerin metodu olmaktan çıkartılmış ve fenomenleri alabildiğince özgür bırakan felsefi bir yöne doğru kaydırılmıştır. Bu olgu sayesinde artık hermeneutik sosyal bilimlerin metot problemiyle uğraşan bir alan olmaktan kurtarılmış, varlığın kendini anlamlandırmasıyla ilgilenen bir alan haline gelmiştir. Artık anlama ve dil (*Sprache*) sadece metodolojik anlamda yalın kavramlar olmayıp, bizzat insan varlığının temel belirlenimleridir. Bu bağlamda felsefi hermeneutik, tin bilimleri hermeneutiğinden farklı bir şeydir. "Hermeneutik felsefenin üniversal bir bakış açısıdır ve sadece tin bilimlerinin metodolojisiyle uğraşan bir alan değildir."²⁴³ Burada Gadamer'in hermeneutiğin boyutlarını tinsel bilimlerin üzerine çıkarma ve onu felsefenin temel amacı yapma isteği aşikârdır. Ancak böyle bir hermeneutik sayesinde gelenekle, diğer insanlarla hatta insanın bizzat kendisiyle barışık bir ilişki kurulabilir. Ona göre, hermeneutiğin herhangi bir metotla ya da yorumlama sanatıyla sınırlandırılması bizzat hermeneutiğin kendisini sınırlandırmak ve geçerlilik alanlarını elinden almak demektir.²⁴⁴

4.2. Hermeneutiğin Oluşumu

Dilthey bu makalede hermeneutiğin gelişim tarihini gözler önüne sermeye ve bu tarih içinde kendi konumunu belirleme-

243 Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode*, s. 451.

244 A. Topakkaya, *Felsefi Hermeneutik*, *SDÜ Felsefe Bölümü Dergisi*, sayı: 4, güz 2007, s. 75-93, burada s. 90.

ye çalışır. Makalenin girişinde yine kendisi tarafından daha önce dile getirilen tin bilimlerinin merkezinin bireyin içsel tecrübesi olduğuna dair teoriyi eleştirerek işe başlar. Bunun yerini öznelararasılık kavramı alır (*Intersubjektivität*). Söz konusu kavram sadece teorik anlama için değil, aynı zamanda öznenin kendini anlaması bağlamında da merkezi bir kavramdır. Dilthey öznelararasılığın önemini şu sözlerle dile getirir. “Kendi durumumu içselleştirdiğim içsel tecrübe kendi başına kendi bireyselliğimi bilince getiremez. Ancak ilk olarak kendimi başka bireylerle mukayese ettiğimde bireysel olanı kendi içimde tecrübe etmekteyim.”²⁴⁵ Burada Dilthey’in öznelararasılık kavramıyla bireyselleştirme (*Individualivität*) kavramı arasında özsel bir yakınlık kurduğu dikkat çekmektedir. Kısaca bireyselleştirme tin bilimleri sayesinde anlaşılabilir olan öznelararasılıkla ilgili bir kavramdır. Yine yukarıdaki alıntıdan da rahatça anlaşılacağı üzerine bu kavram içe yönelik tecrübeyle değil, başkalarıyla olan ilişki sayesinde anlaşılabilir bir kavramdır. Başkalarıyla olan bu ilişki sadece bireylerarası bilinçte gerçekleşen bir şey olmayıp, aynı zamanda sembol ve dilsel ifade biçimleri aracılığıyla ortaya çıkan bir ilişkidir. Daha önce Dilthey’de nesnel bilginin, sürekli yaşam ifadelerine bağlı olarak ortaya çıkan işaretlere bağlı olduğunu ifade etmiştik. Yaşam ifadeleri içsel dünyanın ifadeleri olup, doğrudan değil, dolaylı olarak öznelararası anlam yapıları sayesinde ulaşılabilen şeylerdir. Dilthey bu bağlamda şunları söyler: “Dışarıdan anlamsal olarak verilmiş olan şeyleri algılamayı içsel biliş olarak adlandırıyoruz. Buna da anlama [diyoruz]. Bu anlama çocuğun lala demesinden başlayıp, Hamlet’i ya da akıl eleştirisini anlamaya kadar gider. Taşlarda, mermerlerde, müziksel tonlarda, beden dilinde, kelime ve yazıda, eylemlerde, ekonomik düzen ve anayasalarda bize hep aynı insanın ruhu konuşur

245 Dilthey, Cilt V, s. 318 vd.

ve bunun da yorumlanmaya ihtiyacı vardır.”²⁴⁶ Alıntidan da anlaşılacağı üzere insan edim ve eylemlerinin ya da söylemlerinin ürünü olan her şeyin bir anlamı ya da başka bir ifadeyle bilinçli yaşam ifadeleri olarak bir yorumu vardır. Dolayısıyla bu anlamda insan tarafından yapılan her şey anlaşılacak için bir çabaya ihtiyaç duyar. Bu alanda ortaya çıkan işaretler ya bizzat işaret olarak ya da işaret ettiği şey olarak anlaşılabilir. Bu kabulün doğal bir sonucu herhangi bir işarete sahip olmayan doğa alanının (yani öznenin dokunmadığı doğanın, doğanın kendisi olarak) anlamının konusu olamayacağıdır. Kısaca doğa kendi başına ne anlamlı ne de anlamsızdır; o mümkün anlama dünyasının dışında kalır. Buradan çıkan diğer bir sonuç da içsel durumların ve bilinç fenomenlerinin kendi başlarına bir anlamlarının olmadığıdır. Bunlar ancak kendi ifadeleri sayesinde anlaşılabilirler. Bu bağlamda bireysel anlama hiçbir zaman içsel durumlarla ilgili olmayıp, daha ziyade ifade eylemleriyle ilgilidir. Dilthey bunu bir örnekle açıklamaya çalışır. “Neden böyle davrandığımı ben de bilmiyorum” cümlesinde özsel anlama bu ifadeler üzerinden gerçekleşmek zorundadır. Böyle bir cümle ile gerçekte kastedilen şey şudur: “Anlam dünyasına çıkan benim özümde ait bir ifade, yorumlamayacağım başka birisinin ifadesi olarak karşıma çıkmaktadır.”²⁴⁷ Bireyin kendini anlaması ilk önce kendisini yabancı biri olarak görmesini şart koşar. Anlamanın farklı dereceleri vardır ve ilgi ve dikkate bağlıdır. Günlük ve elementar anlamadan tın bilimsel pratikleri anlamaya geçiş, anlaşılacak ifadelerin sabit bir formda ortaya çıkmasını ve bundan dolayı kendisine dönüşü devamlı mümkün kılmasını şart koşar. Dilthey sürekli sabit olarak ortaya çıkan yaşam ifadelerini anlamayı yorumlama olarak adalandırır.²⁴⁸ Bir sanat eseri ya da bir tablo da

246 Dilthey, Cilt V, s. 319.

247 *Age*, s. 318.

248 Dilthey, Cilt V, s. 331 vd.

yorumlamanın konusu olabilir; fakat burada da anlama dilin anlamlandırmasına ihtiyaç duyar. Her şeyden önce sembolik ifade formları dile bağlıdır, özellikle yazılı metinler daha fazla dile bağlıdır. Dilthey'e göre yazılı olan her zaman önceliğe sahiptir. "Tinsel yaşamı ve tarihi anlama bağlamında edebiyatın vazgeçilmez bir önemi vardır. Dilde insanın içsel dünyası tam anlamıyla ifadesini bulur. Bundan dolayı anlama sanatı kendi merkezi noktasını insani varoluşun kendini ortaya koyduğu yazıda bulur."²⁴⁹ Bundan dolayı hermeneutik "yazılı anıtları [metinleri] yorumlama sanatı" olarak tanımlanır.²⁵⁰

Yorumlama sanatı anlam-özne ve anlaşılan şey arasında gerçekleşen bir çember içinde gerçekleşir. Dilthey bunu "hermeneutik çember" olarak adlandırır ve aynı zamanda "her türlü yorumlama sanatının merkezi zorluğu" olarak betimler. "Tek tek kelimelerden ve bunların bağlantılarından bir eserin tümü anlaşılmak zorundadır. Tek parçanın anlaşılması bütünün anlaşılmasını şart koşar. Bu çember kendisini söz konusu olan sanat eserinin kendini ortaya çıkaran yapıcısının gelişim tarzında durmadan tekrar eder. Bu ilişki aynı zamanda ilgili sanat eseriyle kendine benzer sanat eseri arasında da söz konusudur."²⁵¹ Bu bağlamda bakıldığında hermeneutik düşünce için mutlak bir başlangıç noktasının olmadığını belirtmek gerekir. Söz konusu olan yoruma başlamadan önce sahip olduğumuz ön bilginin derinleştirilmesi ve eleştiriden geçirilmesidir. Dilthey anlamanın sınırı olarak yazarın bireyselliğini kabul eder. Buna karşın hermeneutik sürecin en son amacı ise "yazarı, kendi kendisini anlamasından daha iyi bir şekilde anlamaktır."²⁵² Yazarın kendi kendini anlaması zaten başkasının onu anlamasından daha az önemlidir; zira başkasının onu anlaması her durum-

249 Age, s. 319.

250 Age, s. 320.

251 Age, s. 330.

252 Age, s. 331.

da "farklı bir anlama" olacağından hermeneutik için "yazarın kendisini" anlaması zorlayıcı ya da baskın bir unsur olmaktan çıkar. Anlatılmak istenen aslında şudur: Metinde söylenen ya da anlatılan şeyden hareketle, yazar tarafından muhtemel olarak kastedilmeyen şeylerin hermeneutik süreç içinde anlaşılması mümkündür. Bu anlamda da yazarın niyeti tek olmasına rağmen hermeneutik anlamada çeşitlilik ve çokluk vardır. Hermeneutik anlamının yazarın kendisini anlamasından daha ileri olmasının nedenlerinden biri de yazarın hermeneutik ilke ve kurallar ile dilsel üretilere sahip olmayışıdır.

Dilthey "Hermeneutiğin Oluşumu" adlı makalesinde ifadeyi anlamak (*Ausdruckverstehen*) konsepti olarak geliştirir. Bu konseptte göre tinsel anlam dünyasının öznelararasılığı açık bir biçimde psikolojik içeriğin gerçekleşmesinden ayrılır. Dilthey'in *Giriş*'te bilinç gerçekliklerinin fenomenal gerçekliği anlayışına sahip olmasını sağlayan teorik tecrübe kavramı şimdi anlamak üzerine yoğunlaşmaktadır. Böyle bir anlamada anlamlı bir gerçeklik dünyası söz konusudur. Dilthey'in bu görüşlerinin oluşmasında Husserl'in 1900 yılında yazmış olduğu *Mantıksal Araştırmalar* adlı eserin ciddi ölçüde etkili olduğu görülmektedir. Husserl zikredilen eserde yeni temel bilim programı geliştirmiş ve bunu "betimleyici psikoloji"²⁵³ olarak adlandırmıştır. Bu eserin temel amacı, verilmiş olanın fenomenolojik olarak betimlenmesidir. Bireyin bilinç yaşamında görülen şey, nasılsa öyle olarak, teorik herhangi bir kurulumla gitmeden anlaşılmalıdır. Dilthey Husserl'in bu hedefini, yani bilinç yaşamının fenomenolojik betimleme amacını kendi bilimsel çalışmalarının hedefi olarak belirlemiştir. Bu aynı zamanda Dilthey'in tin bilimlerine biçmiş olduğu bir amaçtır. Dilthey doğa bilimlerinin insan anlayışı çerçevesinde insanın sahip olduğu kültürel ve tarihsel zenginliklerin kaybolduğunun farkındadır. Tinsel fenomenler yaşam

253 E. Husserl, *Logische Untersuchungen I*, 6. baskı, Tübingen, 1980, s. XIII.

fenomenine bağılı ise buna uygun bir biçimde sahip olduğu yöntemle bağılı kalarak içsel görünümü de dile getirilebilir olmalıdır.

Dilthey'in özellikle Husserl'in *Mantıksal Araştırmalar* adlı eserini inceledikten sonra o zamana kadar kendisinde görülmemiş bir biçimde psikoloji ile hermeneutik arasında keskin bir ayırım yapmaya başlamıştır. Bununla birlikte bilgi teorisinin bu tavırdan etkilenmediğini belirtmekte fayda vardır. Gerçeklik ona göre bizim bilincimize kendisini vermektedir. Dolayısıyla bilinçli olarak yaşanmış her şey gerçekliği anlamının biricik çıkış noktasıdır. Dilthey özellikle geç dönem eserlerinde bireysel ve psikolojik anlamda tanımlanabilen bilincin özneler arası anlamsal içeriği temsil ettiğini ve bunun da bireyin sahip olduğu kültürel çevre bağlamında önceden verilmiş olduğunu kabul eder. Bu bağlamda Dilthey'in özellikle yaşam kavramı ve hermeneutik bağlamında sık sık sözünü ettiği tin kavramına da (*Geist*) açıklık getirmek gerekir. Dilthey'de tin mesela Hegel'de olduğu gibi transandantal bir kavram değildir. Tin hermeneutik düşünce için toplumsal-tarihsel gerçekliği (anlam kuran unsur olarak) azami derecede içinde barındıran bir kavramdır. Tinsel gerçeklikler bireyler üstü olan, tarihsel olarak kendini gerçekleştiren fakat aynı zamanda şimdi olan gerçekliklerdir. Bunlar insanlar tarafından ortaya konulan gerçeklikler olup, öznenen bağımsız bir gerçekliği olmayan şeylerdir. Kısaca Dilthey için tin kolektif olan fakat aşkın olmayan bir şeydir. Tin kategorisi Dilthey için tarihsel-sosyal yaşam süreçlerinin bir ifadesi olarak anlaşılabilir. Yaşam süreçleri kendisini anlamlı "tinsel" objektivasyonlarda gösterir ki bu da tin bilimlerinin konusunu oluşturur.

4.3. Hermeneutik-Tarih İlişkisi

Dilthey hermeneutiğinin Schleiermacher hermeneutiğinden büyük oranda etkilendiği tarihsel bir gerçektir. Buna rağmen

men Dilthey Schleiermacher'ın konuyla ilgili bütün görüş ve önerilerini de birebir kopya etmekten sakınmıştır. Buna güzel bir örnek onun hermeneutiğin yorumlama çerçevesi olarak tarihi kabul etmesidir. Daha sonra göreceğimiz üzere Schleiermacher'da yorumlama çerçevesini oluşturan şey tarih değil, üst yapısal düzendir. Hatta Dilthey Schleiermacher'ın tarihsel perspektif anlayışına gereken önemi vermediği saptamasında bulunur. Ona göre Schleiermacher tarafından sık sık dile getirilen ve hermeneutiğinin mottosu olan "yazarı kendisinden daha iyi anlamak" ilkesine tarihselliğin ciddi katkılar sunabileceği inancındadır. Schleiermacher bunun yerine hermeneutik yöntemi, yani bir yazarın niyetini açıklamayı ve açığa kavuşturmayı kendisine ana hedef olarak seçmiştir. Bir eserin ortaya çıkarılmasındaki ana etken ya da saik sadece eserin birliğini yorumlamaya hizmet etmez, aynı zamanda genel karakteristiğini psikolojik anlamda açıklamaya da merkezi bir fikir olarak yardım eder. Dilthey için bu açıklayıcı bakış açısı kendi betimleyici psikolojisi sayesinde yerine getirilecek olan bir şeydir. Dilthey ana saik düşüncesini (*Keimentschluss*) yanlış bulur ve bu düşünceyi karakteristik bir düşünce olarak betimler. O, Schleiermacher'ın romantiklerin ruh ile bedenin organik özdeşliği hakkındaki görüşlerinden etkilenerek kendi teorisini tehlikeye attığı fikrine ulaşır. Ona göre, Schleiermacher'ın hermeneutik çember düşüncesi belirli oranda Friedrich Ast'ın özdeşlik felsefesi ile benzerlik göstermektedir. Schleiermacher'dan önce Ast (Schelling'in öğrencisidir) hermeneutik çember düşüncesini formüle etmiştir. Buna göre biz bir eseri sadece onun parçalarından hareketle anlayabiliriz. Bununla birlikte bu bütünün parçaları da bütüne yönelik asli bir anlam olmadan anlaşılabilir. Bu bağlamda Ast, özdeşlik felsefesinin şemasını kullanıp yaratıcı edimin üç aşaması olduğu ve bu üç aşama sayesinde çember sel sürecin yaratıcı bir yorumlama ile betimlenebileceği tespitinde bulunur. Dilthey Ast'tan şu alıntıyı yapar: "Eğitimin

başı birliktir, eğitimin kendisi ise çok yönlüdür (unsurların karşıtı olarak). Eğitimin nihai noktası ise (...) birliğin ve çokluğun yani bütünlüğün [ortaya çıkmasıdır]. Bu süreç kendisini tekrar ederek bir yapı ortaya çıkarır. Bu ise ilk olarak bütün hakkındaki bilgiyi içine alır; bu bilgi tek tek bilgilerin bilince ve yaşayan tüm birliklerin açığa çıkmasına [sebepe olur]. Burada çember kendini çözümler, yorumlama kavramında kendini bulur. Bundan dolayı tek tek olan şeyler ancak bütünden hareketle anlaşılabilir ve bunun tersi de doğrudur.”²⁵⁴

Ast için bütün, yorumun başlangıcında önceden kavranmış olarak vardır. Schleiermacher ise bu konuda bu kadar keskin düşünmez. Bütüne yönelik kesin olmayan bir bilgiyle başlamak yerine (ki bu daha sonra bilinçli hale gelecektir) Dilthey (aynen Schleiermacher gibi) bütünü okuyarak, zevkederek anlamayı ve daha sonra gerçek anlamda yorumlama işine başlamayı daha doğru bulur.²⁵⁵ Schleiermacher'ın temel saik kavramı, bütüne yönelik soyut bir yansıtma olmayıp, aksine özel bir içerik barındıran bir şeydir; bundan hareketle de yazarın üst düşünce formu yavaş yavaş kendisini gösterir. Bu bağlamda Dilthey Schleiermacher'ı eleştirir ve bunun da nihai anlamda aynen Ast'ta olduğu gibi kapalı bir birliğin duygulanımı olduğunu söyler.²⁵⁶ Schleiermacher'ın Ast'tan tek farkı bu birliğin tek bir eserin kapsama alanıyla sınırlı olmaması, bir yazarın bütün eserlerine anlamak için genişletilebilir olmasıdır. Merkezi temel saikin determinist etkilerden arındırılması ve estetik bağlamda yalın merkez kavramı olarak yeniden yorumlanması durumunda hermeneutiksel bakış açısı tarihsel dünyanın genel düzenini bu dünya perspektifinde kalarak anlama problemine odaklanabilir. Dilthey bu tespit bağlamında hem Ast'ın önceden bilme hem de Schleiermacher'ın temel saik kavramlarının

254 Dilthey, GS, Cilt XIV, s. 658-659.

255 Krş. Dilthey, V, s. 330.

256 Dilthey, XIV, s. 783 vd.

"kaydırılabilir hipotez" ya da "kaydırılabilir şema" kavramlarına indirgenmesi gerektiğini söyler.²⁵⁷ Dilthey romantiklerin hermeneutiğe yapmış oldukları katkıları bu şekilde zikreder; bunun anlamını kendi cümleleriyle şöyle ifade eder: "Tümdengelim için tümevarım her zaman gerekli olduğundan (...) hermeneutik yöntem ortadan hipotetik olarak başlar; bağımsız hayal kurmadan geçici kabuller ortaya çıkar."²⁵⁸ Geçici ve göreceli olarak temel saik kendisinden hareketle bütünü anlaşılır kılamaz; belirlenmek zorunda olan yalın ve geçici anlamaya sürekli olarak düzeltici bir yön verir. Hermeneutik çember fikri açık bir biçimde sağlam ve açık hareket noktalarının varlığına inanan Kartezyen felsefeyle karşıtlık gösterir. Çemberin nerede başlayıp nerede bittiğini belirlemek mümkün değildir. 1860 yılında Dilthey anlama çemberini sınırlandırmaya yönelik her türlü denemenin hipotetik olacağı saptamasında bulunur. Bu sınırlandırmayı refleksiyon olarak anlamak ona göre daha doğru olur. Dilthey hipotezi tin bilimlerinden tamamen kovduğundan hermeneutik çemberin yalın temsili resmi çok daha belirgin bir şekilde açığa çıkmaktadır. Bu yönde yapılan tespitler yorumlamaya refleksiyonda bulunma fakat belirlememe, eleştirel olma fakat herhangi bir yapı ortaya koymama imkânı vermektedir.

Dilthey'in poetik muhayyile gücü anlayışının merkez ya da tipik olanın ifade edilmesi olarak karakterize edildiğini daha önce belirtmiştik. Mesela herhangi bir portreyi doğru anlamak için sıradan biri kendi algılarını modifiye etmeli ve diğer bütün farklı algıları kabul etmeye hazır olmalıdır.²⁵⁹ Bireyin kendi bakış açısını paranteze alması ya da ötelemesi, edebi yapıtların yorumlanmasında ya da tarihsel hermeneutikte genel anlamda uygulanan bir yöntemdir. Schleiermacher'ın hermeneutik

257 *Age*, s. 781.

258 *Age*, s. 519.

259 Dilthey, *V*, s. 282.

anlayışı bu şekilde uygun hale getirildikten sonra, önceden sezme ya da bütünün anlamını hissetmenin rolü tarihsel anlama bağlamında daha iyi tahmin edilebilir hale gelmektedir. Dilthey "Hermeneutiğin Oluşumu" adlı makalesine yazdığı eklemelerde Schleiermacher anlamında "yorumda sezginin" mümkün olduğunu kabul ettiğini söylemek mümkündür.²⁶⁰ Dilthey söz konusu sezginin yorumlayıcının dehası ya da yazarın doğuştan getirdiği bir özellik olmadığını, bunun daha ziyade yorumcunun metnin konusuna ilgisinden kaynaklandığını belirtir. Bir yorumun başarıya ulaşabilmesi için sezgisel yeti önemli olabilir; fakat Dilthey söz konusu olan sezginin nesnel anlamda geçerliliğini kabul etmez. Sezginin yaşantıyla olan ilgisi tümevarımcıların iddia ettiği gibi tamamen geçersiz değildir; o sadece iyileştirilmeye muhtaçtır. Dilthey mukayeseli bir yönetime ihtiyaç duyulmasının sebebinin sadece doğrudan görüleni onaylamak için olmadığını, aynı zamanda onu daha da iyileştirmek ve onda derinleşmek için olduğunu belirtir. "Mukayeseli yöntem her bir eseri hatta her bir cümleyi şimdiye kadar anlaşıldığından daha derin anlamak ister."²⁶¹ Metnin bütününe anlamak, metin içindeki zor cümleleri anlamaya yardımcı olur. Buna rağmen her metinde çok anlamlılık mutlaka söz konusudur. Dolayısıyla bir eseri bir bütünün, bir düşünce akımının ya da bir tarzın parçası olarak değerlendirmek gerekir. Bundan dolayı hermeneutiğin amacı bir metnin potansiyel anlamlarını tarihsel olarak mümkün olan anlamlardan birine indirgemektir. Bu sayede hermeneutik, mukayese bilimi haline gelir; yani biz uygun olan bir anlamaya ancak dolaylı olarak yaklaşabiliriz. Schleiermacher bir yazarı kendisinin anladığından daha iyi anlama yetisini yaratıcı yetinin bilinç dışı doğası olarak yorumlarken; Dilthey bir eserin eleş-

260 Dilthey, V, s. 332 vd.

261 Age, s. 334 vd.

tirel olarak anlaşılmasının, yazara kapalı olan tarihsel bakış açısının anlamaya dahil olması bağlamında hayati öneme haiz olduğunu düşünür. Bu bağlamda her eserin kendine has bir birliği vardır. Söz konusu birlik yazarın ya da yapanın başlangıçtaki niyetini anlamakla ilgilidir. Dışarıdan eklemelerle kazanılan birlik çok daha geç yani yaratıcı veya yorumlayıcı güçle ortaya çıkmaktadır. Bu, kapalı bir birlik olarak anlaşılabilir; çünkü o yeni yorumlamalara sürekli açık olmak zorundadır. Dilthey yorumlama olgusunun ne kapanacağını ne de kapanmak zorunda olduğunu söyler. Bir eserin tekliği sürekli yeni tanımlamalara muhtaçtır, bu sadece onun içsel gelişiminden kaynaklanan bir şey olmayıp aynı zamanda dışsal perspektif bakımından da böyledir. Hermeneutik bağlamda bir eserin gerçek birliğinin ya da bir bireyin gerçek karakterinin ancak ve ancak tarihsel bakış açısıyla kazanılabileceğini söylemek mümkündür. Buraya kadar anlatılanlardan Dilthey hermeneutiğinin ve onun betimleyici psikolojisinin anlama olgusunu doğrudan Schleiermacher'ın sezgi ve psikolojik açıklamalarına atıfla yapmadığını, bunları oldukça aştığını söylemek mümkündür. "Hermeneutiğin Oluşumu"nda Dilthey kendi betimleyici psikoloji anlayışına dayanır, fakat hemen hermeneutiğin, tin bilimlerin kurulumunda baş etken olduğunun farkına varır.²⁶² Geç dönem yazılarında hermeneutiğin gittikçe önem kazanması tin bilimleri bağlamında psikolojinin yeniden ele alınması gereğini ortaya koymuştur.

Dilthey sık sık tin bilimlerinin insanın kendini anlamlandırmasına yardımcı olduğu vurgusunu yapar. Bu bağlamda tarihsel anlamda makro yapılarla bireyin kendini anlamlandırması arasında nasıl bir ilginin olduğu sorusu haklı olarak karşımıza çıkmaktadır. Tin bilimlerinin biyografik-psikolojik bağlamda sınırlarının genişlemesinin ötesinde gerçek olan diğer husus, nesnel tinin yapılarının bireyler arası iç perspektifle açıklana-

262 Dilthey, Cilt V, s. 331.

mayacağı hususudur. Bu anlamda birey sadece kültürün ve kendi varlığını kuşatmış olan organizasyonların kesişme noktasıdır. Zikredilen sistemler bireyden hareketle nasıl anlaşılabilir? Nesnel tin gerçi bireylerin yaşam bağıntılarını aşan bir şeydir; fakat yaşam insani gerçekliğin temeli ve aynı zamanda bireyin kendini anlamlandırmasının temel yoludur. Tek tek bireyler tarihsel-toplumsal gerçekliği yaratmazlar; fakat tek tek bireylerin karşılıklı ilişki ve etkileşimi sayesinde ortaya çıkan yaşam süreçleri bu gerçekliği ortaya koyabilir. Bireyin kendini anlamlandırması tin bilimlerinin temel amacıdır, çünkü doğa bilimlerinden farklı olarak tin bilimleri insan tarafından ortaya konulan gerçekliğe ve bu gerçeklik bağlamında ortaya çıkan anlama kendini bağımlı hisseder. Her bir bireyin hayatı nesnel tinin bireyler üstü ilişki ağıyla irtibatlı olduğundan bu bağıntının anlaşılması öz bilgi ya da bireyin kendini anlamlandırması olarak değerlendirilebilir. Bilgi öznesinin tarihe yönelik bilişsel yönelimi ilk önce öznenin tarihselliğini şart koşar. Onun tarihsel olması bu yönelimi mümkün kılar. Tarihi ancak bu yönelimin içeriğini sahiplenerek özdeşliğimize ait hissederek anlayabiliriz; çünkü biz tarihsel varlıklarız.

Kendini anlamlandırmada birey, yaşam içinde kendisini sürekli olarak sınırlandırılmış hisseder. Buna karşın nesnel tinin anlam dünyasına yönelen birisi kendi öznelliğini ya da kendisini her şeyin merkezinde görme özelliğini kaybeder. "Tarih bizi özgür kılar. Bunu ise kendi hayat hikâyemizden kaynaklanan zorunluluğu bir anlamlılık düzeyine çıkararak yapar."²⁶³ Tarihsel bilgi, sınırlarını ve zamanını aşma bağlamında bireyin anlamlandırma alanını genişletmeye çalışır. "Tarihin değeri hakkındaki en temel soruların cevabı nahi anlamda insanın kendi kendini tanıyan varlık olmasında yatmaktadır. İnsan doğasını içe bakış yöntemiyle anlamamız mümkün değildir."²⁶⁴

263 Dilthey, Cilt VII, s. 252.

264 Age, s. 250.

Tarihi bu anlamda sahiplenmek anlama faaliyetini yürüten özneye kendini anlamlandırması bağlamında oldukça yardımcı olmaktadır. Bu anlamda geçmiş, mutlak bir değere sahip olmayıp, tarihsel imkânlar ve kendi imkânlarının sınırları bağlamında bireyin bilinçli bir hayat sürmesine olanak tanımaktadır.²⁶⁵ Tarihsel anlama Dilthey'e göre tedricen gerçekleşir. Tarihsel-toplumsal gerçeklik birbiri içine tedahül etmiş bağıntıların devamı (bu bağıntılar bireysel hayat hikâyesinden evrensel tarih akışına kadar ulaşır) olarak kendisini gösterir. Tam bu bağıntı noktasının merkezinde nesnel tinin büyük ve küllî etkisi durmaktadır, bundan kasıt sosyal, ekonomik, politik ve kültürel sistemlerdir. Bu sistemlerin analiziyle ve bunların tarihsel süreç içinde farklı şekildeki yansımalarıyla tin bilimsel bilgi yapısal bir ifade kazanır. Tarihsel etki bağıntılarıyla ilgili içsel özelliklerle ilgili ifadeler tin bilimlerindeki evrensel tarih bilgisinin özünü oluştururlar. "Sürekli olarak kendisini gerçekleştiren genel yapı ilişkilerinin etkisinden her şeyden önce tarihin anlamı ve önemi açığa çıkar. Her noktada ve her zamanda hâkim olan ve insan hayatını belirleyen şey öncelikle tinsel dünyanın anlamıdır."²⁶⁶ Tin bilimsel bilgi ancak toplumsal-tarihsel bütünlüğün analizi sayesinde mümkündür. Tinsel gerçekliğin anlaşılması da evrensel tarihte teleolojik ilişkinin anlaşılmasına yetmez. "Tinsel dünyaya ait anlam bilgisi Hegel ya da Comte'ta olduğu gibi evrensel tarihte genel bir yönelimin tespitiyle ortaya çıkmaktadır. Bu birçok zaman diliminin belirsiz bir görüde birbirleriyle olan ilişkilerini ifade eden bir operasyondur."²⁶⁷ Tarihin gelişim prensibiyle ilgili birliğe yönelik arayış burada söz konusu değildir; çünkü tarih tecrübede verilen şeyin sınırlarını aşmaktadır. Bu bağlamda oldukça zor

265 Geçmiş hakkında daha fazla bilgi için bkz. A. Topakkaya: Geçmiş Zaman Gerçekten Geçmiş midir?, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt 1/4 yaz 2008, s. 566-573.

266 Dilthey, Cilt VII, s. 185.

267 Age, s. 172.

bir soru olan “Tarih nedir?” sorusu yerini “Önem arz eden herhangi bir olay nedir?”e bırakmaktadır. Tarihin tarih üstü bir amaca mı yönelik olduğu ya da insani tarihsel gerçekliğin ideal bir gerçeklik mi olduğu sorularının cevabını tecrübeye dayanan bilimlerden elde etmek mümkün değildir. Hermeneutik yöntem dini ya da metafiziksel inançları nesnel tinin tezahürleri gibi ele alır, yani onları insani ifade tarzları olarak kabul eder. Bunların anlamı bizzat içinde oluştukları yaşam süreçlerine bağlıdır. Tarihin genel bir anlamı ancak onun sonunda anlaşılabilir. Fakat o zaman da tarihi anlayacak kimse olmayacaktır. Anlam ve yorumlama insani ifade ve anlama işlevinin ürünleridir.²⁶⁸ İnsanın sonluluğuna bağlıdırlar. Dilthey tarihsel-toplumsal gerçekliğin aşkın yorumlarına hep karşı olmuştur. O, her türlü insani edimlerin içeriği, dini gerçeklik yorumları dahil, ancak bunların tamamen yaşam süreçlerinin ifadeleri olarak kabul edilmesine bağlıdır. “Her türlü tarihsel görünümün sonlu olduğuna dair tarihsel bilinç, insani ya da toplumsal durumlar, her türlü inancın göreceli olması insanın özgürleşmesinin son adımıdır. İnsan bununla her türlü yaşantıda içeriği kazanma, ona kendini adama (...) bağımsızlığına kavuşur. Yaşam kavramlar aracılığı ile bilgiden bağımsız olur; tin her türlü dogmatik düşünce karşısında egemen olur (...). Dünyadan yaşama herhangi bir anlam taşımıyoruz. Anlamın evvela insanda ve onun tarihinde ortaya çıktığı gerçeğine açığız. Fakat tek tek insanda değil, tarihsel insanda [bunun mümkün olduğunu söylüyoruz]. Çünkü insan tarihsel bir varlıktır.”²⁶⁹

4.4. Hermeneutik ve Anlama (*Das Verstehen*)

Dilthey hermeneutiği her şeyden önce anlama ve yorumlama ile ilgili olup; felsefesinin temel kavramı olan yaşantı kavramı

268 Rudolf A. Makkreel, *Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main, 1991, s. 427.

269 Dilthey, *Cilt VII*, s. 290 vd.

bir şekilde anlama (*Verstehen*) ve yorumlama (*Interpretation*) kavramlarıyla doğrudan ilişkilidir. Diğer bir ifadeyle hermeneutik, yaşantı ve anlama kavramının daha yakından belirlenmesine imkân verir. Dilthey'in anlama teorisi aslında Kant eleştirel felsefesinin bir genişletilme çabası olarak görülebilir. Kant doğrudan anlamanın mümkün olamayacağını söyler; çünkü onun bilgi teorisi doğrudan doğa bilimlerine yönelik bir bilgi teorisidir. Onda tinsel görü, insanlar tarafından soyut estetik sembollerle ulaşılabilen Tanrısal bir idealdir. Dilthey Kant'tan farklı olarak romantiklerin tinsel görüşünün insani olanını mümkün görür; fakat romantiklerin doğanın da bu sayede anlaşılabilmesine dair görüşlerine katılmaz. Dilthey doğanın doğal olarak anlamanın konusu olamayacağı düşüncesindedir. Tarih ve tin bilimlerinden hareketle doğrudan anlamanın mümkün olduğunu göstermeye çalışır. Dilthey'de anlamanın her şeyden önce tarihsel bilgiyi mümkün kıldığını veya tarihsel bilginin elde edilmesi için varolduğunu belirtmekte fayda vardır.

Tarihi yapan insan yine onu anlama imkânına da sahiptir. Hemen belirtmek gerekir ki tarihi anlama ile insanların birbirlerini anlaması birbirlerinden farklıdır. Anlama büyük oranda insanlar arası iletişimin hem bir aracı hem de bu iletişimdeki karşılıklı etkileşimin bir sonucu olarak ortaya çıkan bir şeydir. Bu bağlamda aslında başkasını anlamak demek bireyin kendisini anlaması demektir. Dilthey ilk dönemlerindeki iddiasından yani betimleyici ve analiz edici psikolojinin insanı anlamanın en iyi yolu olduğu iddiasından yavaş yavaş anlama teorisine kaymış ve bireyin kendisini ve başkasını anlamasını mümkün kılan ya da bunu en iyi açıkladığını düşündüğü anlama teorisine ağırlık vermiştir. Anlamanın psikolojiye dayanmaması anlaşılır bir şeydir; zira anlamanın nesnelliği ve geçerliliği söz konusu olduğunda psikolojik temellendirme kendiliğinden ortadan kalkar.

Yukarıda anlama ile yaşantı kavramı arasında hermeneutik açıdan bir ilişkinin varolduğunu söylemiştik. Dilthey erken dönem eserlerinde anlama ile yaşantı kavramlarını birbirlerinden ayırmak için çok çaba sarfetmez. O tinsel yaşamın külliliğinden hareket eder ve genelde bu iki kavramı eş anlamda kullanır. Bu dönemde Dilthey bireyin hem kendini hem de başkasını anlamasını yine eş anlamda kullanır. Bu çerçevede başkasını anlamak yaşantının genişletilmesi olarak anlaşılmaktadır; çünkü biz yaşantılar sayesinde kazandığımız görüş ve kanaatleri başkasını anlamak için de kullanırız. Buradan bireyin kendini anlamasının başkasını anlamaya göre daha esaslı bir unsur olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Buna karşın başkasını anlamak sadece yaşantı sayesinde kazanılan kendini anlamayı tamamlamakla kalmaz, aynı zamanda yaşantıya beklenmedik imkânlar da sunar. Dilthey özün kendisini hissederek başkasını anlamaya yönelik bir projeksiyonda bulunmasının gerçek anlamayı engelleyeceği inancındadır. Mesela bir tiyatro sahnesinde mevcut karakterleri kendi kaygı ve motivasyonumuzla anlamaya çalışmamız halinde kendi anlamamız gerçekten anlaşılması gereken şeyi engelleyebilir.²⁷⁰ Kendimizi karakterlerin yerine koyarak (*Transposition* = Uyumlaştırma) kendi duygularımızı basit bir biçimde başkalarına atfedip, böylece anlamayı gerçekleştirdiğimizi iddia edemeyiz. Kendimizi ve kendi yaşantılarımızı onlar üzerinden düşünebiliriz; fakat yaşantılarımızı onlara yansıtamayız. Bu şekilde karşılaştırmalı psikoloji bağlamında aydınlatılan anlama, ne daha önce estetik psikolojide betimlendiği gibi bir kendini tamamlama durumu ne de nesnel ifade ve yönelimsellik kavramını aşmak bağlamında başvurulmuş bir kavramdır. Mukayeseli psikolojiye refleksiyon kavramının dahil edilmesi sayesinde anlama doğrudanlığını yitirir. Anlama artık yaşantının yalın

270 Dilthey, Cilt V, s. 277.

bir genişlemesi olarak değil, başka insanların ifadeleri üzerine bilinçli bir refleksiyonda bulunmak şeklinde anlaşılmaktadır. Dilthey karşılaştırma yöntemini psikolojiye dahil eder; çünkü o psikolojik anlamının ancak bütün karakter tipleriyle ilişki içinde mümkün olacağı önermesinden hareket eder. Bu belirlenimlere rağmen Dilthey anlamaya yönelik metodolojik refleksiyonlarını psikoloji aracılığı ile yapmaktan vazgeçer. Dilthey'in karşılaştırmalı psikolojiyle ilgili düşüncelerini tamamlamamış olması düşüncelerinde bu bağlamda açığa çıkan krizleri görmezden gelmemize sebep olamaz. Dilthey özellikle 1896 yılından sonra karşılaştırmalı psikoloji ile görüşlerini tabiri caiz ise demlenmeye bırakmıştır.

Dilthey'in "doğanın anlaşılması" ihtimalini inkâr ettiğini daha önce belirtmiştik. "Hermeneutiğin Oluşumu" adlı makalesinde ise yaşantı kavramıyla doğrudan özsel anlamının imkânına da artık şüpheyile yaklaşır. "Doğayı anlamak somut bir ifadedir. Bununla ilgili bizde oluşan durumları yanlış bir şekilde anlama olarak betimliyoruz. Şunu rahatlıkla söyleyebilirim: Neden böyle davrandığımı anlayamıyorum; artık kendimi de anlayamıyorum. Fakat bununla söylemek istediğim şey, algısal dünyada kendi özümün ifadesi olarak ortaya çıkan şey karşında başka birine ait bir şey olarak durmaktadır."²⁷¹ Hermeneutik bağlamda anlama genel olarak yorumlama olarak görülür ve açık bir biçimde insanın objektivasyonu ile sınırlandırılır. Dilthey şundan emindir: insan kendisini ancak dışarıdan bakarak anlayabilir. Bu aynı zamanda başkalarını anlamının da yoludur. Yani başkalarını da ancak bu yolla anlayabiliriz. Dilthey'in hermeneutik anlayışı bağlamında Ben'in kendini anlamasına Ben'in başkasını anlamasına göre daha az imkân sağladığını söylemek mümkündür. Ben kendi edim ve aktarımın karşısında durarak kendi durumumla ilgili olarak açığa çıkan ve yaşantıda potansiyel halde bulunan gerçek seçi-

271 Age, s. 318 vd.

mi somutlaştırmaktayım. Bunun devamı olarak kendi üzerime yaptığım refleksiyon sonucu kendimi olabileceğim muhtemel şeylerden ve başkalarından farklı bir şekilde tarihsel bir birlik olarak yorumlamaktayım. Bu şekilde özsel anlama (bireyin kendini anlaması) doğrudan yaşantıya eklenen bir şey olmayıp, aksine kendimi yorumlanan bir metin olarak görmemi gerektiren bir şeydir. Hermeneutik anlamının formu olarak özsel anlama imkânların sınırlandırılmasına yoğunlaşır ve doğrudanlığı içerir, karşılaştırmalı yöntemden bir sapmayı da ifade eder. Dilthey yaşantı kavramına daha fazla açıklanamayacak olan doğrudan bir anlam yüklemektedir. Yaşantımızda içkin bulunan ve tam olarak belirlenmemiş olanla tahayyül gücünün beklentileri arasında ayrım her zaman söz konusudur. Mümkün somut nesnelleştirilmiş olan şeylerin anlaşılması yaşantı kavramının özsel anlama ile karışması durumunda oldukça önemli hale gelir. Gerçi anlama oldukça kendine has bir katkı sunar, buna rağmen her zaman yaşantıyı şart koşar. Karşılaştırmalı psikolojinin anlamayı açıklama işlevinin sınırlandırılmasından sonra yaşantının psikolojik olarak anlamlandırılması hususunda ısrar etmek anlaşılabilir bir şeydir. Karşılaştırma yönteminin şimdiye kadar psikolojide kullanıldığı gibi hermeneutiğe dahil edilmesi betimleyici psikolojinin sahip olduğu önemli bir adım olarak görülebilir. Anlamanın hayatımızın anlamını ifade etmek bağlamında gerekli olması gerçeği, yaşantıyı hâlâ bütün insani anlamlılıkların tinsel kaynağı olarak görmemize engel teşkil etmez. Öznel anlamda potansiyel olanla nesnel imkân arasında ayrım yaptığımızda yaşantının bize sunulduğunu bunun da açık ve kapsamlı anlamayı ifade eden potansiyel imkânı olanaklı hale getirdiğini görürüz. Dilthey birçok kez bütün bir tinsel yaşamın aktif olduğunu ve bu tezden vazgeçmek için hiçbir sebebin olmadığını belirtir. Dilthey yaşantı ile anlamayı eylem formları olarak birbirlerinden ayırır. Yaşantı bütüne dair aktif bir bilinci içerir. Bu bilinç de içsel tecrübeye yakından ilgilidir.

Dilthey özellikle son dönem eserlerinde refleksiyonun rolü ve tipoloji konusunu yeniden ele alır ve burada özsel anlamlandırma, tarihi anlamda özsel anlamlandırma ve yaşam anlamı gibi psikolojik kavramları kullanmaktan vazgeçer.²⁷² Refleksiyonu basit bir biçimde tecrübe tipi olarak görmeyerek onu yaşantı ifadeleri ile ilişkisi bağlamında ele alır. Buna rağmen ifade kavramı, yaşantı ve anlama kavramına eklenen bir kavram olarak, refleksiyonda bulunan tecrübe kavramının yerine de geçmez. Bu açıdan bakıldığında refleksiyon ve ifade kavramları birbirlerini tamamlayan kavramlardır; çünkü hermeneutik bir kavram olarak tecrübe ifadesi, gerçekte refleksiyonda bulunan tecrübenin nesnel psikolojik kavramı olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ikisi de içsel-dışsal, öz-başkası arasında aracı bir rolü üstlenirler. Refleksiyonda bulunan tecrübenin içsel tecrübeye nesnel bir içerik sağladığı her durumda ifade onu açığa vurur. Böyle bakıldığında refleksiyonda bulunan tecrübe, özneler arasındalığın aşkın anlamda temellendirilmesine imkân verirken; Dilthey nesnel bir yöntem bulma bağlamında hermeneutiğe yönelir. Bu yönelim özneler arasındalığı, yaşam ifadelerinin eleştirel yorumu sayesinde tasdikler. Dilthey teorik hermeneutiğin esas amacının "romantik isteme ve tarihte şüpheli özne karşısında yorumun genel geçerliliğini teorik olarak temellendirmek (ki tarihin bütün güvenilirliği buna dayanır)"²⁷³ olduğunu söyler. Dilthey doğal ya da psikolojik anlamayı paranteze aldıktan sonra özel bir sanat olma özelliğinden yavaş yavaş metodik, kendinden emin ve aynı zamanda eleştirel bir bilim olmaya evrilen yeni bir yorumlama eyleminden bahsetmeye başlar. "Hermeneutiğin Oluşumu" adlı makalenin girişinde anlamının ancak sabitleşmiş yaşam ifadeleriyle uğraşması durumunda kontrol edilebilir bir nesnellığe ulaşabileceğini ifade

272 Dilthey, Cilt VIII, s. 7 vd.

273 Dilthey, Cilt V, s. 330 vd.

eder.²⁷⁴ Sürekli devam eden yaşam ifadelerinin sanatta benzer bir şekilde anlaşılmasını Dilthey yorumlama (*Auslegung oder Interpretation*) olarak adlandırır. “Bu anlamda bir yorumlama sanatından bahsetmek mümkündür. Bunun nesnesi ise resim tabloları, büstler, heykellerdir. Wolf arkeolojik ve eleştirel bir hermeneutik geliştirme gereğinden bahsetmiştir.”²⁷⁵ Hermeneutik aslında tam olarak dilsel ifade tarzlarına yoğunlaşmalıdır; “çünkü dilde insanın içsel dünyası tam anlamıyla, yaratıcı ve nesnel ifadesini bulur.”²⁷⁶ Bu anlamda yorumlama esas olarak filolojide temelini bulur. Dilthey filolojiyi sanatın personaliteye yönelik formu olarak karakterize eder. Bu sanat gittikçe personalitesini kaybetmekte ve yorumlama sanatıyla ilgili genel kurallar ortaya çıkmaktadır. Farklı okullar tarafından ortaya atılan farklı kurallar sık sık kendi içlerinde çatışmaktadır. Bu bağlamda hermeneutiğe düşen görev bu şekildeki karşıtlıkları çözecek bir araç bulmasıdır. Bundan dolayı hermeneutik metinleri yorumlama sanatı öğretisi olarak betimlenmektedir. Onun en yüksek hedefi her türlü anlamayı mümkün kılan kuralların çıkış noktasını analiz etmektir. Bu cümleler ve tespitlerle Dilthey Hermeneutiğin oluşumu konusuna yönelmektedir. Dilthey’in hermeneutiğin oluşumuna dair ilgisi Schleiermacher’ın hayatına olan ilgisiyle başlamıştır. O, 1860 yılında “Schleiermacher Hermeneutiğininin Felsefe ve Teolojideki Yorumlama Sanatının Tarihi ile İlişkisi” adlı bir makale kaleme almıştır. Dilthey bu yazısında Protestanlığın oluşumu bağlamında İncil’deki oluşum teorisinin ne kadar gerekli olduğunu göstermeye çalışmıştır. İncil’in yorumlanmasında Kilisenin otoritesinin sorgulanmaya başlamasından sonra, bir Hristiyan’ın İncil’i nasıl anlaması gerektiği ve farklı İncil yorumlarının nasıl uzlaştırılacağına dair sorun, şimdiye kadar hiç olmadığı kadar baskın

274 Age, s. 319.

275 Age.

276 Age.

bir biçimde açığa çıkmıştır. Dilthey yazısının başlangıcında İncil'in nasıl yorumlanması gerektiğine yönelik çeşitli teorilerden (başta Flacius olmak üzere) bahseder. "Hermeneutiğin Oluşumu"nda Dilthey daha gerilere gidip Yunan ve eski Kilise babalarının oluşla ilgili yorumlarını incelemiş olmasına rağmen bu konu bağlamında kendi asli ifadesini tekrar eder. O ifade de şudur: "Hermeneutik bir bilim olarak Flacius'un 1567 yılında '*Clavis*'i yazmasıyla başlamıştır."²⁷⁷ Flacius yazarın niyetini anlama üzerine oluşan geleneksel retoriğin kuralları ve Protestanlığın doğasına uygun görüşler yardımıyla dini ifadelerde ortaya çıkan bazı problemleri çözebilmiştir. Bu bağlamda o hem İncil'deki bazı metinlerin çok anlamlılığını hem İncil'in bütününe hem de ilgili metnin özel durumunu göz önünde bulundurarak çözebileceğimizi söyler. Dilthey böyle bir çabada İncil'in tarih dışı ve dogmatik bir yorumunun söz konusu olduğunu belirtir. Flacius farklı kitaplarında benzer metinleri yan yana getirmiş, böylece bu metinlerin birbirlerini desteklemesini sağlamış, buna karşın bu eserlerin birbirlerinden oldukça farklı zamanlarda yazıldığını görmezden gelerek büyük bir hata yapmıştır. Dilthey bu tespitten sonra 16. yüzyıldan Schleiermacher'a gelinceye kadar hermeneutikte meydana gelen gelişmelere dikkatleri çeker. Burada Semler'in vurguladığı "anlamın" önemi, İngiliz bilgelerin yorumlamanın her türlü mantıksal ve dogmatik yöntemini sorgulamaları önemli unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu eleştirileri gramatik-tarihsel okulun kurulması izlemiş, Dilthey bu okulun hermeneutiğin oluşumunda oldukça önemli katkısı olduğunu kabul ederken, onları tarih kavramının anlamını oldukça daraltmakla suçlamıştır. Onlarla birlikte 18. yüzyılda karakteristik olan coğrafi faktörler vurgulanmış, tarih ve yaşam ifadeleri oldukça aceleci bir biçimde dışsal şartlarla açıklanmıştır. Bu şekilde empirik olarak kurulmuş ilişkinin teorik ve sistematik ilişkiye

277 Dilthey, Cilt V, s. 324 vd.

göre analiz edilmesi gereken metne dair fazla bir şey söylemesi zordur. Bununla birlikte teorik ve sistematik izahlar da kendi başına yeterli değildir.

Filolojik yorumlama sanatı, romantiklerin estetiksel ve tarihsel algı formlarından hareketle ortaya çıkmıştır. Burada bizim bir eserin oluşumunu (onu bir biriyle ilişkili parçaların oluşturduğu bir bütün olarak görmek şartıyla) geliştirebileceğimiz ilkesinden hareket edilmektedir. İnsani somutlaştırmaların içsel form kavramı bu zamanda en radikal forma sahip olmaktadır. Bir eserin bu formu zikredilen çerçevede içten hareketle anlaşılabilmekte; çünkü içerik kendi formunu dikte etmektedir. Bu yorumlama tarzının teknikleri F. Schlegel ve Schleiermacher'ın ortak projesi olup; bu şekilde Platon'un Almancaya ilk tercümelerini yapmışlardır. Diyalogların asıllarına bağlı kalarak oluşturulan sıralama ve orijinalliğini belirlemenin yanında onlar aynı zamanda Platon düşüncesinin karakterini ve onun eserlerinin sanatsal formunu bir birlik olarak betimlemeyi ümit etmişlerdir. Zikredilen proje fikri aslında Schlegel'e ait olmasına rağmen Dilthey Schleiermacher'a hermeneutiğin oluşumu bağlamında Schlegel'den daha fazla önem atfeder. Dilthey ilk dönem eserlerinde Schlegel'in diyalogu kendi başına bir sanat eseri olarak görmesini daha önemsiz, buna karşın Schleiermacher'ın her diyalogun eski düşünce ve önerileri ortaya koyan ve geleceklerin hazırlayıcısı olduğuna dair görüşünü daha anlamlı bulur. Schleiermacher'a göre her diyalog Platon'un kendisini metinlerde aksettiren bir mikro kosmozdur. Schleiermacher sadece Platon düşüncesi için karakteristik olan üst düzeyde düzenlenmiş bir birliği anlama bağlamında daha iyi bir anlam geliştirmekle kalmamış, aynı zamanda bu temel üzerine yükselen kapsamlı bakış açısını Schlegel'e göre kronolojik olarak daha tutarlı bir biçimde gerçekleştirebilmiştir.²⁷⁸ Dilthey "Hermeneutiğin Oluşumu" adlı makalesini

278 Dilthey, Cilt IV, s. 365 vd.

onun teorik kurulumunda Schleiermacher'ın önemini bir kez daha vurgulayarak şöyle sonlandırır: "Etkili bir hermeneutik ancak en üst filolojik yorumlamayı hakiki felsefi yeti ile birleştiren bir kafa sayesinde mümkün olabilir. Böyle bir kafa Schleiermacher'dır."²⁷⁹ Yorumlama üzerine yazılmış olan eserler günlük yaşamda anlama sürecinin genel kurallarının sistematik olarak ortaya konulması ile işe başlarlar. Bununla birlikte Dilthey bu şekildeki yorumlamanın sanatçı yaratımı konsepti olmadan tam olarak formüle edilemeyeceği düşüncesindedir. Bu kurallarla ilgili anlamlandırma yorumlamanın farklı açılarının, gerek gramatik-mantıksal gerekse psikolojik bakış açısı olsun, birbirlerinden ayrılmayacağını bize göstermektedir. Bu metodolojik çözümlemelerin yanında Schleiermacher'ın geliştirmiş olduğu "hermeneutik çember" anlayışı da Dilthey hermeneutiği için vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Bu bağlamda Schleiermacher'ın hermeneutik anlayışının daha detaylı analizi Dilthey hermeneutiğini anlamak için oldukça önemlidir.

4.5. Schleiermacher Hermeneutiği

Dilthey Schleiermacher'a hem bir filozof hem de bir teolog olarak oldukça önem vermektedir. Bu önem onun hayat hikâyesini oldukça etkili bir biçimde kaleme almasına sebep olmuş, gerçekten kendi zamanına kadar yazılan biyografilerden oldukça farklı ve etkileyici *Schleiermacher'ın Hayatı*²⁸⁰ adlı bir biyografi kaleme almıştır. Dilthey Schleiermacher'ın dine yapmış olduğu katkı tartışması bağlamında onu "teolojinin Kant'ı" olarak betimler.²⁸¹ Bunun nedeni ise Schleiermacher'ın dini bilginin

²⁷⁹ *Age*, s. 326.

²⁸⁰ Dilthey, *Das Leben Schleiermachers*, Cilt I, yayınlayan H. Mulert, 2. baskı, Berlin, 1922.

²⁸¹ Dilthey, GS XIV, s. 535.

imkân, sınır ve şartları bağlamında "aşkın bir hareket noktasından" kalkarak bir din felsefesi geliştirmiş olmasıdır. Schleiermacher'ın hermeneutiği daha da ileri götürmesinin nedeni büyük oranda onun yorum problemine transandantal açıdan yaklaşmasından dolayıdır. Schleiermacher'ın dini ve edebi yorumlarının gerisinde yatan ilke, yorumlamanın genel analizine dönüş yapmasıdır. O, aynı zamanda insani ve Tanrısal ifadeleri anlamının nasıl mümkün olacağı sorusuna da soruştur. Özellikle geçerli bir yorumlamanın nasıl elde edileceği onun sınırlarının objektif ölçülere göre eleştirel olarak nasıl betimleneceği sorusunu kendisine sorar.²⁸² Gerçekten de Schleiermacher'ın hermeneutikle ilgili yazıları ile Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi* arasında oldukça önemli bir benzerlik söz konusudur. Hatta Schleiermacher'ın hermeneutik çemberinin, Kant'ın belirli yargı gücü ile reflektif yargı gücü arasındaki diyalektik anlayışını yeni bir şema ile yeniden formüle ettiği söylenebilir. Schleiermacher'a göre bir metnin yorumlanması sadece söylenen kavramlarla ve cümlelerle ilişkili olmayıp, ilgili eserin organizasyonu ve kompozisyonu ile de ilgilidir. Bu şekilde Schleiermacher, a) hermeneutiğin gramatik kısmı (burada bir eserin genel fikirlerden oluşturulması ve alışlagelmiş dil kullanımı incelenir) ve b) hermeneutiğin psikolojik kısmı (bu da eseri bir bütün olarak karakterize eden özel kombinasyonla ilgilidir) arasında bir ayrım yapar. Birinci gramatik kısımda eser ideale yönelik klasik bir doğruluğa sahiptir ve onun dili genel formlar ve kullanım tarzlarıyla uygunluk gösterir. Böyle bir dil çeşitli etkiler ortaya koyar; çünkü o ya ekonomiktir ya da Schleiermacher'ın ifadesiyle kendi ifade ettiği anlam içinde "üretici"dir. Psikolojik kısımla ilgili olan ikinci kısmın ideali ise orijinal bir eserdir; yani o özel bir kombinasyonu ifade eder ki bu da yazarın tekliğini bize gösterir. Hermeneutiğin gramatik ve psikolojik kısmı birbirlerinin

282 Krş. Dilthey, Cilt V, s. 327.

den farklı olmasına rağmen her ikisinin de ideali olan şeyler birbirlerini dışlamaz. Bir yazarın alışlagelmiş ölçüleri takip etmek zorunda olduğu klasik ideal ile asli anlamda psikolojik ideal –buna göre yazar kendisine sadık kalmalıdır– göreceli ideallerdir. Schleiermacher'a göre "mutlak olan sadece ikisinin özdeşliğidir. Bunlar 'dehanın' veya 'asılın' ideali olarak tanımlanırlar."²⁸³ Deha öyle birisidir ki onun orijinalliği onun etkili olmasına herhangi bir engel teşkil etmez. Bu sayede alışlagelmiş dilin kullanılması ile de söz konusu ideal orijinal bir etkide bulunabilir. Schleiermacher'ın deha anlayışını Dilthey'in bireysellik anlayışına uygun ideal birey portresine yönelik çabalarına benzetebiliriz. Bireysel bir eser, özel niteliklerle tanımlanamaz, aksine özsel anlamda oluşturulan kombinasyonun yaygınlaşmasıyla tanımlanabilir. Dilthey Schleiermacher'ın metot öğretisinden bahsettiği yerde, üretimle kombinasyon arasındaki karşılıklı bağın düşüncenin doğası gereği olduğunu özellikle vurgular. Dilthey, Schleiermacher'ın üretici düşünme yöntemiyle (ki bu genelleşmeyi arar) kombinasyon yöntemi (ki bu da sistematik düzeni amaçlar) arasındaki ayrıma dikkati çeker.²⁸⁴ Düşünme klasik anlamda ya tümevarımsal ya da tüm-dengelimseldir. Her iki durumda da özel olan genel ile ilişkilendirilmekte ve bu sayede tecrübe genel anlamda uygulanabilir hale gelmektedir. Bundan dolayı tümevarım ve tüm-dengelim üretici düşünce formlarıdır. Diğer bir açıdan kendisiyle hermeneutik ya da yapısal düşünceleri kombine ettiğimiz yöntemler parça-bütün ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Bir düşüncüyü hermeneutik açıdan anlamak demek, bu düşüncenin diğer düşüncelerle olan ilişkisine dikkat etmek demektir. Mesela söz konusu düşüncüyü bir insanın bütün bir yaşam algısını dikkate alarak anlamaya çalışmak böyle bir şeydir. Schleiermacher'ın kombinasyon düşüncesi bize bireysellik üzerinde yoğunlaşma

283 F. Schleiermacher, *Werke, Auswahl in vier Bänden*, Cilt IV, Leipzig, 1911, s. 142 vd.

284 Dilthey, GS, Cilt XIV, s. 519 vd.

fırsatı verir. Hermeneutik çabanın benzerlikleri bulmaya yöneldiği her yerde yapısal unsur karşıtlıkları arar ki bireysellik de bu karşıtlıklar sayesinde tanımlanabilir. Düzen ve sınırlamaya yönelik yapısal yönelim, açık bir biçimde kombinasyon yönteminin kendisinin tecrübemizdeki birliği oluşturmada oldukça etkili olduğunu gösterir. Bundan dolayı üretici ve kombine edici yöntemler yönelimsel olarak birbirlerinin içine tedahül ederler; hermetik ve yapısal (*architektonisch*) kombinasyon unsurları tümevarımsal ve tüm dengelimsel üretim şekillerinin her ikisini de kabul eder. Böylece üretimin soyut problemi, yani genel kavramların oluşumu problemi (Schleiermacher buna oldukça önem verir), bütün ile parça arasında somut sistematik bir düzene kavuşmuş olur. Yapısal unsur bütünden parçaya doğru ilerler. Bu tüm dengelim gibi gözüktür. Bununla birlikte bir parçanın tanımlanması ölçülü ve tümevarıma dayalı bir sınıflandırmaya ihtiyaç duyar; çünkü her türlü yapısal bağlantı mukayese edilebilir ve kendini ifade etmede belirli bir yargı yeterli değildir. Bundan dolayı yapısal kombinasyon her zaman hermetik ilkeye bağlıdır; bu da verilen parça ya da parçalardan hareketle bütünü anlamamıza imkân verir. Parçadan bütüne gitmek olan bu yöntem basit bir biçimde tümevarımın kendisi değildir. Schleiermacher bu ilişkiyi “Divinasyon” (ön sezgi ya da önceden hissediş) kavramıyla karşılar. Parçalardan hareketle bütünün kavranışı Kant’taki sembolik bilgi ile benzerlik gösterir. Söz konusu olan hissediş refleksif yargı gücü ile akrabadır; çünkü bize içsel düzene dair ipuçları verir, fakat bütünün doğasını sezgisel anlamda tam olarak kavramak için belirli ve vazgeçilmez parçaya yoğunlaşır. Bu sezgisel hissediş yargı gücüne göre daha somuttur; çünkü bazı düşünceleri analogi yardımıyla açıklamak yerine bizzat eserin kendisinde ifadesini bulur. Böylece hermetik sezgisel kavrayışın sonucu nesnel olmaktadır ve bu tekrar yapısal unsur ile ilişki bağlamında hükme bağlanmak zorundadır. Fakat bu Kant düşüncesinin yalın bir tersine çevrilmesi, refleksiyonel olandan belirli olan yargıya ilerleyiş olur ve

en sonda yapısal bir senteze dönüşür. Yapısal olan, hermeneutikte kendinde bir amaç olarak görülmez. O daha ziyade anla-
manın oryantasyon aracı olarak anlaşılmalıdır. Bize farklı yo-
rumları birbirleriyle mukayese imkânı sağlayan genel bir
çerçeve sunar. Kant'ın akıl şeması kurulumu bu şekilde eleştirel
yorumlamaya dönüştürülebilir. Orijinal bir edebiyat eserinden
asli örnek olması beklendiği gibi sezgisel anlamada da içkin
olan yetinin kritik yargı gücünün temel ilkelerini yerine getir-
mesi beklenir. Yorumlamanın yapısal bakış açısı bağlamında
şunu söylemek mümkündür: Bu bakış açısı Schleiermacher'ın
"hermeneutiğin amacı yazarı kendisini anlamasından daha
iyi anlamaktır"²⁸⁵ söylemini temellendirir. Böyle bir düşünce-
nin oluşumuna *Saf Akılın Eleştirisi*'ndeki şu tespit sebep olmuş
olabilir: Kant'ın metafizik soruları inceledikten sonra ortaya
koymuş olduğu transandantal bakış açısı Schleiermacher'a
onun eleştirel olarak ele alınması imkânını sağlamış olabilir;²⁸⁶
aynen Platon'un ideler öğretisiyle yapmak istediği şey gibi.
Kant zikredilen yerde bir yazarın kendi özsel niyetini her za-
man tam olarak anlayamayacağı tespitinde bulunur.²⁸⁷ Düzen-
siz bir kavramsal çerçeve bir yazarı, mesela Platon gibi, birbirle-
riyle çelişen iki şeyi niyet etmiş gibi gösterebilir. Bu bağlamda
hangi niyetin daha esaslı ve doğru, hangisinin yanlış olduğuna
dair sorunun cevaplanma ihtiyacı ortaya çıkar. Bu da eleştirel
yargı gücünün işidir. Eleştirel yorumun benzer görüşleri
Schleiermacher'ı hermeneutiğin sadece yanlış anlaşılımları ve
yanlış anlaşılmaya sebep olan kaynakları ortadan kaldırmakla
görevli olamayacağı düşüncesine götürmüştür. Herme-
neutik bu şekilde negatif amaçtan daha fazlasını yerine getirmeli, ya-
zarın asli niyetini anlamamıza engel olan engelleri aşmayı da

285 O. F. Bollnow bu düşüncenin açığa çıkmasında Fichte'nin *Bilginlerin Belirle-
nimi Üzerine* (1794) tarihli eserinin önemli olduğu tespitinde bulunur.

286 Kant bu konu ile ilgili görüşlerini KrV, A314, B 370'te dile getirir.

287 Age.

başarabilmelidir. O aynı zamanda üretici eser eleştirisini de dikkate almalıdır ki bu, yazarın niyetiyle daha ayrıntılı hale getirilebilir.

4.6. Hermeneutik Bağlamda Anlama, İfade ve Yaşantı

Daha önce II. bölümde gördüğümüz üzere Dilthey tin bilim-leri bilgisini doğrudan yaşantı, içsel tecrübe ve bilinç gerçeklikleri ile ilişkilendirmiştir. Dilthey felsefi hermeneutik geleneğinde empati kavramına verdiği önemle tebarüz eder. Aynı zamanda Dilthey'in tin bilimleri anlayışında doğuştan gelen bir yeti ile eyleyen, yazan, icra eden özne anlayışına karşı, kendini ortaya koyan bir özne anlayışı vardır. Böyle bir durumda öznel anlam ile nesnel-sembolik olan anlam arasında sanki hiçbir fark yokmuş gibi bir olgu ortaya çıkmaktadır. Böyle bir yorum ne tamamen doğru ne de tamamen yanlıştır. Dilthey sürekli olarak –özellikle geç dönem eserlerinden önce– yabancı yaşam ifadelerinin anlaşılmasını ancak bu yaşantıya benzer öznel yaşantılar sayesinde (sonradan yaşama olarak, *als Nacherleben*) anlayabileceğimizi iddia eder. Buna karşın yaşantıda bize açılan içsel dünya öyle bir dünyadır ki bu dünyaya dahil olanlar orada sadece bireysel anlamda psikolojik-öznel bir şey bulmakla kalmayacak, aynı zamanda nesnel tin de bulacaklardır. Nesnel tin anlayışı Dilthey'in geç dönem eserlerinin merkez konularından biridir. Bu dönemin önemli tespitlerinden biri de yaşantıların değil, onların nesnelleştirilebilen ifadelerinin anlaşılabilirliğidir. Burada yaşantı-anlama ikili yapısının yaşantı-anlama-ifade üçlü yapısından ayrıldığını görüyoruz. Dilthey bu yapılar arasında doğa bilimleriyle mukayese ettiğimizde ortadan kaldırılamayacak bir farklılığın olduğunu ifade eder. “İnsanlık (algı ve bilgi bağlamında) bizim için fiziksel bir gerçekliktir. Böyle bir gerçekliğe ancak doğa bilimleri bilgisiyle ulaşılabilir. Tin bilimlerinin konusu ise ancak insani durumların yaşanmasıyla oluşabilir; bu da yaşam

ifadelerinde kendini bulması ve bu ifadelerin anlaşılmasıyla mümkündür. Yaşantı, ifade ve anlam arasındaki ilişki insanlık için tin bilimlerinin nesnesinin olduğu her yeredir (...). Bununla tin bilimlerinin açık bir sınırlamasıyla karşı karşıya kalmış oluyoruz.”²⁸⁸

Dilthey yaşantı kavramıyla yaşam kavramının icrasını kasteder. Yaşantı ifadeleri ise bu uygulamanın eylemlerde, dilde ve kurumlarda görünür hale gelmesidir. Anlama sürecinde yaşantı kendisini geliştiren bütünlüğün bir parçası olarak yorumlanır. İlk olarak bu üçlü yapının karşılıklı etkileşiminden gerçekliğin bireysel ve sosyal yorumu ortaya çıkar. Buradan Dilthey'in Ben kavramını merkeze alıp, bütün anlama sürecini onunla açıklama çabasının olmadığı sonucuna ulaşmak mümkündür. Dilthey Ben bilgisinin sınırlarının oldukça dar olduğunu söyleyerek şöyle devam eder: “Sadece kendi eylemlerini, sabitleşmiş yaşam ifadelerini, bunların diğer insanlar ve kendi üzerindeki etkisini ve bizzat kendini ancak anlamanın dolambaçlı yolu sayesinde kavrayabilir.”²⁸⁹ Anlama, ancak bireysel yaşantının özelliğinin öznelararası ifade şekilleri bağlamında aşılması durumunda gerçekleşebilir. Bireysel yaşantıları korumak ve bunlara güvenmek gerekir; fakat bu refleksif anlamda kendiliğinden anlaşılan bir şey olarak da kabul edilemez. Yaşantılar kendi öznelliklerini ilk olarak kendi ifadelerinde ve eylemlerinde gösterirler.

Yaşantı-ifade ve anlama arasındaki yapısal ilişki tinsel gerçekliği farklı anlamlardan oluşan bir dünya olarak kurar. Dilthey psikolojik, tarihsel ve sosyal gerçekliği, nesnel tin açısından işlevsel olan temel yapının somut gerçekliği olarak kabul eder. Buna uygun olarak tin bilimlerinin bilgi nesnesi, sosyal anlam yapısı sayesinde oluşan fonksiyonların dereceli olarak birbirlerini takip etmesi ile ortaya çıkar. Bu bağlamda

288 Dilthey, Cilt VII, s. 87.

289 Dilthey, Cilt VII, s. 87.

Dilthey'in geç dönem eserlerinden en önemlisine "Kurma-İnşa" (*Aufbau*) adını vermesi tesadüfi değildir. Burada durağan değil, dinamik bir yapı söz konusudur. Bilim insanlarının teorik çalışması nesnel tinin düzenini anlayarak kurmaktadır. Nesnel tinin karakteristik yapısı da yaşantı-ifade-anlama arasındaki dinamik yapıya dayanır. Tarihsel-toplumsal gerçeklik kendisini yaşam ifadelerinin anlaşılması sayesinde kurar. Anlamanın yöntemsel açıdan mükemmel olması da tin bilimlerinin asıl meselesidir. Dilthey'in kabul ettiği ve geliştirdiği hermeneutik gelenekte bu düşünce oldukça önemli rol oynamaktadır. Tin bilimleri kendi nesnesiyle dışsal bir ilişki kurmaz, kendi nesnesiyle yapısal anlamda bir uyum gösterir. Yöntemi olan anlama, kendi nesnesinin (tinsel dünyanın) özsel yapısını yeniden üretir. İnsanlar tarafından yaratılan gerçeklik çeşitlilik içeren düzenleri içinde barındırır. Bu düzenler yaşantı-ifade-anlam arasındaki ilişkiyi özel bir tarzda gerçekleştirir.²⁹⁰ Hayatın geri götürülemez zamansallığından dolayı bu üçlü arasındaki temel yapı geleceğe açık birlikler oluşturan anlardan meydana gelen bir form ortaya çıkarır. Hayat olmaz, hayat akar (*es verläuft*). Hayat öyküsü tamamlanmamış bir ilişkiyi ifade eder. Söz konusu ilişki yeni yaşantıların ve hatırlanabilir yaşantı ifadelerinin (şimdiki zaman bu bağlamda yorumlanabilir ve anlaşılabilir) oluşturduğu bir birliktir. Dilthey'in "Kurulumu" (*Aufbau*) anlama kavramı bağlamında zamansal düzene ayrı bir önem verir ve bu düzeni sık sık tekrar eder. Dilthey yaşamın anlaşılmasına en tipik örnek olarak otobiyografi örneğini verir. Kendi otobiyografisini yazan biri kendi özdeşliğini ortaya çıkaran yaşantıları bulmak için doğrudan doğruya kendi Ben'ine yönelmez. Bunun yerine hayatını anlamak, ilişkileri tanımak (bu ilişkiler yaşam sürecinde yaşantıların ifade ettiği anlama göre sürekli olarak seçilmesiyle elde edilir) için hayatının nesnelleştirile-

290 *Age*, s. 147.

bilen ifade şekillerine düşünsel olarak yoğunlaşır. "Her hayat kendi anlamına sahiptir. Bunun temeli de hatırlanabilen şimdiki zamanın öz değere sahip olduğu kendi anlam dünyasına dayanır. Hatırlamada bütünün anlamına dair bir ilişki söz konusudur."²⁹¹ Tek tek psikolojik içerik ile psikolojik bütünlük arasındaki karşılıklı ilişki otobiyografik tecrübenin ve hermeneutik tutumun karakteristik özelliğidir. Anlam ilişkisinin bütünü, kendi parçalarının toplamından daha fazla bir şeydir; fakat kendi başına bir varlığı da yoktur. Bununla birlikte psikolojik yapının parçaları da işlevsel olarak anlam ilişkilerinde ortaya çıkmaz; aksine onların kendi özsel anlamları vardır. Otobiyografinin içe bakış şekli, hayat boyunca anlam üreten ve sağlamlaştıran bir çerçeve sürecini oluşturur. "Otobiyografilerde hayat hikâyesi dışsal ve anlamlı olan (ki bu hayat hikâyesinin belirli bir çevrede nasıl ortaya çıktığı anlaşılır) olarak karşımıza çıkar. Tarihte kendi hayatının ilişkisini arayan aynı insan, hayatında değerli olarak ne hissetmişse, hangi amacı gerçekleştirmişse, nasıl bir hayat planı oluşturmuşsa, geriye doğru baktığında nasıl bir gelişim göstermiş, ileriye doğru da nasıl bir hayat sürmek istemişse bütün bunların bir toplamı olarak ortaya çıkar. O, hayatını bütün bu sayılan unsurlar çerçevesinde geliştirmiştir. O, hatırlamada kendi hayatının önemli anlarını belirgin hale getirmiş ve diğerlerini unutulmaya bırakmıştır."²⁹²

Otobiyografi Dilthey'de bireysel düzlemde anlamamanın model durumlarıdır. Bilgi yöntemiyle onun nesnesi arasındaki yapısal benzerlik iki farklı form olarak karşımıza çıkar: Bilginin öznesi ve nesnesi, ilk olarak anlamamanın genel karakteristikleriyle bağlantılıdır; çünkü günlük yaşam tecrübesi nesnel tin tarafından kuşatılmıştır. İkinci olarak yaşantı-ifade-anlama arasındaki karşılıklı ilişki öncelikle nesnel tinin reflek-

291 Dilthey, Cilt VII, s. 199 vd.

292 *Age*, s. 200 vd.

siyonda bulunmasıyla belirlenmemektedir. Bu, tin bilimleri bağlamında merkezi bir ilişkidir. Otobiyografik denemede öznenin yaşantı ifadeleri ile anlamamanın öznesi arasındaki özdeşlik de buna ilave olarak ortaya çıkmaktadır. Anlam dünyasının temel bilgi şartı, otobiyografi için özellikle gerçekleştirilmek zorundadır. “Tin ne yaratmışsa o, onu anlar.”²⁹³ Dilthey’in sık sık tekrar ettiği gibi, anlama eğer doğrudan bir yaşantı olmayıp; bu yaşantının nesnel tinin aracılığı ile ortaya çıkan ifadesini nesne olarak kendine seçerse bu durumda otobiyografinin tin bilimsel açıdan herhangi bir bilgi ayrıcalığına sahip olmayacağı aşikârdır. Her bir birey kendi içsel dünyasına çeşitli şekillerde yolculuk yapabilir; fakat kendisinde çıkan ifadelerin nesnel anlamına bu anlamda ulaşma imkânı yoktur. Bir yazarın anlaşılması, yazarın yorumunun diğer yorumlar karşısında ilkesel olarak üstünlüğünü kabul etmeksizin onun tarafından ortaya konulan metnin yorumlanması demektir. Otobiyografilerde (her türlü biyografide olduğu gibi) Dilthey’in her türlü tin bilimsel eylemin amacı olarak belirlediği “öz anlamlandırma (*Selbstbesinnung*)” olgusu kendini gerçekleştirir. Anamlı gerçeklik hayat bağıntısında anlamamanın işlevi sayesinde (parçanın bütünle, yeninin eskiyle olan ilişkisi) kendisini kurduğundan insani özne sürekli özsel refleksiyonda bulunmak durumundadır. Dilthey, tin bilimleri ve otobiyografide bu refleksiyon yapısının sistematik olarak yerine getirilmesini, öznel ve toplumsal tecrübenin temel yapısının metodik olarak açıklanması bağlamında anlamlı bulur. Dilthey’in otobiyografiye bu kadar değer vermesinin altında süreklilik tezi yatmaktadır. Kendini anlamlandırmanın kendiliğindenliği ve ilgili olduğu yaşam dünyası formları ile onun bilimsel belirlenimi arasında bir kırılma değil, bir geçiş söz konusudur. Burada Dilthey’in günlük yaşam tecrübesiyle ilgili olan mesafe koyma ve yabancılaşma etkisini sa-

293 Age, s. 148.

dece doğa bilimlerine has bir özellik olarak gördüğünü tespit etmek mümkündür. Hermeneutiğin teorik potansiyeli bu açıdan bakıldığında kullanılmamış gözükmektedir; çünkü Dilthey –psikolojik yaşantılarla nesnel tinin sembolik ifade şekilleri arasındaki fark bağlamında– üstü kapalı bir şekilde öznel anlamla nesnel olarak gerçekleşen anlamı birbirlerinden ayırır. Özsel anlamlandırma ile nesnel anlam yapılarının analizi birbirlerine uygun olmak zorunda değildir. Bu bağlamdan sapma imkânı hermeneutiğin “yazarı kendisini anladığından daha iyi anlamak” isteği sayesinde daha da güçlenmektedir. Otobiyografik anlama sürekli olarak kendini anlamlandırma karakterine sahiptir. Hermeneutik olarak kendini açan ben, kendi içinde devreden bir bireysellik olmayıp, diğer öznelere ilişkide olan, bu anlamda onlarla ortak dünyayı paylaşan, etkileşimin merkezinde bulunan, kısaca bir bütünün (ya da küll’ün) parçası olan öznedir. Dilthey’in cümlesiyle “anlama her noktada bir dünyayı bize açmaktadır.”²⁹⁴

Özsel anlama ya da öz anlamlandırma her zaman başkasını anlamayı beraberinde getiren bir şeydir. Dilthey’in başkasını anlama ile ilgili analizi zorunlu olarak “yaşam ifadeleri” kavramını merkez bir kavram haline getirmektedir. Burada öznel ile nesnel anlam arasında gizli bir farkın varlığı kendisini göstermektedir. Yaşam ifadeleri (*Lebensäusserungen*) hiçbir durumda kendisini doğrudan ortaya koyamaz. O kendisini dış işaretlerle (hareket, mimik, ses ya da bir kâğıt üzerindeki yazı vs. gibi) tinsel bir içerikle gösterir. Tinsellik öznel yönelimle özdeş olmayıp, anlamın sahip olduğu her şeyi içine alan bir şeydir. Bilinçdışının psikoanaliz tarafından icadı Dilthey zamanından beri anlamın önemini oldukça keskinleştirmiştir. Mesela nevrotik hastalık semptomları, yaşam ifadelerine mümkün örneklerden olabilir. Bunlarda psikolojik bir neden söz konusu değildir ve bilinçli olarak da ortaya çıkarılamaz-

294 Dilthey, Cilt VII, s. 205 vd.

lar. "Tinsel" olan burada anlaşılan anlamda kendisine "bir anlam" yüklenilen şeydir. Bu anlam, terapi sürecinde ilgili şahsın hayatına bir dönüş yapılarak ancak anlaşılır kılınabilir. Dilthey yaşam ifadelerinin üç farklı şekli olduğu kanaatinde ve bunlara başkasını anlamamanın üç farklı şekli denk düşmektedir. İlk grupta hayat bağıntısından oluşumu ayırt edilebilen ifadeler söz konusu edilmektedir. "kavramlar, yargılar, büyük düşünce sistemleri. Bilimin yapıtaşları olarak mantıksal norm içinde bir ölçülülüğe ve genel bir karaktere sahiptirler. Kendilerinin ortaya çıktığı düşünce bağıntısından bağımsız olarak kendi olmakta temelini bulurlar. Yargı, düşünce içeriğinin geçerliliğini ifade eder. Bunu yaparken kendi ortaya çıkış şeklinin değişmesinden, zamanın ve şahısların farklılığından etkilenmez. Anlama burada yalın olarak düşünce içeriğine yönelmiştir."²⁹⁵ Düşünceler bir taraftan bütün yaşam ifadelerinin psikolojik bağlama ve tarihsel etkileşime bağlı olarak yaşam ifadelerinin kendisi iken, diğer taraftan kendilerini anlaşılmalara mantıksal olarak oluşum bağlamından özgür kılan kendi somut ilişkileriyle belirlerler. Mesela "tek sayılar 1'e ve kendisine bölünen sayılardır" cümlesini anlamak için bu cümlemin kim tarafından ifade edildiğini bilmek gerekmez. Bu bağlamda bu cümlemin hangi sosyo-tarihsel şartlar altında söylenmiş olduğunun ya da bunu söyleyenin bir matematikçi olup olmadığının ve bunu hangi duygularla söylediğinin de bir önemi yoktur. Dilthey'in birinci grup yaşam ifadeleri, kendilerinde yaşam bağıntısının kaybolduğu cümle içeriklerinden meydana gelmektedir. Burada dar anlamda "anlama"dan bahsetmek mümkün değildir; çünkü böyle bir eylem Dilthey'e göre bütün psikolojik faktörleri içine alan bir eylemdir. Duyu ve arzu ile ilgili şeyler kavramsal düşüncede büyük oranda rol oynamaktadırlar. Bundan dolayı yaşam ifadelerinin değer veren ve isteyen iç

295 Dilthey, Cilt VII, s. 208 vd.

perspektifi bu ilişkiden ortaya çıkmaktadır; dolayısıyla bunlar aynı zamanda bilimin ilkeleri anlamında yaşam ifadeleri olarak da betimlenebilirler. Yaşam ifadelerinin ikinci grubu eylemlerle ilgilidir ve eyleyenin yaşam bağıntılarıyla (*Lebenszusammenhang*) kendisini gösterir. Eylemlerin belirli bir amaca yönelik olmaları aynı zamanda tinsel olanın bir ifadesi olduklarını gösterir. Buna rağmen Dilthey eylemi anlamının ancak öznel gerçekliğin tam olarak anlaşılmasıyla mümkün olduğunu söyler; çünkü yaşamla ilgili bir sürü anlamlı-anlamsız ikilem karşısında görünür aksiyonun sürekli geride kaldığını söyler. Pragmatik dönemle mukayese edildiğinde eylemi anlama konusu mesela *Tarihsel Dünyanın Kurulumu*'nda ilginç bir biçimde yetersiz kalmıştır. Eylemle ilgili daha önceki anlamlandırma yani onun gerçekliğe dönük kuşatıcı ilke olarak kabul edilmesi artık söz konusu edilmemektedir. Tin bilimsel anlama için üçüncü grup yaşam ifadeleri merkezi bir öneme sahiptir. Bu tür yaşam ifadeleri, yaşantı ifadeleri (*Erlebnisausdruck*) olarak adlandırılır. Yaşantı ifadeleri özneliğin objektivasyonudur, yani nesnelleşmesidir. Duyguların ifadesi, güvenilir konuşmalar sanat ve edebiyatla ilgili eserler kendileriyle ilgili yaşam bağıntıları olmaksızın anlaşılamazlar. Özellikle günlük hayatla ilgili temel yaşantı ifadeleri temel yaşam bağıntılarıyla derinden irtibatlıdır. "Tasavvur, yalan ve hayal kırıklığında ifade ile ifade edilen tinsellik arasındaki ilişki ortadan kalkar."²⁹⁶ Sanat eserlerinde durum ilkesel olarak farklıdır; çünkü onlarda içkin olan anlam ilişkisi bireylerin tesadüfi durumlarını değil, tarihsel-toplumsal dünyanın gerçekliğini dile getirir. "Büyük eserlerde tinsel olan bir şey kendisini yaratandan, yazandan, sanatçıdan ya da yazardan bağımsız kılar. Bu sayede bizler hayal kırıklığının son bulduğu bir alana gireriz. Büyük sanat eserlerinin hiçbirisi burada geçerli olan ilişkiler bağlamında kendi yazarına yabancı olan

296 Dilthey, Cilt VII, s. 206.

tinsel içerikle aldatmak istemez, o yazarı hakkında hiçbir şey söylemek istemez. Kendi içinde gerçekliği taşır, sağlam olarak durur, görünür olarak her zaman buradadır. Böylece onun sanatsal açıdan anlaşılması mümkün olur.”²⁹⁷ Nesnel tin her yerde anlama sürecinin temelini teşkil eder. “Ağaçlarla donatılmış meydanlar, oturaklarla donatılmış mekânlar çocukluktan beri bize anlaşılır gelir; çünkü insani anlamda hedef belirleme, düzen ortak değerler her yerde, o odadaki her bir eşya kendi yerinde olmak zorundadır. (...) Çocuk konuşmayı öğrenmeden önce ortaklıkların çoğunun farkındadır.”²⁹⁸ Asli ya da temel anlama tamamen yaşam pratiklerinin yönlendirme fonksiyonuna bağlıdır. Günlük zorunluluklar formuyla belirlenemeyen yüksek anlama, sürekli olan ve sabitlenmiş yaşam ifadelerinin varlığını şart koşar. Bu yorumlama olarak betimlenir. Yüksek anlama verilen yaşam bağıntılarını arar.

Anlatılanlar Dilthey’de oldukça sıkça karşımıza çıkan ve genelde yanlış yorumlanan “kendini başkasının yerine koyma” (*Hineinversetzen*), “Sonradan (tekrar) Yaşama” (*Nachleben*) kavramlarını hatıra getirmektedir. Söz konusu olgu aynı zamanda Dilthey hermeneutiğini öznellik suçlamasına maruz bırakmaktadır. Tekrar ya da sonradan yaşamda söz konusu olan şey kesinlikle mesela bir şairin şiirini yazarken içinde bulunduğu psikolojik durumu tekrar yaşamak değildir. Yorumlamanın öznelliği, yaşam bağıntısı içinde verilen anlamların, şiirde nesnel bir biçimde gerçekleştirilen anlama ufku olarak kabul edilmesiyle geçerlilik kazanmaktadır. Sonradan ya da tekrar yaşamak, anlam unsurlarını yaşam bağıntısının akış yapısının bilgisi temelinde icra etmekle ilgilidir. Dilthey bu karmaşık yapıyı lirik bir şiir örneğiyle açıklamaya çalışır. Bu şiirde her bir dize daha sonra yaşanabilen (yorumcu kendi hayat tecrübesinden elde ettiği tecrübeyle bunun

297 *Age*, s. 207.

298 *Age*, s. 209.

nasıl devam edeceğini tahmin ederek anlamaya çalışarak) bir "yaşantı bağıntısı"nı (*Erlebniszusammenhang*) dile getirir. Dilthey açık bir biçimde şairin psikolojik yaşantısının tekrar veya sonradan yaşanmadığını, bundan farklı olarak şairin ideal bir şahsa kendisinin söylemek istediğini söyletmek olarak yorumlar.²⁹⁹ Hem başkasının yerine koymada hem de sonradan yaşamada söz konusu olan şey yaşantı ifadelerinin dilsel nesnelliğidir. Yorumlamaya yönelik ihtiyaç ancak yaşam ifadelerinin ya tamamen anlaşılmaz olması ya da tamamen açık olmaması şartıyla ortaya çıkmaktadır. Mevcut olan fakat yeterli olmayan ön anlama yorumlama sürecini motive etmektedir. Sadece yaşam ifadelerinin yorumlanabilmesi açık bir şeydir. Peki bu yorumlamanın sonucu nedir? Yaşam ifadelerinde anlaşılması ya da anlaşılmaması gereken şey tam olarak nedir? Dilthey hiçbir yanlış anlamaya meydan vermeden şu tespiti yapar: Burada söz konusu olan bu tür bir ifadeyi oluşturan içsel yaşamın kendisi değildir. Kültür ya da devlet kurumları (dinler, hukuk sistemleri vs.) bu tür psikolojik yorumları tamamen yasaklarlar. *Tarihsel Dünyanın Kurulumu* adlı eserinin devamında Dilthey her türlü yorumlamayı anlamların anlaşılması olarak betimler. Böylece Dilthey kendi hermeneutik çabalarını semantik ve semiyotik çalışmalara göre değerlendirmekte ve psikolojik yorumlamayı daha geri plana atmaktadır. "Anlam, hayatın anlaşılabilmesi en kapsamlı kategoridir."³⁰⁰ Yaşantı-ifade-anlama arasındaki hermeneutik çember bir anlam bağıntısı kurar ve bu sayede yeni ortaya çıkan bakış açıları ilgili bütünle ilişkili hale gelir. "Biz sadece ilişkiyi anlarız. İlişki ve anlama birbirlerine denk düşerler."³⁰¹ İlişkilerin dışında anlaşılabilir anlamlar yoktur ve anlamdan bağımsız da ilişkiler yoktur. Anlam Dilthey

299 Dilthey, Cilt VII, s. 214.

300 *Age*, s. 232.

301 *Age*, s. 257.

için tek tek anların kendi konteksleriyle aralarındaki karşılıklı ilişkiyi bize veren en genel kavramdır. "Anlam kategorisi parçanın bir bütün olarak hayatla ilişkisini en iyi anlatan kategoridir."³⁰² Sadece bu sayede tek tek unsurlar kendilerinden hareketle oluşan belirli bir anlam bütünlüğüne sahip olabilirler. Mesela bir cümlenin anlamı o cümleyi oluşturan kelimeler sayesinde ortaya çıkar, ama bütüne yönelik bir anlam olmadan da kelimelerin kendi başlarına cümle içinde bir anlamları söz konusu olamaz. Anlamlar hiyerarşi oluştururlar, bunlar sayesinde alt yapılar üst yapısal bütüne yönelik olarak anlaşılabilirler. Mesela bir kelimenin bir cümle içinde olması onun bütün parça ilişkisi bağlamında karşılıklı bir ilişkiye sahip olduğunu ifade eder. Cümle konuşma aktı ile, konuşma aktı ilgili durumla, durum bireysel yaşam bağıntısı ile bu ailesel yapı ile, bu sosyal sınıfla, bütün bir sosyal sınıf da bütün anlamların kendisinde ortaya çıkan toplumsal-tarihsel gerçeklik olarak sosyal bütünle ilişkilidir.

Anlamlar zamansal süreç içinde etki bağıntısı bağlamında birbirleriyle irtibatlıdır. Hermeneutiksel anlama konsepti zamansallık, anlam ve anlama arasında içsel bir bağ oluştururlar. Biyografilerde ise bu kendisini özellikle gösterir, çünkü burada hayatın sürekliliğinde şimdiki zamanda yaşanmış olan hatırlanmış yaşam ifadeleri ve geleceğe yönelik imkânlar ile ilişkilendirilmektedir. Bu ilişkide "anlam ilişkilerinin özü yatmaktadır. Söz konusu ilişkiler zaman içinde bir hayatın şekillenmesi bağlamında ve hayatın oluşum şartları temelinde çevresel etkileri de içinde barındırırlar."³⁰³ Güncel izlenimlerin düzenlenmesi sayesinde anlamlılık ufkunun psikolojik bütünlüğü oluşmaktadır. Anlam bağıntısının zamansal yapısından dolayı onun ilkesel anlamda belirlenimi söz konusu değildir ve gelecek zaman sürekli açık olarak kalmaktadır.

302 Age, s. 233.

303 Dilthey, Cilt VII, s. 234.

Parçaların bütüne yönelik ilişkisi hiçbir zaman tam olarak bilinemez. "Hayatın sonu beklenmek zorundadır ve ölüm zamanında bütüne genel olarak bakılmalıdır. Böylece bütün hakkında bir yargıya ulaşmak bağlamında parçanın bütünle ilişkisi kurulabilir. Diğer bir açıdan bütün bizim için sadece parçaları sayesinde anlaşılabilir olmasından dolayı buradadır. Anlama sürekli olarak bu iki bakış açısı arasında gidip gelmektedir."³⁰⁴ Zamansal yaşam bağıntıları dinamik ve açık bir karaktere sahiptir. Anlam ve manaların anlaşılması hiçbir zaman bitmiş, tamamlanmış bir sürecin sonucu olarak görülemez; çünkü anlam oluşturan süreç bizzat gerisine gidilemeyen hayatın kendisidir. Hayatın ötesinde anlamlar yoktur. Hayatın içinde anlamlar belirlenmiş değildir; çünkü belirlenme süreci devam etmektedir.

İnsan hayatıyla onun nesnelleştirilen ifadeleri ve manayı anlama arasında Dilthey'e göre içsel ve kapalı bir yapısal ilişki vardır. Manalar gökten gelmez. Onlar kendini anlayan öz-nelerin ürettiği şeylerdir. "Her hayat ifadesi bir anlama sahiptir. Bundan dolayı o bir işaret olarak bir şey ifade eder, hayat ait bir şeyi gösterir. Hayatın kendisi hayattan başka bir anlama gelmez. Onun kendisinden başka bir anlamı olan dayanaabileceği özel bir şey yoktur."³⁰⁵ İfadeleri anlamaya yönelik hermeneutik konsept böylece kendini aşkın bir anlamlandırma bulan insani gerçekliklerle arasına mesafe koymaktadır. "Hayat" kavramı Dilthey'de yapısal anlamda en temel kavramdır. Bundan dolayı hermeneutik yöntem zikredilen ilkeye uygun olarak anlamları insan hayatının en önemli yapısal unsurları olarak görür. Söz konusu yapısal unsurlar bu sürecin tarihsel geçiciliğinden pay alırlar. Hayat hakkındaki değişen anlamlandırmalarımızdan kurtulamayız; zira anlamlı gerçekliğin sınırlarıyla insan hayatı örtüşmektedir.

304 *Age*, s. 233.

305 *Age*, s. 234.

4.7. Tin Bilimleri-Hermeneutik İlişkisi

Yukarıda II. bölümde ana hatlarıyla verdiğimiz üzere *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu* adlı eserin üç ana işlevi ve görevi söz konusudur. Bunlar sırasıyla şart olarak koşulan mantıksal operasyon, ikinci olarak kullanılan yöntemin açıklanması ve bunların kendi aralarındaki ilişkisi ve son olarak sahip oldukları bilgi teorisinin sınırlarını belirlemektir. Dilthey bu üç görev arasında açık bir ayrıma gittikten sonra kapsamlı bir makelede kendi tin bilimsel hermeneutiğinin ana hatlarını çizmeye çalışır. Giriş bölümünde (bu bölüm genel anlamda hermeneutik bağlamda tin bilimlerinin sınırlandırılmasıyla ilgilidir) fiziksel olanla psikolojik olan arasındaki ayırım söz konusu edilir. Fakat bu ayırım sadece yalın mantıksal nedenlere dayanılarak temellendirilmeye çalışılır. Dilthey burada psikolojik olanın yalın bir soyutlama olduğu itirafında bulunur. “Her iki kavram da ancak bizim insan gerçekliğinden soyutlanabilen kavramlar olduğunun bilincine vardığımız takdirde kendisine yönelinebilen kavramlardır. Onlar tam bir gerçekliği betimlemezler, sadece meşru olarak oluşturulmuş soyutlamalardır.”³⁰⁶ Dilthey’in burada psikolojiye yönelik açıklamaları tinsel anlamda kazanılmış bir kavram olarak kendisine transandantal bir temellendirme tarzı kazandırmakta ve bu sayede değişime dair tin bilimsel betimlemelerin temelinde yatan mantıksal bir özne olma imkânı sunmaktadır. Psikolojik olan doğrudan tecrübeden elde edilmemesine veya içsel bakışla keşfedilmeyen bir şey olmasına rağmen yaşantılarımızı organize eden bir araç olması bakımından vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Tin bilimlerinin mantıksal temeli “Nesnel Algı” başlığı altında incelenmektedir. Bu aynı zamanda makalenin “Bilginin Yapısal Bağlantısı” başlığı olup, Dilthey burada ilk başlık altından verilen mantıksal operasyonları açıklar. Bu arada Dilthey’in 1905 tarihli

306 Dilthey, Cilt VII, s. 80 vd.

zikredilen makalede ilk olarak tin bilimleri için karakteristik olan görüye dayalı yaşantı kavramını doğa bilimlerinin karşısına koyduğunu belirtmekte fayda vardır. Daha önceleri doğa bilimleriyle tin bilimleri arasında mantıksal anlamda ayırım yapılırken Dilthey burada açık bir biçimde şunları söyler: "Aynı düşünce formları ve düşünce işlevleri doğa bilimleri ve tin bilimlerinde bilimsel bağıntıyı mümkün kılarlar. Bu ortak mantıksal temelden hareketle söz konusu düşünce form ve işlevleri belirli görevler ve tin bilimlerinin özel şartları ve yöntemleri bağlamında farklılaşırlar."³⁰⁷ Dilthey burada açık bir biçimde fiziksel olanla psikolojik olandan hareketle doğa bilimleriyle tin bilimleri arasında belirli bir paralellik kurmaktadır. Buna rağmen doğa bilimleri psikolojik olanla ve tin bilimleri de fiziksel olanla meşgul olduğundan bu paralellik her iki bilim dalının tam olarak birbirlerinden ayrılması bağlamında bir ölçüt olamamaktadır. Dilthey bu tezine şöyle devam eder: Tin bilimlerinin hermeneutik yorumu doğa bilimlerinin aksine tin bilimlerinin bilgi teorisini oluşturmak açısından oldukça münbit bir zemin teşkil etmektedir. Dilthey yöntem problemiyle ilgili bölümde tinsel ilişki sayesinde elde edilen yaşantı anlayışını fiziksel nesnelerin duyusal algılanışından ayırt eder.³⁰⁸ Dilthey, kendisinin psikolojik yapı ve psikolojik yaşam birliği kavramları hakkında daha önceden yapmış olduğu tanımları tin bilimlerin hermeneutik yönteminin analizinde muhafaza etmek zorunda kalmıştır.³⁰⁹ Fakat bu sadece betimleyici psikolojinin bazı kavramlarının tin bilimleri için mantıksal anlamda implikasyonlara sahip olduğunu bize gösterir. Bu tespitten sonra doğal olarak beklenen tin bilimi olan psikolojinin yöntemsel katkısına yönelik açıklama maalesef söz konusu olmamıştır.

307 Dilthey, Cilt VII, s. 140.

308 *Age*.

309 *Age*, s. 131.

Dilthey 1910'lu yıllarda açık bir biçimde mantıksal problemlerle yöntem problemleri arasında ayrım yapar ve tinsel yapı kavramının mantıksal yapısının durağanlığından kaynaklanan problemlerden kaçınmaya çalışır. Dilthey böyle bir yapının zikredilen nedenden dolayı yöntemsel açıdan da statik kavramlar aracılığı ile anlaşılacak ve tasvir edilmek zorunda olduğunu düşünür. Tin bilimlerinin tarihsel bağlamı içinde psikolojik değişimlerin deneysel psikolojinin natüralist yöntemleriyle tasviri söz konusu olamaz. Dilthey gerçekte hermeneutik çemberin formu olarak karşımıza çıkan anlama olgusunun tarihsel yaşamın kendisinin ve onun alt sistemlerinin anlaşılmasına oldukça uygun olduğu tezini savunur. Hermeneutik yöntem kendi nesnesini birbirine bağlı bakış açıları yardımıyla tanımlamaya çalışır: "Anlama yaşantıyı şart koşar ve yaşantı, anlamının ve özneliliğin dar kalıplardan çıkarak bütünün ve genelin alanına girmesi sayesinde hayat tecrübesi haline gelir. Anlama aynı zamanda tek tek bireylerin sistematik bilgiyi tamamlamalarını da ister; böyle bir sistematik bilgi de tek tek yaşantı birliklerinin canlı bir şekilde kavranmasına bağlıdır."³¹⁰

Dilthey *Giriş*'te doğa bilimlerinin kurulmuş bir düzene, buna karşılık tin bilimlerinin daha esnek ve birbiri üzerine bina edilen bir sisteme işaret ettiğini belirtmişti. Dilthey'in psikolojik anlamda betimleyici bir temellendirme çabasına rağmen (ki bu çaba tin bilimlerinin asli kurulum idealiyle bağdaşır görünmektedir) daha sonra ortaya attığı hermeneutik çember anlayışı betimleyici psikoloji ya da başka bir tin biliminin ilk tin bilimi olarak görülmesini imkânsız kılmıştır. Hermeneutik bakış açısından hareket edildiğinde bütün tin bilimleri yorumlayıcı ve birbirlerine bağımlı olduğundan bunlardan hiçbirisi ilk olarak psikolojiye verilen rolü yerine getirecek güçte değildir. Söz konusu bilimlerin birbirlerine

310 Age, s. 143.

karşılıklı olarak bağımlı olması sadece tin bilimleri içindeki disiplinler arası karşılıklı etkileşimi ifade etmez, aynı şekilde hermeneutik yorumlamaya katkıda bulunan yöntemlerin de karşılıklı olarak etkileşimini zaruri kılar. Bu bağlamda betimleyici yöntemin kendisi artık temellendirmenin tek belirleyicisi olamaz. Bu çerçevede tekrar şu hususun aydınlatılması gerekir: Söylenen ne betimlemeye karşı konabilecek özel bir tez olarak ne de bunun ötesinde psikolojiye yönelik bir eleştiri olarak anlaşılabilir. Bunun yerine söz konusu tespit şu anlama gelir: İlk olarak, betimleme kendi içinde yorumlamayı barındırır. İkinci olarak tarihsel anlamada mukayese ve analizin artan öneminin bilincine varmayı ifade eder. Söz konusu çerçevede Dilthey'in betimleyici, analiz edici ve karşılaştırma yöntemleri arasında esaslı bir ayrım yaptığından ve son ikisinin potansiyelleri ile ilgili oldukça kafa yorduğundan kendi tin bilimleri bağlamında ele aldığı psikoloji yazılarının uygulanabilirliği ve bununla ilgili süreçleri saptama imkânını elde ettiğini söylemek mümkündür. Metodik görevlerin tanımlanmasında Dilthey yeniden şunun garantisini verir: Tin bilimlerinde teorik genelleştirme ve soyut yapıların yanında bireysellik ve somut süreçler de söz konusudur. Bundan dolayı o, bütün tin bilimlerinin öncelikli olarak tasvir edici ve analiz edici olmak zorunda olduklarına inanır. Psikoloji de buna dahildir. Bu noktada şu hususa değinmek gerekir: Dilthey metodik açıdan psikolojinin tin bilimlerinin somut bağıntılarının analizi ve ifadesi bağlamında oldukça önemli işlevleri üstlenebileceği inancındadır. Gerçekten de Dilthey'in *Tarihsel Dünyanın Kurulumu*'nda belirttiği gibi bireyselci psikolojide analiz yönteminin daha önce kabul edildiğinden daha fazla olduğu ve bu anlamda mukayese yönteminden bunun ayrılamayacağını belirtmekte fayda vardır. Hermeneutik çember bireyin yaşantılarının kavranması bağlamında tamamlandığında yorumlama sürekli bireysellik problemine indirgenmektedir. Dilthey hiç tartışmasız betim-

leyici psikoloji anlayışını daha iyi savunabilmek için karşılaştırmacı psikoloji anlayışından feragat etmiştir. Psikolojiyi tin bilimlerini tamamlayan bir bilim olarak gördüğümüz takdirde karşılaştırma yöntemine yer açmak gerekir; zira bu yöntem yorumlamanın mütemmim cüzüdür. Tasvirin yöntem olarak bağımsız olduğu ve fazla dayanaklı olmadığı tezinden dolayı Dilthey asli programı olan betimleyici psikoloji anlayışını mantıksal bir form içinde yeniden yorumlamak zorunda kalmıştır. Bundan dolayı psikolojik yapının betimlenmesi konusunun *Tarihsel Dünyanın Kurulumu*'na yönelik yalın bir hazırlayıcı olduğunu söylemek mümkündür.

Tasvir artık tin bilimlerinin esas yöntemi olarak görülmediğinden Dilthey'in önceden yapmış olduğu betimleyici tin bilimleri ile açıklayıcı doğa bilimleri ayrımı oldukça zayıflamış gözükmektedir. Buna karşın Dilthey her iki bilimin birbirlerinden bu kadar keskin sınırlarla ayrılmak zorunda olmadığını ifade eder. Betimleme ve açıklama hem doğa bilimlerinde hem de tin bilimlerinde söz konusu olabilir; fakat onların kapsamı ve görevleri farklı olabilir. Nihai anlamda kendini anlamlandırma üzerine kurulmuş bir bilgi teorisi sayesinde kendisini temellendiren tin bilimleri bu ayrımı haklılaştırabilir. Dilthey özel bir yöntemin temel olarak kabul edilmesini tartışma konusu yaptıktan sonra buradan bütün tin bilimlerinde ortak olan tarihsel dünya anlayışı sayesinde bilgi teorisi açısından bir sınırlamanın mümkün olabileceğini ifade eder.

4.8. Sonradan Yaşamının (*Nacherleben*) İmkânı

Dilthey hermeneutğinde anlamamanın çeşitli şekillerinden ve bunun yaşantı kavramıyla doğrudan veya dolaylı ilişkisinden bahsetmek mümkündür. Anlamamanın gündelik hayatı mümkün kılan anlamadan tutun da bir metni ya da bir sanat eserini anlamaya kadar çok farklı şekilleri söz konusudur.

Bunların oluşum şartları, hermeneutik çemberdeki yeri, tinsel bilimlerdeki rolü ve sonradan yaşamanın nasıl mümkün olacağı gibi temel sorulara bu başlık altında cevap aranacaktır.

Dilthey anlama çeşitlerini temel anlamda "Başkalarını Anlama..." adlı makalesinde ele alır. Bunun dışında *Tarihsel Aklın Eleştirisi*, *Tarihsel Dünyanın Kurulumu* gibi eserlerde de zaman zaman bu konuya dönüş yaptığı görülür. Dilthey zikredilen makalede ifade kavramının hermeneutik analizini yapar. Dilthey burada daha önce *Tarihsel Dünyanın Kurulumu*'nda yapmış olduğu insani bireyselliğe ulaşmamış anlamamanın eksik olduğuna dair tespitini daha da geliştirir. Daha önce hermeneutikle ilgili yazılarda nesnel ifade tarzları olarak ele alınan konular burada iletişim formları olarak incelenmekte ve bunların insan hayatı hakkında ne tür bir bilgi verebileceği sorusu üzerinde durulmaktadır. Söz konusu makale anlamamanın ölçütlerine göre oluşmuş üç farklı yaşam ifadeleri arasındaki farkları tespitle işe başlamaktadır. Biz zikredilen ifade çeşitlerini yukarıda ele aldığımızdan burada anlama çeşitleriyle sonradan yaşama arasında nasıl bir ilişki olduğu ya da genel olarak sonradan yaşamanın gerçekten mümkün olup olmadığı sorusunu ele almaya çalışacağız.

Zikredilen hedefe ulaşabilmek için ilk olarak Dilthey'deki anlamamanın yüksek formu ile aşağı formu arasındaki ayrımı anlamak gerekir. Asli anlama (*elementares Verstehen*) ile Dilthey, her üç farklı yaşantı ifadelerindeki tek tek yaşantı ifadelerini anlamayı kast eder. Burada ifade ile ifade edilen arasındaki (yani onun anlamı arasındaki) doğrudan ortaya çıkan birliği anlarız. Dilthey buradaki ilişkiyi bir duygu ile onun gösterilmesi arasındaki ilişkiye benzetir. Bütün bunların oluşumu içinde nesnel tinin varolması gerekir.³¹¹ Bireyler nesnel tinin içinde kendilerini gösterdiklerinden dolayı, dil, eylem ve mimiklerle kendisini gösteren karşılıklı anlama bir sonuç

311 Bkz. Dilthey, Cilt VII, s. 208 vd.

olarak görülmemelidir. Yani asli anlama bir yaşantı ifadesiyle onun anlamını belirleyen bilinçli bir anlama olmak zorunda değildir; aksine genel tecrübeden elde edilmiş analojiler yardımıyla ortaya çıkan yargılar olarak görülmelidir. Bu bağlamda kelimelerin bir düzen içinde ortaya konulması bir cümleyi, bir yüz ifadesi memnuniyet ya da acıyı ve bir eylem belirli bir amacı gösterebilir. Asli anlama aslında ilk önce genel olarak kabul edilmiş anlamla meşgul olur. Detaylarla ilgilenmez. Yüksek anlama ise (*das höhere Verstehen*) anlamadaki güvensizlikleri, çok anlamlılığı, çelişkileri ya da yanlısımları fark ettiğimizde başlar. Yani ifade edenle, ifade edilen arasında (anlam) bir kesinlik yoksa o durumda yüksek anlamanın sonuç çıkarıcı ilkeleri devreye girer ve bu safhada artık yüksek anlama başlamış olur. Bir ifadenin anlamını açıklamak için onun başka ifadelerle ilişkisinden ortaya çıkan yorumlarını kontrol etmemiz gerekir. Bununla birlikte yüksek anlama da sadece verilen anlamın açıklanması ya da iyileştirilmesiyle uğraşmaz. Onun pozitif görevleri de vardır. Bunlardan en önemlisi anlamamızı, anlam dolu objektivasyonlar ve ifadeler açısından derinleştirmektir. Bu ise ifadelerin yapısal bütünlük bağlamında bilinçli ilişkiler kurmasına ihtiyaç duyar (burada tek tek ifadeler, birliği tanımlamak üzere karşılıklı olarak kendilerini zenginleştirirler). Söz konusu anlama özellikle bir yaşantı ifadesini yorumlamak için önemlidir ve bu tür bir anlama kendisini en güzel bir biçimde sanatsal ifadelerin anlaşılmasında gösterir. Bir sanat eserinde yaşantı bağımsız bir bütün olarak karşımıza çıkar; bu yüzden Dilthey sanatçıları kendi yaşantılarını inkişaf ettirme ve onun yapısal ilişkilerini nesnel bir yaşantıda resmetme kabiliyetine sahip olarak görür. Dilthey yaşantı ifadelerini anlama olgusuna en güzel örnek olarak kendisinde aldanmanın ya da aldatmanın mümkün olamayacağı büyük sanat eserlerini gösterir.³¹²

312 Age, s. 207.

Yaşantı ifadelerinin anlaşılması her zaman belirli bir şahsa yönelik olmayabilir. Yani bir yaşantı kendi ifadesi aracılığı ile kendisini aşabilir ve bunun doğal sonucu olarak anlam her zaman bir tinsel anlamı ifade etmeyebilir. Bunun yerine ifade edilen şeyin genel insani anlamı, ilk olarak nesnel tinin asli formlarında anlaşılmalı ve daha sonra eserin yapısal ilişkileriyle ilgili yüksek anlama formlarına ulaşılmaya çalışılmalıdır. Dilthey bir taraftan eserin gayrişahsi anlamına vurgu yaparken, diğer taraftan bir eserin anlaşılması bağlamında daha da derinleşmek için yazarın ya da yapanın “yaratıcılığı” ile de ilgilenmek gerektiğini ifade eder. Yüksek anlamayla ilgili şimdiye kadar söz konusu edilenler ifade ile anlam (ifade edilen) arasında cereyan etmekteydi. Yüksek anlamanın başka bir formu da söz konusudur ve burada ilişki ifade ile anlam arasında olmayıp; etki edilenden etkileyene doğru ilerleyen bir süreçtir. Dilthey'in burada ifade ettiği etki bizim nedenellik ilkesi bağlamında sözünü ettiğimiz türden bir etki ya da etkileme olmayıp, yaratıcı güç sayesinde ortaya çıkan anlama sürecidir. Anlamanın en yüksek amacı, yaşantı ifadesini meydana getiren özel etki bağıntısını anlayabilmektir.

Dilthey yaratıcı gücün doğasını yorumlamaya çalıştığı her yerde sonradan yaşamının gerekliliğinden bahseder. Onun özellikle geç dönem eserlerinde sonradan yaşam ve anlama kavramları birlikte kullanılır. Her ikisi de dışsal objektasyonda içsel anlamı bulmakla ilgilidir. Yaşantı (*Er-leben*) kavramı sonradan yaşamak (*Nach-erleben*) kavramı ile kök olarak bir anlam birliğine sahiptir ve anlama kavramıyla sinonim değildir; çünkü sonradan yaşamak yaşamının ileriye doğru yönelmiş bir özelliğidir ki bu, anlamada tam tersine olan bir ilişkidir. Yani özellikle yaşantıda anlama daha ziyade geriye doğru bir yol izler. Anlama Dilthey için tersine olan bir operasyondur. Bu bize Kierkegaard'ın şu maksimini hatırlatmaktadır: “Hayatı ileriye doğru yaşarız; fakat onu geriye yönelik olarak anlarız.” Hayat ve yaşantı geleceğe yönelik ola-

rak ilerlerken her ikisini anlamaya yönelik çabamız tarihsel geçmişe yöneliktir. Anlamanın kendisini etkileyenin aslına ya da şartlarına yönelik geriye doğru hareketi, aralarındaki ilişki ya da bağıntı bağlamında herhangi bir değişime maruz kalmazsa (ki bu aynı zamanda karşılıklı etkileşime anlamını veren unsurdur), anlama sonsuz bir gerilemeye düşer olur. O halde asli olan (ilk olan) kendisi olarak bir anlam iletmez; daha ziyade görüngülere anlamını verir, bunu da yalın etki bağlamında başka bir şeyden türeterek yapar.

Anlamanın hipotetik seviye ve yeniden üretim anlamında değerini düşürmemek için sonradan anlama ile ilişkilendirilmesi gerekmektedir. Anlama geriye doğru bir hareketi şart koşmasına rağmen Dilthey açık bir şekilde şu tespitte bulunur: "Tam bir birlikte yaşama, tam olarak onun olayların ileriye doğru aktığı gerçeğine bağlı olmasını zorunlu kılar."³¹³ Bundan dolayı tam olmayı arzulayan bir yorumlama bütün bir çemberi takip etmek ve hem anlamayı hem de sonradan yaşamayı kendi içinde kabul etmek zorundadır. Dilthey "sonradan yaşamak, olayların oluş sırasının içinde onu [tekrar] yaratmaktır"³¹⁴ dese de onu yeniden üretim kavramına da indirgemek istemez. Ne yazarın özel tinsel durumuyla işe başlamakta'yız ne de zorunlu olarak yazarın son verdiği yerde son vermekteyiz. Sonradan yaşamak, kendi orijinal halini aşabilen yaratıcı bir anlamadır. Onun görevi bir metni kendisini inkişaf ettiren bir süreklilik içinde anlamaktır ki bu sayede şair tarafından hayatın bir anına yönelik seçilen bir yaşantı bir konunun temel anlamda birliğini bize gösterebilir. Bunu özellikle sonradan yaşamamanın yaratıcı gücü yapabilir ve yine bir yazarı kendisinden daha iyi anlamak da ancak bu sayede mümkün olabilir. Dilthey sonradan yaşamada "psikolojik açıklama"nın söz konusu olmadığını, daha doğru bir

313 Dilthey, Cilt VII, s. 214 vd.

314 Age.

ifadeyle olmayacağını garanti eder. Bununla birlikte yaşanan tinsel durumlarla, mesela hissetmede olduğu gibi, tinsel ilişki söz konusu olabilir; çünkü tinsel durumu hissetme, sonradan yaşamayı anlamayı kolaylaştırabilir.³¹⁵ Bu sayede tinsel olguların anlaşılması geçerli hale gelebilir. Bu aynı zamanda Dilthey'in *Tarihsel Dünyanın Kurulumu*'nun temel kabullerinden birisi olan litaratür eleştirisi ile ilgili tartışmanın da ana konusunu teşkil eder. "Bir dramanın bağıntısı, madde, poetik üslup, saik neden, hikâye ve temsil araçlarından oluşan ilişkilerden ibarettir. Zikredilen unsurlardan her biri kendisini eserin yapısı içinde gerçekleştirir. Bu işlevler şiirin içsel yasaları sayesinde de birbirleriyle irtibatlı hale gelirler. Literatürün ya da tarihin uğraştığı nesneler bu türden nesnelerdir ve bir şairin ya da onun okuyucularının psikolojik özelliklerinden farklıdır."³¹⁶ Bu paragraf önemli sınırlamaları görmezden geldiğinden ilk olarak Dilthey'in edebiyatla ilgili anlamada psikolojik tasavvurları dışladığı şeklinde yorumlanmıştır. Fakat Dilthey'in psikolojik görüşlerin yaratıcı güç bağlamında söz konusu olan anlamlılığını sadece bir eserin doğrudan doğruya anlaşılması çerçevesinde inkâr ettiğini unutmamak gerekir. Bu bağlamda Goethe dehasını anlamak için onun psikolojik özelliklerini tanımak ve mesela Faust'u anlamak için onun *Şiir ve Gerçeklik*'te zikrettiği iç dünyasına yönelik şeyleri bilmek kesinlikle faydalı bir şeydir.

Hermeneutiğin oldukça karmaşık işlevlerini yorumlamak zorunda olan farklı ifade tipleri açısından değil de aynı zamanda anlamının farklı dereceleri bağlamında tahlil ettiğimizde edebi ya da tarihi yorumlamaların hangi derecede gayrişahsi olacağına karar verebiliriz. Dilthey birçok defa yazar ile metni birbirinden ayırmanın, şiirin ve tarihin nesnesinin temel karakteristiğini belirlemek bağlamında ne ka-

315 *Age*, s. 215.

316 *Age*, s. 85 vd.

dar önemli bir husus olduğunu vurgulamıştır. Bir eserin nesnel yapısı hakkında yüksek bir anlamaya ve bunun hakkında geçerli nesnel bir bilgiye sahip olduktan sonra eser ile eseri yazan ya da yapan arasındaki gerçek ilişkiyi elde edebiliriz. Bundan sonra da tinsel olgulara yoğunlaşmanın hem yaratıcı yetiyi hem de hayatın devam eden eserini anlamamızı kolaylaştıracığı tezini savunabiliriz. Anlama üzerine her türlü psikolojik gönderim ilk olarak anlama ile sonradan yaşama arasındaki ilişkiye yoğunlaşmalıdır. Bunu yaparken anlamamanın objektif çerçevesinin yönelimsel anlamda sonradan yaşamamanın özel bakış açısına evrildiğini görmek gerekir. Zikredilen husus kısmen Dilthey'in *Tarihsel Dünyanın Kurulumu*'nda dile getirdiği "nesnel tin kavramından hareketle insani bireyselliği anlama ilkesine doğru geçmek zorundayız" tezini destekleyen bir şeydir. Burada açık bir şekilde nesnel tinin bilgi teorisel bakış açısının bireysel yaratma gücüne zemin hazırladığını ve tarihsel anlamamanın tamamlanması için gereken şartın tinsel yaşam bilgisi olduğunu görmekteyiz.³¹⁷ Bireysel psikoloji refleksiyonel bir ilkeye sahiptir. Bu ilke tin bilimleri için sistematik anlamda bir mana taşır, çünkü birey diğer sistematik tin bilimleri tarafından hiçbir zaman tam olarak belirlenebilecek bir şey değildir. Bütün bir şahıs değil, ondaki bir kısım özellikler kültürel sistemler ya da topluluklarla ilgilidir ki şahıs da bunlardan pay almaktadır. Bir birey belirli anlamda bütün bunları aşabilir ve ona yukarıdan bakabilir.³¹⁸ Psikoloji ve tarih diğer sosyal bilimlerden farklı olarak tin bilimlerinin tamamlanma sürecinde hayati öneme sahip iki temel bilimdir.

317 Bkz. Dilthey, Cilt VII, s. 211.

318 Age, s. 213.

V. BÖLÜM

Dilthey Hermeneutiğinin Sonraki Hermeneutik Yaklaşımlara Etkisi

Dilthey genel anlamda yaşam felsefesiyle özel anlamda da hermeneutik görüşü bağlamında kendinden sonra gelen felsefeye doğrudan ya da dolaylı olarak etkiye bulunmuştur. Dilthey yaşam felsefesinin etkisi hiç şüphesiz önemlidir ama onun hermeneutikle ilgili ileri sürdüğü görüşler felsefesinin diğer alanlarını geride bırakmış, kendisinden sonra gelen filozoflar, birkaçı hariç, daha ziyade onun hermeneutikle ilgili görüşlerini ya daha da geliştirmişler ya da ona bu bağlamda bir karşı oluş içerisinde olmuşlardır. Zikredilen hususlardan dolayı biz çalışmamızın bu bölümünde Dilthey'in hermeneutik anlayışının kendisinden sonra gelen felsefeler üzerindeki etkilerini ele almaya ve Gadamer, Habermas vb. gibi filozofların Dilthey ile girmiş oldukları tartışmaları ana hatlarıyla anlatmaya çalışacağız. Sonrasında ise hermeneutiğin günümüzdeki durumuyla ilgili genel bir değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır.

Dilthey'in tin bilimleri ve hayat felsefeleriyle ilgili görüşlerine ilk ciddi eleştiriler ilginç bir biçimde dışarıdan gelmiştir. Burada "dışarıdan" kelimesiyle kast edilen Dilthey'in içinde bulunduğu felsefi geleneğin oldukça uzağında olan felsefi anlayıştır. Bu bağlamda Dilthey'e ilk eleştiri G. Lukács'tan

gelmiştir. Lukács 1954 yılında “Aklın Yok Edilmesi” (*Die Zerstörung der Vernunft*) adlı bir eser kaleme almıştır. Söz konusu eserde Schelling’ten Hitler’e kadar Alman dünya görüşünü ve felsefesini anlatmıştır. Bu eser günümüzde oldukça etkili bir eser olmasına rağmen yayınlandığı yıllarda “dışarıdan” yapılan bir eleştiri olarak görülmüş ve üzerinde fazla durulmamıştır. Lukács özellikle Batı Alman filozofları tarafından “Marksist dogmatik” olarak reddedilmekteydi. Bununla birlikte Lukács’a ayrıca “sosyolojist” suçlaması da yapılmaktaydı. Lukács, Dilthey’i “emperyalist yaşam felsefesinin” kurucusu olarak nitelendirmektedir. Lukács hem Nietzsche hem de Dilthey’i emperyalizmin görünen yüzü olan irrasyonelliği felsefi anlamda temellendirmeye çalışmakla suçlar. Lukács Dilthey hakkında daha ağır bir suçlamada bulunarak şöyle der: Dilthey “Faşizmin yolunu hazırlamıştır”. Habermas bu tespitin oldukça abartılı olduğunu söyleyerek, tarihsel-materyalist yöntem açısından da bunun haklı çıkarılamayacağını belirtir. Hemen şunu belirtmekte fayda vardır: Lukács’ın Dilthey hakkındaki tezleri geleneksel tin bilimleri bağlamında hiçbir tartışmaya girilmeden genel anlamda toptan reddedilmiştir.

Aslında Dilthey’in özellikle tin bilimlerini bilgi teorisi bağlamında temellendirme çabası Lukács, Habermas ya da Gadamer gibi yakın dönem düşünürlerinden önce kısmen Dilthey’in çağdaşı olan Husserl’in dikkatini çekmiştir. Zaten Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da Dilthey’den etkilendiği (özellikle *Dasein*’ın tarihselliği ve sonluluğu bağlamında) açık bir biçimde görülmektedir. Bu nedenle yakın dönem düşünürlerin Dilthey değerlendirmelerine geçmeden onun Nietzsche ve Husserl ile olan ilişkilerine, Heidegger’in Dilthey’e getirdiği eleştirilere kısaca değinmek faydalı olacaktır.

5.1. Dilthey-Nietzsche

Dilthey ile Nietzsche arasındaki ilişki hiç şüphesiz her ikisinin de yaşam filozofları olmalarından dolayıdır. Yoksa Nietzsche

Dilthey'in ilgilendiği diğer konuları çok fazla umursamaz ve onları anlamlı da görmez. Ayrıca her iki düşünür arasında canlı bir karşılaşma da (mesela Husserl'de olduğu gibi mektuplaşma ya da birbirlerini eleştirme vs. gibi) bilindiği kadarıyla söz konusu değildir. Hemen şunu belirtmek gerekir ki Dilthey ve Nietzsche Bergsonla birlikte yaşam filozofları olarak kabul edilmelerine rağmen her ikisinin yani Dilthey ile Nietzsche'nin "hayat" kavramından anladıkları farklıdır. Bu, iki filozofun hayat kavramını ve hayat felsefesini tamamen farklı anladıkları şeklinde yorumlanmamalıdır; fakat aradaki anlayış farkını da belirtmek gerekir.

Dilthey ile Nietzsche karşılaştırıldığında filozof unvanına layık olanın daha ziyade Nietzsche olduğu, onun görüşlerinin çağımıza daha fazla ışık tuttuğu hakkında görüşler söz konusudur. Her iki düşünürün ortak noktası her türlü gerçekliğin ve nesnel açıklamaların hayat kavramı sayesinde açıklanabilir olması, onun gerisinde başka hiçbir gerçekliğin olmamasıdır. Nietzsche'de her şeyi yaratan hayat kavramı yaratıcı güç olarak karşımıza çıkar; fakat nihai anlamda bu, karanlıkta kalan, şekilsiz ve aydınlatılmaya muhtaç bir güçtür. Buna karşın yaratılan şeyler önemsiz görülmektedir. Buradan hareketle Nietzsche'nin dünya tasavvurunun tarihsizliği, yani "ebedi dönüş teorisi" ortaya çıkmaktadır.

Buna karşın Dilthey bu yaratıcı ilkenin üzerindeki karanlığı kaldırmış ve hayat kavramını bütün yönleriyle aydınlatmaya çalışmıştır. Bu açıdan bakıldığında Dilthey için hayatta olanlar önemsiz değildir. Nietzsche'deki sonuçsuz ve zamansız olan yaratma Dilthey'de şekil ve anlam veren yaratmaya dönüşmektedir. Bu süreçte hayatın kendisi değişir. Ancak bu anlamda gerçek bir yaratmadan bahsetmek mümkündür. Tam da bu noktada "ebedi dönüşün" tarihselliği ortaya çıkmaktadır. Bu sayede hayat kavramı kendisini şekilsiz kaostan anlamlı bir düzene doğru gerçekleştirmektedir. Bu düzen içinde yaşam bağıntıları kendisini geliştirir ve bütün tinsel-

tarihsel gerçeklik şekillenir. Böyle bir hedef Nietzsche'de söz konusu değildir; aynı şekilde doğa bilimlerine de yabancı bir hedeftir. Tin bilimlerinin hedeflerinden biri de bu amacı anlamaya çalışmaktır. Bu farklılığı Dilthey, Nietzsche ile tartıştığı satırlarda şu şekilde dile getirir: "İnsan ruhunun ne olduğu ancak onun ne yaşadığı ve ne ürettiği ile ilgili tarihsel bilincin anlaşılmasıyla aydınlanabilir. Nietzsche bu bağlamda oldukça korkutucu bir örnek olarak karşımızda durmaktadır. O, tarihi inkâr etmektedir (...). O, tarihin ve toplumun kendine yaptıklarını ayırt edebilmeli ve [tarihle ilgili değerlendirmelerini bunun dışında tutabilmeliydi]. O, insanın yaptığı her şeyi bir deri gibi soymakta ve her defasında kendisi hakkında yeni facialara yol açan kuluçkalara yatmaktadır. Kendi özü üzerine yapmış olduğu değerlendirmede neyi bulmuştur? Bugünkü ekonomik hayatımızın durumunu ve toplumumuzu şekillendiren şeyi bulabilmiştir: 'tehlikeli yaşam', kendi gücünün sınır tanımaz gelişimi. Üstün insan anlayışı bile Euripides'ten Rönesans'a kadar kendini ruhta saklayabilmiştir. Kendi zamanının ruhu ondan bahsetmektedir. O, onu kendinde bulmuştur (...). Ondan hareketle kendi soyut insan anlayışını geliştirmiştir, yani kendi soyut boş ideali ni geliştirmiştir. İnsanın ne olduğunu sadece kendi tarihi söyler."³¹⁹

Dilthey'in Nietzsche değerlendirmesi hep böyle olumsuz değildir. Dilthey Nietzsche'yi "zamanın en derin filozofu" olarak değerlendirir.³²⁰ Burada bizi ilgilendiren asıl konu, yaşam felsefesinin belirsizliğinin aşılmasıdır ve felsefi düşüncenin bilimsel çalışmalarla uygunluk gösterebileceği düşüncesidir. Bu ise ancak tarihin işin içine katılmasıyla mümkündür. Felsefi olarak temellendirilmesi yaratıcı hayat ilkesi ve bunun şekillendirici ifadesi sayesinde. Bu sayede bireysel yargılar

319 Dilthey, Cilt IV, 528 vd., VII, 21, 224.

320 Dilthey, Cilt VII, s. 27.

ve yapıcı tek taraflılık ortadan kaldırılmış olur. Söz konusu ilke Nietzsche için de geçerlidir.

5.2. Dilthey-Husserl

Dilthey'in son dönem eserlerinin temel karakteristiği, sembolik olarak ifade edilen anlamları anlamayı (bunun psikolojik anlamda bilinç analizleriyle mümkün olmayacağı daha önce ifade edilmişti) açıklayabilen ya da temelini orda bulan tin bilimsel bir teori geliştirmektir. Dilthey bu temellendirme denemesinde Hegel'den (özellikle onun erken dönem eserlerinden) ve Husserl'in *Mantıksal Araştırmalar* adlı eserinden ziyadesiyle istifade etmiştir. Dilthey 1905 yılında yazmış olduğu *Tin Bilimlerinin Temellendirilmesi Üzerine Çalışmalar* adlı eserinde Husserl'in *Ideen* adlı eserinde dile getirdiği düşüncelerin özellikle psikolojik görüşlerin önemli etkileri görülmektedir. Husserl "Mantıksal Araştırmalar" da (*Logische Untersuchungen*) yeni temel bilimin programını açıklamış ve bu program onun tarafından "betimsel psikoloji" olarak tanımlanmıştır.³²¹ Husserl'in bu eserde temel amacı verilmiş olan fenomenolojik betimlemesidir. Özneye bilinç yaşamında verilen şey, olduğu gibi yani teorik herhangi bir yapı olmadan anlaşılacak zorundadır. Bilinç yaşamının fenomenolojik yöntemle açıklanması Dilthey için kendi bilimsel çalışmalarının sürdürülmesi anlamına gelmektedir. Husserl'in teorik bir temel bulma çabası (ki bu çaba fenomenlere kendilerini nasıllarsa öyle gösterme imkânı vermektedir) anlamaya dayalı tin bilimlerinde bir yankı bulmaktadır. Dilthey doğa bilimleri için yapıcı bir unsur olan soyutlamada toplumsal tarih içinde ortaya çıkan anlamların yok olduğunun farkındadır. Söz konusu anlamlar ise bizzat tin bilimlerini ilgilendirmektedir. Tinsel fenomenlerin yaşamın içsel yönleriyle bağıntı kurması

321 E. Husserl, *Logische Untersuchungen I*, 6. baskı, Tübingen, 1980, s. XIII.

durumunda bu içsel zenginliği ifade edebilecek bir yöntem bulunmalıdır. Bununla birlikte Husserl ile Dilthey arasında önemli bir farklılık söz konusudur: Bu da Husserl’de bilincin yönelimsellik ile belirlenmiş olmasıdır. Psikolojik yaşantıların çoğu kendi kendisiyle yetinmez, aksine kendi açısından psikolojik olarak anlaşılamayan bir şeye yönelir: Bu ise yönelimsel nesnedir. Dilthey tarafından merkezi noktada görülen anlama aktında bu durum daha bir aşikârdır. Mesela ben bir şiir okusam ve anlasam, böyle bir psikolojik durumda iki farklı şey söz konusu olur: Birisi yönelme aktı, diğeri ise kendi nesnesi, yani anlamlı bir bütün olarak şiirin kendisi. Şiirin anlamı psikolojik unsurlarla değil, semiotik kavramlarla tarif edilebilir. Konuyla ilgili bilinçsel yaşam, yani psikolojik akt ve burada ifadesini bulan içerik birbirlerinden kolayca ayırt edilemez. Husserl bunun doğal sonucu olarak psikolojizme düşülebileceği uyarısında bulunur. *Mantıksal Araştırmalar*’ın ilk kitabında Husserl bu pozisyonu mantıksal anlamda oldukça sert bir biçimde eleştirir ve mantık yasalarının geçerlilik isteğinin psikolojik zorlamaya indirgenemeyeceğini iddia eder.

Dilthey oldukça erken sayılabilecek bir zamanda Husserl’in önemini kavramışken, Husserl görece daha geç bir zamanda Dilthey’in ortaya koyduğu düşüncelerin değerini fark etmiştir. Aralarındaki ilişki Dilthey’in Husserl’i 1905 yılında kendisini ziyarete davet etmesiyle başlamıştır. Husserl 1929 yılında yazmış olduğu bir mektupta, *Yalın Fenomenoloji Üzerine Fikirler* adlı eserinin oluşumunda Dilthey’in görüşlerinin ciddi etkileri olduğu tespitinde bulunur. Husserl 1925 yılına kadar devam eden bu projeye “Dilthey’in –farklı bir yöntemi benimsemiş olsa da– ciddi katkılarının olduğu ve bu anlamda kendisiyle içsel ortaklıklara sahip olduğunu ifade eder.”³²² Husserl’in bu olumlu Dilthey algısı kendisinin

322 G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, 3. baskı, Darmstadt, 1967, s. 328.

1925 yılında Freiburg Üniversitesi'nde vermiş olduğu "Fenomenolojik Psikoloji" adlı derslerde de devam etmiş; bu dersin ilk üç bölümünü tamamen Dilthey'in görüşlerine ayırmıştır. Husserl burada Dilthey'in haklı olarak deneysel psikolojinin insanın tinsel dünyasını tam olarak açıklamaktan uzak olduğu düşüncesine katılır. Husserl özellikle Dilthey'in *Ideen* adlı risalesine büyük önem atfeder ve bu makaleyi "natüralist psikolojiye yönelik ilk ciddi saldırı" olarak nitelendirir. Bu eser "tam olarak olgunlaşmamış olsa da dahi bir eserdir ve psikoloji tarihinde unutulmaz olarak kalacaktır."³²³ Buna rağmen Husserl, kendi görüşlerini savunurken Dilthey'de zorunlu analitik kesinliğin olmadığını farkındadır. O, fenomenolojiyi tin bilimlerini temellendirmede kullanılabilecek biricik yöntem olarak görür. Buradan Husserl şu sonucu çıkarır: "Dilthey'in eserleri dahi bir öngörü ve aynı zamanda fenomenolojinin ön basamağıdır."³²⁴ Husserl kendi bilgi teorisiyle Dilthey'in psikoloji anlayışı arasında bir yakınlık görmesine rağmen ilginç bir biçimde Dilthey'in kendi teorisini fenomenoloji olmadan geliştiremeyeceği iddiasında bulunur. Husserl fenomenolojiyi bütün bilimlerin (doğa ve tin bilimlerinin) bilgi teorisinin temeli olarak görürken; Dilthey fenomenolojik analizi tin bilimlerinin bilgi teorisi açısından temellendirilmesinde sadece bir araç olarak görür. Söz konusu araç tin bilimlerini doğa bilimlerinden ayıran bir ölçüttür. Tarihe bakış bağlamında Husserl ve Dilthey farklı görüşlere sahiptir. Husserl 1911 yılında Logos'un birinci cildinde Dilthey'in dünya görüşü öğretisini yanıltıcı olarak değerlendirir. Bunun sebebi olarak da felsefenin özünü, tarihin empirik araştırmasından hareketle elde etmesini gösterir. Husserl'e göre tarih, gerek doğal anlamda gerekse metafiziksel anlamda bize bilimin mutlak amacı ve geçerliliği hakkında bir çözüm önerisi

323 E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, in: *Husserliana*, Cilt IX, 2. baskı, Den Haag, 1968, s. 6 vd.

324 *Age*, s. 35.

sunamaz. Bunun yanında Husserl Dilthey'in görüşlerinde tarıselcilığe götürecek (*Historismus*) bir yönelim olduğu saptamasında bulunarak şunları söyler: "Tarihsel bilincin oluşumu, dünya bağıntısını zorunlu olarak kavramlar arası bağıntı sayesinde anlayan herhangi bir felsefenin genel geçerliliğine olan inancı zedelemektedir."³²⁵ Husserl felsefi dünya görüşünün tarihsel olarak belirlendiğı inancındadır; fakat bunu kesin bir bilim olarak felsefenin mümkün olduğu görüşüne karşı bir argüman olarak kullanmaz. Kesin doğa bilimler için de durum aynıdır. Bunların ileri sürdüğü teoriler şüpheyle karşılanır ve revize edilir. 1968 yılında W. Biemel tarafından hazırlanan Dilthey-Husserl mektuplaşmasıyla ilgili kitapta her iki düşünürün birbirleri hakkındaki görüşleri ortaya konulmaktadır. Dilthey Husserl'e yazdığı bir mektupta kendisinin *historist* ya da şüpheci olduğu iddialarını kesin bir şekilde reddeder. Dilthey, Husserl'in bilimsel anlayışlardaki değişimin yalın tarihsel sürece bağı olmasının hiçbir biçimde mutlak bilimsel gerçekliğe zıt düşmeyeceğinin doğru olduğunu; buna karşın tarihsel bilinç argümanının metafiziksel dünya görüşünün teorik temellendirilmesine karşı olduğu saptamasında bulunur. Tarihsel tecrübe değil, tarihsel bilincin oluşumu, tin bilimsel analiz araştırmasının hareket noktasıdır ki bu tür araştırmalar bize metafiziğin mümkün olmadığını göstermektedir.³²⁶ Dünya görüşleri tarihi kendinde şey olarak değil, bizzat onun refleksiyonu, Dilthey'i bütün bir bilgiyi bir sistem içinde sentezlemenin teorik olarak mümkün olmadığı görüşüne götürmüştür. Bundan dolayı o *Giriş*'te doğa ve tarih hakkındaki bütün bilgilerimizin sistemleştirilmesine dair metafiziksel denemenin sadece yetersiz olmadığını, aynı zamanda tin bilimlerinin bilimsel olarak temellendirilmesi-

325 E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, yayınlayan W. Szilasi, Frankfurt am Main, 1965, s. 50 vd.

326 W. Biemel (Yay.), *Der Briefwechsel Dilthey-Husserl*, in: *Man und World*, I. Jg. 1968, ss. 428-446, burada s. 437.

nin bir engel olarak karşımızda durduğu saptamasında bulunur. Dilthey'in metafizikten sarf-ı nazar etmesinin sebebi bilim karşısında şüpheci görünmek istememesidir. Husserl Dilthey'e yazdığı bir mektupta *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*'yi tarihselcilik tartışmalarında kendisine bir nazire yapmak için yazmadığını belirtmektedir. Bu pek doğru değildir; zira birçok Husserl yorumcuları tarihselcilik ve dünya görüşü öğretileri bağlamında Husserl'in açık ya da kapalı bir biçimde Dilthey'e cephe aldığını belirtirler.³²⁷ Husserl aslında Dilthey ile aralarında olan yaklaşım farklılığına rağmen temel ilkelere benzer düşündüklerini vurgulamaktadır. Husserl, Dilthey'in tin bilimleri perspektifinden hareketle geliştirdiği metafizik (görüngülerin arkasında kendinde şeylerin varlığını kabul eden bir metafizik) karşıtlığın doğru olduğunu itiraf eder. Husserl bu analizin birçok noktada fenomenolojik analizle uygunluk gösterdiğini kabul ederek şunları söyler: "Farklı araştırmalardan ve farklı tarihsel motiflerden hareketle şunda mutabık kalmaktayız: Fenomenolojik asli analiz ve fenomenolojik analiz bütün özellikleriyle kendileri tarafından açılan kültür şekillenmelerinin ürünleridir."³²⁸ Husserl'in burada gözden kaçırdığı şey, Dilthey'in "tarihsel olanın doğal olana indirgenemeyeceği" düşüncesidir. Dilthey doğa ve tin bilimlerinin ancak ve ancak kullandıkları yöntemlerin birbirlerinden farklı olması dolayısıyla tin bilimlerinin nesnellik kazanacağına inandığından bütün bilimlerin asli birliğini bulma konusunda aynen geleneksel metafiziğe güvenmediği gibi fenomenolojiye de güvenmeyecektir.

Dilthey hayatının son zamanlarında kendi tin bilimleri teorisi üzerine çalışırken Husserl'den kendisini uzaklaştırdığını görmek mümkündür. Bunun sebebi büyük ihtimal ile Husserl'in *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe* ile ilgili düşünceleri-

327 *Age*, s. 446.

328 *Age*, s. 438.

dir. Fakat Dilthey'in Husserl'den uzaklaşmasının daha önce olduğunu söylemek mümkündür; zira Dilthey psikoloji ile tarih arasındaki ilişkiyi son zamanlarında durmadan değiştirmiştir. Bunun nedenlerinin bir kısmını "Tarihsel Aklın Eleştirisi" adlı yazısında belirtmiş, burada F. Brentano'nun görüşlerini "skolastik psikoloji" olarak nitelemiştir. Brentano'nun Husserl üzerindeki etkisi malumdur. Yaşam bağınıtlarının (*Lebenszusammenhang*) görmezden gelindiği iddiası bağlamında Dilthey, Husserl'i "gerçek Platon" olarak nitelendirmektedir. Platon oluş içinde olan varlığı kavramlarda sabitleştirmiş ve oluş kavramını da tamamlayıcı olarak bunun yanına koymuştur.³²⁹ Dilthey Husserl'in kendi üzerindeki etkisini ilginç bir biçimde, daha ziyade yapısal psikoloji bağlamında dile getirmiştir. Dilthey'in son dönemlerinde kaleme aldığı eserleriyle Husserl'in felsefesi arasındaki fark, psikolojinin dinamik süreçlerinin vurgulanması ve buradaki hareketliliklerdir.

5.3. Dilthey-Heidegger

Dilthey ile Heidegger arasındaki ilişki tek yönlüdür ve Heidegger'den Dilthey'e doğrudur. Özellikle hermeneutik tarihi açısından baktığımızda Heidegger, Dilthey ile öğrencisi Gadamer arasında tabiri caiz ise bir köprü vazifesi görmektedir. Gadamer'in hermeneutiği bir yöntem bilim olmaktan çıkarıp insan varoluşunu anlamanın bir yolu olarak belirlemesinde Heidegger'in yolunu açtığı *Dasein* analizinin etkisi ve önemi inkâr edilemez. Bu bağlamda aslında Gadamer'in Dilthey'i çoğunlukla Heidegger gözlüğünden bakarak değerlendirdiğini söylemek yanlış olmasa gerektir.

Heidegger *Varlık ve Zaman*'da özellikle Dilthey'in estetik anlayışına eleştirilerde bulunur. Modern estetiğin "Güzel" ile

329 Dilthey, Cilt V, s. CXII.

olan ilişkisini eleştirir ve bu ilişkinin geleneksel anlamını kaybederek, sadece “görüntüye” indirgenmiş olduğunu söyler. Heidegger estetik düşüncenin şiir (*poesis*) ve yaratımla ilgili olması gerektiğini iddia eder. Eğer sanat felsefenin önemli bir kaynağı olmak istiyorsa her şeyden önce kendisini hakikatin şiirsel bir tasarısı ya da “kendini eserde göstermesi” olarak ortaya koymak zorundadır. Bundan dolayı o, “şiirin özünün hayal ve hayal gücü tarafından yeteri kadar düşünülüp düşünülemeyeceğinden” şüphe duyar.³³⁰ Muhayyile gücü (*Einbildungskraft*) sanatçının öznel yetileriyle açıklanmış olmasa, aksine yaşantının ilgisiz bir formu olarak açıklansa bile Heidegger muhayyile gücünü yalın tinsel bir yeti olarak anlamaya devam eder. Bundan dolayı muhayyile gücüne atfedilen imkânlar sürekli yaşantının psikolojik potansiyeli bağlamında anlaşılacak zorunda kalmaktadır. Heidegger’in bakış açısına göre muhayyile gücü sadece “mümkün olanı”³³¹ ifade edebilir; bundan dolayı sanatın hakikati dile getirmesine yardımcı olamaz. Ona göre sanat ontolojik bir anlama sahiptir ve ontik imkân olarak anlaşılan muhayyile gücü olarak belirlenemez; yani “henüz gerçek olmayan” veya “her defasında gerekli olmayan” bir şey ya da durum olarak anlaşılmaz.³³² Bir bireyin kendi psikolojik durumu bağlamında hayal gücünü yalın ontik bir imkân olarak incelemesi durumu “gerçeklik ve zorunluluktan” daha aşağı bir derecedir. Buna karşın imkân varoluşsal bir belirlenim olarak *Dasein*’in en asli ve nihai anlamda pozitif ontolojik bir belirlenimidir. Ölüm de doğal olarak yalın bir imkândan daha fazla bir şey olan varoluşsal bir imkânı ifade eder.³³³ Bu açıdan bakıldığında imkân

330 M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks*, in: *Holzwege*, 6. baskı, Frankfurt am Main, 1980, ss.1-72, burada s. 59 vd.

331 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, s. 143.

332 *Age*.

333 A. Topakkaya, Heidegger’de Ölüm Kavramının Analizi, www.e-akademi.org, sayı: 29 (2004), ss. 1-15, burada s. 1 vd.

(*Möglichkeit*) kavramı tam olarak ne olduğu belirlenemeyen bir kavram olmayıp, “tamamen belirlenememiş bir şeyin en yüksek belirlenimi” olarak karşımıza çıkan bir varoluş formudur.³³⁴ Heidegger’e göre mantıksal olarak belirsiz olan bir şey, ontolojik ve tarihsel olarak belirli bir şey olabilir.

Heidegger ile Dilthey arasındaki ilişki doğal olarak sadece Dilthey’in muhayyile gücü kavramına (*Einbildungskraft*) Heidegger’in getirdiği eleştirilerden oluşmaz. Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’daki egzistansiyal varlık analizinde de Dilthey’den etkilendiğini belirtmekte fayda vardır. Heidegger “*Dasein*’ın varoluşsal-analitik analizine” Dilthey’in insanın tarihsel varoluş anlayışını radikalleştirerek ulaşmıştır.³³⁵ O burada ilk olarak Dilthey’in estetik anlayışını eleştirerek Dilthey’in arkadaşı Peter Graf Yorck von Wartenburg’un Dilthey’den daha isabetli bir biçimde tarihsel olanın özünü anladığını söyler. Wartenburg’a katıldığını ima ederek onun Dilthey’e olan uyarısını alıntılar. Uyarı şudur: Tüm bilimlerdeki karşılaştırmalı yöntemin estetik yönelimi Dilthey’in tarihle ilgili gerçek görüşlerini karartmakta, onun anlaşılmasını engellemektedir. Heidegger’e göre Yorck haklı olarak tarihsel bütünlükle ilgili açıklamalardaki yalın inceliklerin barındırdığı tehlikelere göndermede bulunmuştur. Bu bağlamda estetiğin, sanatın ve tarihin anlamı olarak yalın tasviri imkân alarının pasif temasına indirgenip indirgenemeyeceği şüphelidir. Bu tür sonuçlar için Dilthey bazen “estetik” sıfatını oldukça pejoratif anlamda kullanabilmektedir. Dilthey sanatın özünü ontolojik gerçekliğin şiirsel tasarımına indirgemesiyle ilgili herhangi bir denemede bulunmamasına rağmen; onun bütün sanat dallarının şiirden alacağı çok şey olduğu tespitinde bulunduğunu belirtmek gerekir. Bu poetik keyfiyeti o, poetik tasarımın yetisi olarak kabul eder; bu tasarım yaşantı kav-

334 M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, yayınlayan P. Jäger, Band 40 der Heidegger-Gesamtausgabe, Frankfurt am Main, 1983, s. 83 vd.

335 Bkz. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 398-405, özellikle 403 vd.

ramını pekiştirir ki bu kavram sadece Heidegger'in eleştirdiği gibi psikolojik anlamda değil, aynı zamanda hermeneutik anlamda da kullanılmaktadır. Bir sanat eserinin bir yorumcudaki meydana getirdiği tecrübe muhakkak surette içselleştirmeyi beraberinde getirmek zorunda değildir. Dilthey'in hermeneutik görüşü sanat eserinin bağımsızlığına saygı gösterir ve oldukça öznel olan ve forma bağlı olarak gelişen estetik tarihine nesnel bir anlamda yönelen bir yön çizmeye çalışır. Heidegger Dilthey'in estetikle ilgili görüşlerine eleştirilerin yanında *Varlık ve Zaman*'da Dilthey'i daha iyi anlamak için Grafen Yorck'un ruhunu anlamak gerektiğinden bahseder.³³⁶

Heidegger Dilthey'de oldukça önemli kavramlar olarak karşımıza çıkan anlama ve hermeneutik çember gibi kavramların faydalı olabilmesi için söz konusu kavramların onun estetik anlayışından ayrı ele alınması gerektiği düşüncesindedir. Dilthey gibi Heidegger de kendi felsefesini analitik olarak betimler ve mantıksal bir kavram olan sentez kavramından şüphesini dile getirir. Dilthey için tin bilimlerinde sentetik mantık fazlalık ve gereksizdir, çünkü burada fenomenler bir bağıntının parçaları olarak verilmişlerdir. Dilthey'in tinsel-tarihsel anlamda durduğu yer Heidegger tarafından kabul edilmez. Bunun yerine o, sentezin bir şeyi şey olarak yorumlamada temel bir akt olduğunu, yani bir şeyi başka bir şeyle ilişki içine alan ve bu sayede anlaşılmasını sağlayan bir araç olduğunu iddia eder. Böyle bir bağ yalın anlamda dışsal olarak eşya ile ilintilidir ve egzistansiyal-hermeneutik düzlemde bir bağ olarak temellendirilmelidir.³³⁷ Bunun nedeni ise söz konusu sentezin ancak egzistansiyal analitik ile açıklanabilmesidir. Bu sayede *Dasein* kendisini dünyada olan bir varlık olarak açıklayabilme imkânına kavuşmaktadır. Dilthey'de hermeneutik bir kavram olan yorumlama ilk olarak başkalarını kendi

336 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 404 vd.

337 *Age*, s. 159.

ifadeleri ya da objektivasyonları yardımıyla anlamak için kullanılır. Bunun doğal sonucu bireyin kendi yaşamını toplumsal bir ilişki olmadan anlayamayacağıdır. Heidegger'e göre, yorumlamanın gerçekleşmesi için ona açık ontik bir çerçeve sunmak tek başına yeterli bir şey değildir. Onun yorum anlayışı kendi ile başkası arasındaki fark üzerine sürekli gidip gelen ontolojik bir anlama sahiptir. Heidegger yorumlamayı *Dasein*'ın yapısını en iyi anlayan ve en esaslı bir araç olarak kabul eder. Burada kastedilen *Dasein*'ın ön-yapısıdır (*Vorstruktur*); bu yapı sürekli olarak geleceği önceleyen, yani kendi ölümünü önceleyen bir yapıdır. Tarihsel bir varlık olarak *Dasein* sahip olduğu bir planla karakterize edilir. Bu plan son anlamların önceden görülmesidir; yani bu anlamlar mevcut yaşantıların tam olarak anlamlı olmasını mümkün kılarlar. Heidegger anlama idesini doğrudan yaşantı olarak temel bir ilke olarak kabul eder. Buna benzer bir biçimde hermeneutik çemberin anlamını radikalleştirir. Schleiermacher ve Dilthey için refleksiyonel ve eleştirel yargılara ulaşma (bu yargılar asli anlama üzerine bina edilen ve sınırlı sayıda olan yargılardır) bağlamında hermeneutik çember bir zorunluluktur. Heidegger içinse hermeneutik çember bu tür yargıları mümkün kılan bir araçtır. Yorumlama zorunlu olarak çembersel olmalıdır; zira o anlamının belirli bir formunu şart olarak koşar. Buna rağmen Heidegger, sürekli değişikliğe ihtiyaç duyan bütünün ontik görüşüne ihtiyaç duymaz; onun istediği ve favorize ettiği şey, ontolojik bir ön-anlamadır (*ontologisches Vorverständnis*). Bu anlamda hermeneutik çember *Dasein*'ın planı (*Vorhaben des Daseins*) ile onun dünya içinde olma-lığı (*In-der-Welt-Sein*) arasında bir bağ oluşturur. Bu bağ sayesinde her türlü eylemsel sentez tasdik edilir. "Anlamanın bu çemberi, normal bilgi şeklinin ortaya çıktığı [bildiğimiz] bir çember değildir. O *Dasein*'ın egzistansiyal ön-yapısının bir ifadesidir. Bu çember gereksiz bir şey olarak görülmemeli ve kendisine sabredilen bir mesabeye indirgenmemelidir. Onda

asli bilginin pozitif imkânı saklıdır.”³³⁸ Heidegger “Ontolojik Problem Olarak Gerçeklik” adı altında *Varlık ve Zaman*’da Dilthey’in bilgi teorisi ile ilgili tezlerini ele alarak şu tespitte bulunur: “Gerçek olan, isteme ve harekete geçirmede tecrübe edilir. Gerçeklik bir karşı koymadır.”³³⁹ Heidegger Dilthey’in bu gerçekliği görmezden geldiğini iddia eder. “Karşı koyma tecrübesi, yani karşı koyanın eğilimsel keşfi, ontolojik açıdan sadece dünya’ya açılmışlıkta mümkündür.”³⁴⁰ *Dasein*’ın bir dünyaya sahip olmadığı ya da kendini dünyaya açmadığı yerde karşı koyma gerçek bir karşı koyma olarak anlaşılamaz. Gerçi Dilthey karşı koyma ile onun anlamı arasındaki farkı bir sınır olarak ortaya koymuştur. Dilthey dünyanın ontik ve ontolojik anlamı hakkında bir ayırım yapmadığından, konuyla ilgili kendi anlayışını paradoksal bir biçimde dile getirir: Dış dünyanın bilinci hem verilmiş bir şeydir hem de aracı bir şeydir. Bu şu anlama gelir: Dilthey kendi açıklamasında öyle durumları işin içine katmaktadır ki bunlarda saik neden yönelimsel değildir ve bundan dolayı bir öteki alanı (tarafı) şart koşturamaz. Aynı şekilde bir kendilik tasavvurunu da şart koşturamaz. Ben ve dünya birbirlerinin karşıtı olarak kendilerini geliştirirler. Buna karşın Heidegger’de kendimize ait algımız yaşadığımız dünya ile ontik bir ilişkiden değil, aksine ölümün öncelenmesinde, yani hiçliğin öncelenmesinde ortaya çıkar.³⁴¹ *Dasein*’ın sonluluğu bundan dolayı zamansaldır ve bu sonluluk bir sınır olarak görülemez. Bundan dolayı ne karşı koymanın anlamına yönelik bir temel ne de *Dasein*’ın hayat ile olan ilişkisinin kendisinde karşı koyma bağlamında bir anlamın imkânı söz konusudur. Kendisini kendi dışında ve ötesinde varlık olarak (*Dasein*) anlayan ve ekstatik anlamda

338 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 153 vd.

339 *Age*, s. 209.

340 *Age*, s. 210.

341 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 266.

dünya ile ilişkiye giren *Dasein* bu karşı koymayı hissedebilir mi? Karşı koymanın tecrübesi sadece dünyanın anlamını kendi içinde barındırmaz, aynı zamanda Ben'in anlamını da içinde barındırır; bu Ben ya da kendi olmak (*Selbst*) tekrar bu dünyaya karşı koyma imkânına sahiptir. *Dasein* kavramında bilincin karşı koymayla ilgili geriye doğru hareketi yeteri kadar dikkate alınmamıştır. *Dasein*'in gerçekliği ekstatik olarak kendi-dışında-varlık (*Ausser-sich-Sein*) olarak anlaşıldığında refleksiyonel aşkınlığa ve eleştirel düşünceye bizi götürecek herhangi bir neden ortaya çıkmamaktadır. Buna karşın Dilthey felsefesinde tam olmadığımıza dair bilinci birlikte ortaya koyan bir dış dünya algısına sahibiz. Hayata ve dünyaya verdiğimiz anlam (ontik olarak kavransa bile) bizi Ben'in sınırlarının ötesine taşımaktadır.

5.4. Lieber'in Dilthey Değerlendirmesi

Dilthey'e ikinci –yine dışarıdan– ciddi eleştiri Lieber'den gelmiştir. Lieber eleştirisinin temeli bilgi sosyolojisi temellidir ve bu eleştiride Lukács'ın etkisi açık bir biçimde gözükmektedir. Lieber, Dilthey sisteminin çok anlamlılığı noktasından hareket eder.³⁴² Lieber kendisini, Dilthey'in Alman düşünce geleneğinde “muhafazakâr dönüşüm” bağlamında yapmış

342 Bu bağlamda Dilthey'e yapılan eleştiriler sadece Lieber ile sınırlı değildir. Habermas da Dilthey'in eserlerinde birbirini takip eden iki farklı dönemin olduğunu söyler. İlk olarak 1875-1900 arasında Dilthey Kant tarafından belirlenmiş bilim mantığından hareket etmiştir ve bunun sonucu tin bilimlerinin eleştirel bilgi seviyesine yükseltilmesi ve Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin *Tarihsel Aklın Eleştirisi* ile tamamlanması ile sonuçlanmıştır. Dilthey'in geç dönem eserleri (1907-1910) Husserl'in etkisi altında kalınarak kaleme alınmış, bu dönemde “felsefi hermeneutiğin” temelleri atılmıştır ki Heidegger de kendisini bu geleneğe eklemiştir. Lieber, 1905-1910 yılları arasında Dilthey'in sürekli olarak kendi yapısal psikoloji teorisine dönüş yaptığı tespitinde bulunur. Lieber, Dilthey sisteminde iki farklı yaklaşımın olduğunu ve bunları onun hiçbir zaman harmonize edemediğini söyler. Buna karşılık Rodi, Lieber'i tek taraflılıkla suçlar. Bu bağlamda Lieber'in Dilthey'in tarih anlayışını oldukça yanlış yorumladığı saptamasında bulunur.

olduğu katkıların analizi ile sınırlar. Muhafazakârlık kavramı Dilthey'in anlam ve önemini tam olarak yansıtan bir kavram değildir; çünkü onun pozitivizme ve historizme getirdiği eleştiriler bu kavramın gölgesinde kalmaktadır. Dilthey toplumun pratik ihtiyaçlarını teori oluşturmada önemli bir etken olarak görmüş; bu teorinin mümkün etkilerini iş bölümüne göre farklılaşmış toplumların şekillenmesinde oldukça etkin olduğu gerçeği ile temellendirmeye çalışmıştır. Dilthey'in ikinci temel tezi, hermeneutikle ilgili olan tezidir ve bu, bilgi seviyesine göre sınırları belirlenmiş bir şeydir. Bu bağlamda hermeneutik bize doğa bilimleri yanında ikinci bir bilgi türünün mümkün olduğunu göstermiştir. Lieber bilginin seviye ve derecesine göre oluşan hermeneutik açıklamaların aslında pozitivizme yakın olması gerektiğini, bu anlamda Dilthey'in pozitivizme karşı oluşunun mantıksız olduğunu ifade eder.³⁴³ Şimdiye kadar gelen Dilthey yorumcuları Dilthey felsefesinin pozitif unsurlarını tek taraflı olarak değerlendirmişler ve sistemin muhafazakâr yapısını büyük oranda görmezden gelmişlerdir. Lieber buna en güzel örnek olarak O. F. Bollnow'u gösterir. Bollnow Dilthey'in praxis kavramını "tarihsel yaratma gücü" olarak yorumlamış ve bu yorumla Dilthey'in "sağlam bir dünya görüşünün temellerini" attığını söylemiştir. İlk bakışta Lieber, Lukács'ın "aklın yok edilmesi tarihinde Dilthey'in belirleyici bir unsur" olduğu tezini destekler gö-

343 Lieber bu eleştirilerinde M. Horkheimer'den etkilenmiştir. Horkheimer, Dilthey'in söylediğinin aksine doğa bilimlerine oldukça (hatta gereğinden fazla) yanaştığını ve bu anlamda pozitivizme de yaklaştığını söyler G. Misch'in tezini tekrarlayarak 1875 tarihli makalesinde Dilthey'in pozitivizmden ne kadar heyecanlandığını görmenin mümkün olduğunu söyler. Habermas Horkheimer'in bu tezini eleştirerek Dilthey'de ancak "gizli" bir pozitivizmden bahsedebileceği tespitinde bulunur. Kısaca Dilthey'in pozitivizm ile ilgili düşüncelerine dair oldukça farklı yaklaşımlardan bahsetmek mümkündür. Lieber'in bu bağlamdaki katkısı, Horkheimer tarafından Dilthey'in niyeti olarak kabul edilen şeyin, yani tinin teleolojik yapısının tarihsel eylemde tekrar tanımak istemeyi ayrıntılı bir şekilde analiz etmesi ve Giriş ile psikolojik araştırmalar arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmış olmasıdır.

zükmemektedir. Fakat başka bir yerde Lukács'ın Dilthey'i burjuvazi ile mutlakıyetçilik arasındaki dengeyi sağlayan kişi olarak değerlendirmesini ve eserlerinin de ancak bu minval üzerine anlaşılabileceği tespitini açık bir biçimde reddeder. Lieber genel bir iddiada bulunarak Lukács'ın hem Dilthey'i ilgilendiren kısmıyla hem de genel olarak bütün bir yazıda ideoloji eleştirisini oldukça daralttığını söyler.³⁴⁴ Lieber, Lukács'ın yaptığı gibi Dilthey'i sınıflar arası savaşı sona erdirmek isteyen bir düşünür olarak suçlamak yerine Dilthey felsefesini Alman ruhunun krizde olduğu zamanda ortaya çıkan yeni bir felsefe olarak görür. Bu yaklaşım ekonomik ve politik gerçekliklerle yüzleşmeli ve buradan hareketle toplumsal, tinsel ve tarihsel olanı açıklamaya çalışmalıdır.

Lieber'in tezi ne toplumsal gerçekliği ne de buradan hareketle "krizi" temellendirme girişimini içermektedir. Onun tezi sadece toplumsal bilinci ve tinin gelişimi için gerekli olan sosyal şartları tasvir etmektedir. Lieber tam da bu noktada Alman hayat felsefesinin gerçek nedeni olarak, toplumun devlet karşısında liberal-devrimci teşebbüslerinin başarısız olması ve bunun doğal bir sonucu olarak endüstri kapitalizmine geçişi olduğunu düşünür. Alman tarihine yönelik bu yorumu onun hayat felsefesine dair görüşlerini önemli derecede etkilemiştir. Aslına bakılırsa Lieber'in Lukács'ı suçladığı ideoloji eleştirisinin kısırlığına bizzat kendisinin düştüğünü söylemek mümkündür. Bu tespit özellikle Dilthey'in yaşam felsefesi ile faşizm arasında ilişki kurmasında kendisini haklılaştırmaktadır.³⁴⁵ Buna göre faşizm kendisinden önce ortaya çıkan tarihsel gelişmelerden hareketle açıklanacak bir şey olmayıp, aslında onunla olan kırılmayı ifade eder. Reel politik anlamda faşizmin güç kazanması aslında abartılan ajitasyonlar sayesinde söz konusu olabilmektedir. Söz konusu ajitasyon-

344 H.-J. Lieber, *Geschichte und Gesellschaft im Denken Diltheys*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, 17/1965, ss. 701-742, burada s. 708 vd.

345 Bkz. *age*, s. 741 vd.

larla tarihe bir anlam verildiği iddia edilmekteydi. Faşizmin gerçek güç araçlarının ne olduğu konusunda bu teori cevap veremez durumdadır. Lieber burjuvazinin ideologlarını aklın yok edilmesinde pay sahibi oldukları gerekçesiyle suçlar. Bu suç nereden kaynaklanmaktadır? Söz konusu suç, bu ideologların kendi teorilerini irrasyonalizm içinde eritmeleri ve bundan dolayı faşistlerin irrasyonalizmine karşı çıkamamalarıdır.

Yaşam felsefesi birçok farklı teoremin karışımından ortaya çıkmış bir felsefedir. Bu anlamda Lieber, Dilthey sistemini incelerken onun tarihsel anlamda gelişen bir sistem olduğunu unutmışa benzemektedir. Mesela Lieber *Giriş*'i 1894-1896 yılları arasında kaleme alınan psikoloji yazıları çerçevesinde yorumlamış, fakat bunu yaparken *Giriş*'in oluşum tarihini dikkate almamıştır. Bununla birlikte Lieber'in Dilthey'i yaşam felsefesi bağlamında belirlenimcilikle suçlaması da çok tutarlı gözükmemektedir. Bu hem Dilthey'in kendini tanımlaması bağlamında hem de Dilthey hayat felsefesinin nesnel fonksiyonları bağlamında tutarlı bir tespit olarak görülmemektedir.

Lieber'in yanlış toplum analizi, kapitalizmin faşist hâkimiyetini irrasyonel bir faaliyet olarak anlamasına ve Dilthey'in oldukça farklı bir bağlamda tanımladığı praksis kavramıyla faşizm arasında doğrudan bir ilişki kurmasına neden olmuştur. Dilthey'in özellikle yaşam felsefesini faşist kaygılarla geliştirdiğini söylemek gerçekten abartılı ve temelden yoksun bir iddia olur. Bununla birlikte Lukács ile birlikte Lieber'in Marksist jargonla Dilthey'i ele alması ve onun yaşam felsefesine zikredilen eleştirileri getirmesi Dilthey'den sonra onun Alman felsefe camiasında (bu anlamda solda) nasıl görüldüğünü bize gösterdiğinden oldukça önemli bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır.

Doğal olarak özellikle hermeneutik bağlamda Dilthey'den ne zaman söz açılrsa akla ilk gelen filozof H.-G. Gadamer'dir. Dilthey'in hermeneutik anlayışı olmadan (Heidegger'in var-

lık anlayışı da bu anlamda öyledir) Gadamer'ın felsefesi herhalde oldukça eksik kalırdı. Bu yüzden gelecek başlıkta Dilthey-Gadamer ilişkisine hermeneutik bağlamda göz atmakta fayda mülahaza ediyoruz.

5.5. Hermeneutik Bağlamda Dilthey-Gadamer İlişkisi

Geleneksel anlamda tin bilimlerinin 1945 yılına kadar ve ondan sonra da tarihsel materyalizmden ciddi oranda olumsuz anlamda etkilendiğini söylemek güçtür. Bu bağlamda ne Lukács'ın ne de Lieber'in Dilthey eleştirisi Dilthey felsefesinde önemli bir kırılma meydana getirmemiştir. Buna karşın Gadamer'ın tarihsel-hermeneutik bilimler üzerine yapmış olduğu çalışmalar Dilthey'e ve onun eserlerine ciddi bir yönelişin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Gadamer felsefesinin temeli “insanın dünya ile olan ilişkisine” dayanır.³⁴⁶ Tarihsel geleneğin ve doğal yaşam dünyasının (*Lebenswelt*) birlikte kurmuş olduğu dünyanın birliği fikri ile Dilthey'in *Giriş*'in hedefi olarak zikrettiği şey bir ve aynı şeydir. Burada özellikle şunu belirtmek gerekir: Gadamer ne romantik hermeneutikten (Schleiermacher) oldukça etkilenmiş olan tarihsel okulun ne de Dilthey tarafından bu görüşün devamı olarak ortaya çıkan özsel tarihin nesnel tarihten ayrılması ve bu anlamda nesnel tarihin objektiflik kazanması ile ilgili görüşünü devam ettirmiştir.³⁴⁷ Gadamer, Dilthey'in bu amaca ulaşamadığı tezini ortaya atar ve buna sebep olarak da onun hermeneutiği nihai anlamda “Schleiermacher”ın devamı olarak geliştirmesini ve geleneği “yeniden yapılanma” bağlamında ele almasını gös-

346 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1965, s. 451.

347 Age, s. 5.

terir.³⁴⁸ Bunun doğal bir sonucu olarak da Dilthey “tarihsel bilincin kendini unutması” ve “tinin tarihsel anlamda kendi kendisini ortaya çıkarması” ile ilgili hermeneutik plan üzerine yoğunlaşmıştır.³⁴⁹

Gadamer’in temel hareket noktalarından biri (tarihsel bilinçle ilgili düşüncelerinde açık bir biçimde Dilthey’e gönderimlerde bulunarak) insani yaşam pratiklerinin zorunlu olarak geleneğin anlaşılması ve onun düzenine olan bağlılığıdır. Buna karşı Gadamer toplumsal amaçlılık bağlamında insanı anlayabilecek nesnel yöntemler geliştirilebileceği hususunda Dilthey’den ayrılır. Gadamer, Dilthey’in teorisini ancak geriye yönelik geleneği anlama konusu bağlamında kabul etmektedir. Bunu yaparken Dilthey’in tarihi mevcut olanın olumlanması olarak değil, nesnel bir yönelimin (söz konusu yönelim mevcut toplumsal pratiklere nesnel ölçütler veren kurallardır) kendini gerçekleştirmesi olarak görmesi hususunu görmezden gelir. Dilthey’in tarih görüşü pratik anlamda mevcut geleneğin kabulünü değil; reddini öngörmektedir. Dilthey’in bu görüşü Gadamer’in tarihsel bilinç anlayışında kaybolmuş gibidir; çünkü o, gelenekle olan ilişkiyi sadece özgür biçimde sahiplenmek olarak anlamakta, bir zorunluluk bağlamında değerlendirmemektedir. Gadamer Dilthey’i Alman felsefesi içinde söz konusu bilincin oluşum sürecinde değerlendirerek kendi problematiğine uygun olmayan bir çerçevede ele almış olmaktadır. Aynı zamanda Gadamer, Dilthey değerlendirmesiyle onu kendisinin daha önceden belirlemiş olduğu çizgiye çekmiş bulunmaktadır. Bunu o kadar ustalıkla yapmıştır ki sanki Dilthey’in daha önce ileri sürdüğü problemler tamamen kendisi tarafından dile getirilmiştir. Gadamer açık bir biçimde doğa bilimleriyle tin bilimleri ara-

348 *Age*, s. 158.

349 *Age*, s. 161 vd.

sındaki farkın onların yöntemleri olmadığını söyler.³⁵⁰ Her bir tin biliminin kendi nesnesiyle ilişki kurduğu farklı durumlardan bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla bütün tin bilimleri için ortak olan tek bir yöntemden bahsetmek imkânsızdır. Bununla birlikte tin bilimleri için anlamının önemi inkâr edilemez. Gadamer böylece Dilthey tarafından ortaya atılmış olan doğa bilimleri-tin bilimleri ayrımını yeniden üretmekte, hareket noktasını teknik vb. gibi unsurlar değil; sosyal gerçekliği anlamaya yönelik ilgi teşkil etmektedir. Gadamer de teknolojik hâkimiyetle ilgili olan bilimleri doğa ve toplumsal bilgidan ayırır. Bunlarla ilgili olan bilgi, insan toplumunun gerçek amacıyla ilgilidir; kendisi bilim olamayıp, bütün insanı pratiklerde yönlendirici güce sahiptir.³⁵¹

Dilthey yaşam pratiklerinin tamamen nesnel ölçütler sayesinde yönlendirilebileceğine inanırken, Gadamer söz konusu bağlamda nesnel bilginin imkânını kabul etmez. "Hermeneutik refleksiyon kendileri algılanma şansı olmayan bilgi imkânlarını açıkça ortaya koyma şansı ile kendisini sınırlar. Kendi kendisini bir gerçeklik ölçütü olarak göstermez."³⁵² Gadamer burada hermeneutik refleksiyonun işlevselliğini görür. Hermeneutik bir taraftan insan varoluşunun daha önceden belirlenmiş olan tecrübe boyutunu kabul etmezken; diğer taraftan hermeneutik fonksiyonun belirli amaçlar için kullanma imkânını kabul etmektedir. Gadamer bunu Hegel'in akıl temellendirmesine benzer bir temellendirmeye izaha çalışır. "Son nokta kendi kendisini temellendiren akıldır."³⁵³ Tin bilimlerinin hermeneutik tecrübesi ilkesel olarak sınır

350 "Modern bilimlerde yöntem olarak adlandırılan şey her tarafta ayrıdır ve özellikle doğa bilimleri için geçerlilik göstermektedir. Tin bilimlerinin kendine has bir yöntemi söz konusu değildir." Gadamer, *WM*, s. 5 vd.

351 H.-G. Gadamer, *Replik*, in: *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterung zu "WM"*, s. 283-317, burada s. 283.

352 *Age*, s. 300.

353 *Age*, s. 328.

koyulabilecek bir şey değildir. “Tecrübenin diyalektiği kendisini sınırlandıran bir bilgide değil; aksine bizzat tecrübenin kendisi sayesinde özgür bırakılan tecrübenin açıklığında tamamlar.”³⁵⁴ Hermeneutik bilincin sonucu olarak tecrübenin açık uçluluğu Gadamer için kendi başına bir değerdir. Gadamer iddia edilen tarihsel önemi (tarihsel hermeneutiği hukuksal hermeneutiğe göre bir başvuru aracı anlamında amaçsal olarak kullanma isteği) hiçbir yerde zikretmez. Hermeneutik bilinç, kendisini açık bir biçimde netice itibariyle “insan varlığının kendi kendisini belirlemesi” olarak temellendirmektedir.³⁵⁵ Burada Gadamer’in kendi kendini temellendiren tecrübe ilkesi kendisine ket vurmaktadır; zira varlığın belirlenimleri bizzat tecrübe tarafından değil, Gadamer tarafından belirlenmektedir. Buna göre mutlak anlamda ucu açık tecrübe söz konusu olamaz; ancak sınırlı bir tecrübeden bahsedilebilir. Bu sınırlılık “tecrübenin açıklığı” ile ortaya çıkan varlık, beklentilerin yerine getirilmemesiyle ortaya çıkan hayal kırıklıkları veya tek taraflılıkla Gadamer’in ilgileri sayesinde ortaya çıkmaktadır. Hermeneutiğin “ontolojik dönüşümü”nde (Gadamer buradan hareketle insan varoluşunun “dilselliği” ilkesine ulaşmaktadır) açık tarihsel tecrübe ile olan kırılma açık bir biçimde kendisini göstermekte ve ilgi daha ziyade ontolojiye kaymaktadır.

Gadamer’in aynen Dilthey gibi tin bilimsel bilgiyi önceden belirlenmiş toplumsal pratikler bağlamında faydalı bir bilgi haline getirme denemesinde bu pratiklerle ilgili gerekli ölçütlerin neler olduğu sorusu bağlamında başarılı olamadığını söylemek mümkündür. Dilthey bunun farkındadır ve tedricen nesnellik ölçütüne vurgu yapar. Ona göre toplumsal pratiklerin nesnel ölçütlerini tarihi araştırmalardan çıkarmak mümkün olmalıdır. Gadamer bu görüşe tamamen karşı çıkar

354 *Age*, s. 338.

355 *Age*, s. 339.

ve bu isteği tin bilimlerinin bağımsızlığına yapılan bir ihanet olarak görür. Bu aynı zamanda tin bilimlerinin kendilerine oldukça yabancı bir alan olan doğa bilimleri alanında rekabet etmek zorunda bırakılmasından başka bir şey değildir. Gadamer “varlığın ontolojik” belirlenimini, tecrübe üzerine kurulmuş hermeneutik bilinç tarafından da desteklenmiş bir şey olarak anlar. Bu çerçevede ilk olarak “ucu açık tecrübe” ilkesi geçerlilik kazanmaktadır. Gerçekte tin bilimleri bu sayede özgür diyalog örneği ile sınırlandırılmış gözükmemektedir. Bu bağlamda mümkün her türlü uzlaş (gerek diyalog partnerleri arasında gerekse gelenekle ilişki bağlamında) saygı duyulan bir “gerçeklik” olarak değerlendirilmekte ve böylece eleştirel kontrolden vazgeçilmiş olmaktadır. O halde özgür diyalog örneğine göre elde edilemeyen her türlü şey tin bilimlerine kapalı kalmak durumundadır (özgür kabule göre gerçekleşmeyen itaat ve karşıtlık anlamında ortaya çıkan her türlü alan bu minvalde değerlendirilebilir). Gadamer bu itirazın farkındadır. Gadamer zikredilen itirazın nesnellik kazanmaması için Hegel ve Nietzsche’nin kullandığı “köle-efendi” diyalektiğine başvurur. Burada “senin tecrübesi” (*Erfahrung des Du*) gerçek diyalektik süreç olarak anlaşılmaktadır. Gadamer için önemli olan diyalektikteki bu zıtlığı ortadan kaldırmak ve başkasıyla ilişkiden hareketle kendini temellendirmek değildir.³⁵⁶ Gadamer bu ilişkide zorlamaya dayanmaya çok fazla ilgi göstermez, sadece efendinin köle sayesinde tiranlaşmasına yönelir ve köleyi kendine sahip olma isteği altında inceler. “Kölede efendiye karşı yönelen güç istenci vardır. (...). Hizmetiyle tiranlaşmasına sebep olduğu efendinin yerini alacağına hiçbir şekilde inanmaz.”³⁵⁷ Gadamer efendi-köle diyalektiği bağlamında tarihsel bilinçle-hermeneutik bilinç arasında bir ayrım yapar. Kim (mesela Dilthey gibi)

356 Age, s. 342.

357 Age.

geçmiş objektif olarak tasvir edebileceğimize ve bu objektifliğin gelenek sayesinde elde edilebileceğine inanırsa yaptığı şey aslında geçmiş aynı zamanda efendi yapmaktan başka bir şey değildir. “Tarihsel bilinç hiçbir biçimde gerçekten açık değildir. Onun metinleri ‘tarihsel’ olarak okunduğunda, yani geleneği sürekli öncelikli olarak görüp bunu esaslı bir biçimde eşitlediğinde kendi bilgisinin ölçütleri gelenek sayesinde hiçbir zaman eleştireye tabi tutulamaz.”³⁵⁸ Gadamer haklı olarak Dilthey’in “tarihsel bilinç” anlayışının gelenekle olan ilişkisinin ilkesel anlamda “açık” olmadığı tespitinde bulunur. Bunun sebebi olarak tarihte nesnelliğin nihai anlamda bir “efendinin” kabulünü gerektirmesini, bu gerekliliğin de özgür diyalog diyalektiğinin imkânını ortadan kaldırıp bunun yerine “itaat” ve “karşı koyma” olgularını ortaya çıkarmasını gösterir. Gadamer’in bunun yerine koyduğu kavram “üniversal hermeneutik” kavramıdır. Gadamer’in Dilthey eleştirisinin başarılı olduğunu söylemek oldukça güçtür; buna karşın Gadamer’in özellikle “hermeneutik bilinç” kavramında esaslı eksikliklerin ya da tam aydınlanmamış noktaların olduğunu söylemek mümkündür. Bu tespiti aşağıda daha ayrıntılı bir biçimde ele almaya çalışacağız.

Gadamer’in Dilthey eleştirisi onun teorisiyle ilgili “çift anlamlılığa” özel bir vurgu yapar. Söz konusu teori, görecelik ile nesnellik arasındaki uyumsuzluk ilkesine dayanır. Bunu yaparken yaşamla ilgili bilgilerin içselliğinin çıkış noktası olduğu ve bunun da doğal olarak söz konusu alternatifi yanlışladığı göz ardı edilmektedir. Eğer Dilthey konuyla ilgili düşüncelerini sonuç alıcı bir biçimde sürdürseydi göreceliğin ve objektifliğin karşılıklı olarak birbirlerini dışladıklarına dair itirazı, yani Kartezyen intellektüalizmi görecekti. Bu görüş, tarihsel tecrübenin “doğa bilimlerinin yöntemsel ölçütlerine

358 Age, s. 344.

göre”³⁵⁹ anlaşılmasını mümkün kılmaya çalışır. Bununla birlikte Dilthey tarihsel-hermeneutik bilginin esas anlamda farklı bir bilgi türü olduğunu kabul eder: “Tarihsel varlık olarak insan (...) tarihsel gerçeklikleri aynı zamanda insanın kendisini ifade ettiği ve yine kendisini yeniden bulduğu insanı ürünler olarak anlar.”³⁶⁰ Birey sürekli olarak kendi bilgi nesnesini kendisi üretiyorsa, üretilen bu bilgide görecelik aynı zamanda objektiflik de demektir. Dolayısıyla burada bir çelişkiden bahsetmek zorlaşır. Dilthey’in bu çelişkiyi koruması nihai anlamda onun “romantik hermeneutiği” aşamamasından dolayıdır.³⁶¹ Dilthey bu görüşten “tarihi kendi şifrelerini çözen bir metin olarak anlama” ilkesini almıştır.³⁶² Bu tasavvura göre “tarihi tinsel açıdan anlamak mümkündür; böylece geçmiş tin (...) şimdiki olarak, yabancı tanınan olarak anlaşılabilir.”³⁶³ Bununla tarihsel-hermeneutik bilginin tarihsel açıdan şarta bağlanma durumu inkâr edilmekte ve bunun yerine “tarihsel gerçekliğin yalın bir anlam izi olduğu ve bunun ancak bir metinde anlaşılabilceği” görüşü kabul edilmektedir.³⁶⁴

Dilthey’le ilgili olduğu iddia edilen bu saptamaların gerçekte ondan olup olmadığı Gadamer’in “tin bilimlerinin hermeneutiksel açıdan temellendirilmesi” bağlamında önemli bulunduğu metinler bağlamında³⁶⁵ kontrol edilmek zorunda-

359 Gadamer, *Wahrheit und Methode*, s. 226.

360 *Age*, s. 214.

361 *Age*, s. 226.

362 *Age*, s. 228.

363 *Age*, s. 227.

364 *Age*.

365 Gadamer, “Dilthey’in hermeneutik dönüşümünü” kurmada oldukça dikkatlidir. Gerçi o, Dilthey’de erken, empirizmin etkili olduğu dönem, psikolojik dönem ve son olarak hermeneutik dönem olmak üzere farklı dönemlerden bahseder. Fakat son döneminde Dilthey tam bir açıklık içinde olmamıştır (WM, 219). Bundan dolayı onun niyetini bir birlik içinde tam olarak kavramak oldukça zordur. Bu bağlamda Gadamer, Dilthey’in geç dönem eserlerinde niyetinin daha iyi anlaşıldığı inancındadır.

dır. Dilthey *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu*'nda görecelik ile objektiflik arasındaki çelişmeyi açık bir biçimde ikrar eder.³⁶⁶ İlk bakışta Gadamer Dilthey'in tin bilimsel bilgi problematiğini yöntem sorusu olarak ele almasını eleştirmesinde haklı gibi gözükmemektedir.³⁶⁷ Fakat Gadamer buradan Dilthey'in doğa bilimsel bir nesnellik ideali arayışında olduğu sonucuna nasıl ulaşmaktadır? Gadamer böyle bir iddiada bulunmakla Dilthey'e yönelik mevcut tin bilimlerinin bu çözümsüz ikilem içinde kaldığı iddialarını temellendirememektedir. Bunun sebebi Dilthey'in tin bilimsel konuların (insan eylemlerinin tarihsel ürünü olmalarına rağmen) bilen özneye diyalog örneğine göre verilmediğini görmesidir. Diyalog Gadamer'e göre "hermeneutik bilincin" temel bir şartıdır; fakat Dilthey bunu daha önce tam bir iradeyle reddetmiştir. Dilthey tarihin konularını analizde anlamamanın oldukça farklı fakat bir o kadar da güçlü bariyerlerle karşı karşıya olduğu inancına sahiptir. "Kurulumun" [*Aufbau*] planlanan devamında o bu bilgiyi tamamlamıştır. Yenilenen analizde "Kurulum"daki ortak noktaları tekrar ettiği görülür³⁶⁸ ki bu Gadamer'e göre Dilthey'in gerçek görüşünü karakterize etmektedir.³⁶⁹ Dilthey'in "farklı formlardan" ortaklıkları anladığını söylemek mümkündür. Gadamer bir tek ortak form tanımaktadır; o da varoluşun dilsel kavrayışıdır. Bu ortaklık,

366 Bkz. Dilthey, Cilt VII, s. 137 vd.

367 Gadamer, WM, s. 227.

368 Age, s. 68 vd.

369 "Nesnel tinin önemini ve tin bilimsel bilgi için imkânını betimledim. Bununla bireylerarası ortaya çıkan ortaklıkları ve bunların anlam dünyasında kendilerini çok farklı formlar altında göstermelerini anlıyorum. Tinin kendisini nesnelleştirdiği her yerde bir Ben ve bir de Sen vardır. Ağaçlarla donanmış bir alan oturaklarla doldurulmuş seyir alanı çocukluktan beri bize tanıdık gelir; çünkü insani anlamda hedef koyma, düzen, değer belirtme vs. bir bütün olarak bir odadaki eşyaların düzenine benzer. Çocuk aile içinde bir düzen ve ahlak üzere yetişir. O konuşmayı öğrenmeden önce ortaklıkların farkına varır. Böylece bir birey dünyada kendisini nesnel tine göre düzenler." VII, s. 208 vd.

her türlü anlamayı mümkün kılar ve bu anlamda birbirlerini anlayan iki konuşma partnerinin varlığını şart koşar. Buna karşın Dilthey “nesnelliğin” farklı derecelerinin ortaklığın farklı formlarını eşitlediği görüşünde ısrar eder.

Tarihte anlamanın karşısına nesnellik, oldukça farklı tarz-
larda (mesela aile geleneklerinde ve diğer insanlarla iletişim-
de olduğu gibi) çıkabilir. Aile gelenekleri çocuğu doğumdan
beri etkiler; buna rağmen yetişkin kişi gelenekle olan bu iliş-
kisini daha sonra farklı şekillerde (bazen olumlayarak bazen
reddederek) geliştirebilir ve söz konusu nesnellikleri yıkıp,
yerine başka bir şey koyabilir veya hiçbir şey de koymayabi-
lir. Tarih karşısında ise insan daha az bağımsızdır. Birey ola-
rak tarihin bu bağlayıcılığından kurtulması mümkün değildir.

Hâkim olan yönelimlerden (Gadamer’in “hermeneutik
bilinç” kavramıyla ima ettiği şekilde) insanların tam olarak
bağımsız olması mümkün değildir. Dilthey insanı nihai an-
lamda belirleyen unsurları her şeyden önce “toplumun dışsal
organizasyonları”, “politik organizasyon formları”, “devlet-
ler” ve “milletler” olarak sıralar.³⁷⁰ Bunların hepsi insanın
özgürlüğünü sınırlandırabilir, hatta zorlama ve işkence bile
uygulayabilirler. Burada söz konusu olan geleneksel ilişki
bağlamında “açıklığın” korunması değil, aksine “hâkimiyet
ve itaat” problemidir.³⁷¹

Durum böyle olduğunda, yani belirli nesnelliklere dair bi-
reylerarası ilişkilerin nihai anlamda zorlamayla belirlenmesi
durumunda Dilthey’in tarihsel bilinci, itaat eden bireyin zo-
runlu yaşam pratikleri olarak bu nesnelliklerin anlaşılması
bağlamında reel bir boyut kazanmaktadır. Söz konusu boyut,
Gadamer tarafından planlanan hermeneutik bilinçten (en
yüksek ölçüt olarak geleneğin sürekli yeniden tecrübesine
yönelik öznenin kendisini açık tutmasından dolayı) oldukça

370 Dilthey, Cilt VII, s. 169 vd.

371 Bkz. Dilthey, Cilt VII, s. 170 vd.

farklı bir şeydir. Buna rağmen Gadamer de tecrübenin açıklığı ve geleneğe istenildiği gibi başvurma olgusuna sınırlar getirmiştir. Onun için hermeneutik bilinç, diyalogda sürekli gelenekle birlikte olmayı gerektirmez. Bazı şartlar altında Ben, yabancı önyargılar karşısında kendi yargılarını kurban edebilir, yani onlardan vazgeçebilir. Bu bağlamda Gadamer meşru önyargıları eleştirel aklın muhakkak aşmak zorunda olduğu önyargılardan ayırır.³⁷² Gelenekte meşru önyargıların olumlandığı yerde birey, bunları “otorite” olarak kabul etmekte ve kendini bunlara eklemektedir. Gadamer bu tespitlerle kendisini geleneğe karşı devrimci bir karşı çıkış ile “gelişen” mevcut geleneğe karşı tutucu tutum arasında bir yere yerleştirmektedir.³⁷³ Gelenek, kuşatmayı ve korumayı evetleyen bir şeydir. O kendi özüne göre muhafaza etmek demektir. Muhafaza etmek aklın bir eylemidir ki bu eylem fark edilmemekle temayüz etmiştir.³⁷⁴ Bu orta yol ile Gadamer, Dilthey tarafından betimlenen “ortaklığın birçok farklı formu”nu eşitlemiş gözükmektedir. Dilthey bağımsız diyalogla elde edilen gelenek formuyla, hâkim gücün kabul edildiği gelenek formu arasında bir ayırım yapmış olsaydı (Dilthey’in devleti egemen bir güç olarak reddetmediğini belirtmekte fayda vardır) Gadamer bu sınırı herhangi bir ayrıma tabi tutmadığı “özgürce muhafaza” kavramıyla ortadan kaldırmış olurdu. Zikredilen muhafaza kavramı bireylerin gelenekle ilgili hukukun lehinde ya da aleyhinde olmalarıyla ilgili kararlarını “bilgi” sorunu olarak ele almakta ve bunu yaparken karar alma sürecinin maddi etkenlerini inkâr etmektedir. Gadamer çatışmalardan kaçınmak bağlamında oldukça ilginç bir şekilde Dilthey’i suçlayarak şunları söyler: “Dilthey kesinliği elde etmede ve hayatın güven altına alınmamasının sorumlusu olarak bilim-

372 Gadamer, WM, s. 261.

373 Age, s. 265.

374 Age, s. 265 vd.

den ziyade hayat tecrübesini sorumlu tutar”³⁷⁵ Yaşam tecrübesi (Gadamer’e karşı Diltheyle birlikte saptayacak olursak) hayatın büyük nesnelliği karşısında (devlet gücü, parti işleri, savaş, toplumsal çöküntü) aslında oldukça kısadır. Dilthey’in düşündüğü gibi mutlak egemen güç olarak devlete sadece tanuma ve itaat atfedildiği durumda devletin objektifliği sadece bireysel anlamda anlaşılabilen yaşam tecrübesiyle kavranabilecek bir şey değildir. Yaşam tecrübesi nesnel anlamda görünür olmalıdır; çünkü birey ancak bu sayede bireysel sorumluluğundan kurtulabilir ve mümkün olan karşıtlıktan vazgeçmeye sevkedilebilir. Gadamer Dilthey’e karşı çıkışıyla “hermeneutik bilincin” gerçek problematiğini ertelemiş olmaktadır; bu problematiğin özünü, Dilthey’in modern doğa bilimleri düşüncesinin baskısıyla tarihi nesnelleştirme çabası ve söz konusu nesnel tarihi sıradan tarih anlayışı üzerinde “hâkim” kılma düşüncesi değil, Dilthey’in Alman Prusya devletini, söz konusu tarihin nesnelleşmesine en iyi örnek olarak göstermesi oluşturmaktadır. Dilthey’in derdi aslında tarih yasalarının objektifliğe sahip olması isteği ve buna uygun tin bilimsel bir bilgi teorisi geliştirmek değil, aksine bu isteği yerine getiren bir yöntem geliştirmek ve bilim dışı bütün açıklamalardan kendini kurtarmaktır. Dilthey tarihin durmadan tekerrür düşüncesine karşı tarihin hareketine nihai anlamda etki eden bir gücün olması gerektiği ve bunun bilgisi sayesinde tarihi dönemlere ayıran düzenleyici ilkelerin açık bir şekilde görülmesi zorunluluğundan bahseder. Böyle bir güç, tarihin hareketini bazı yaşam alanlarının yalın olarak “karşılıklı ilişkisi” düzleminden kurtarıp, kendine has farklı bir hareketin doğmasına ve kendi yönünü belirlemesine neden olacaktır.³⁷⁶ Dönemler arasında ileriye ve geriye dönük olmak üzere etkilenim söz konusudur ve bu sayede dönem-

375 *Age*, s. 226.

376 *Bkz. Dilthey, Cilt VII, s. 170 vd.*

ler arası geçişler açıklanabilmektedir. Dilthey'in dönemler arası geçişleri açıklarken materyalist belirlenimden özellikle uzak durduğunu belirtmekte fayda vardır.³⁷⁷ Dilthey ekonominin tarihsel hareketi nihai anlamda belirleyici güç olduğu düşüncesine karşı çıkar. Diğer taraftan (devleti belirleyici ve güç kullanan egemen erk olarak bütün yaşam alanlarının temeli olarak kabul etmesine rağmen) bu alanların kendilerine has bir hareketinin olduğu düşüncesinden de vazgeçmez.³⁷⁸ Bu saptamalara rağmen Dilthey için söz konusu hareketin gerçek belirleyicisinin devlet gücü olmadığını; söz konusu gücün dış etkilerle açıklanamayan dönemler arasındaki "harmoninin azami anlamda uyumu"ndan ibaret olduğunu söylemek mümkündür. Böyle bir harmoninin gerçekten olup olmadığı veya ne zaman söz konusu olduğu rasyonel olarak temellendirilemez; bu tarifi mümkün olmayan, bir milletin "derinliklerinden" gelen bir şeydir.

Dilthey'in nihai anlamda tarihin temellendirilemeyen bir şey olduğu, "tarihsel dünyanın tasvirinde "nesnelliğin" ve "genelliğin" betimlenmesini tin bilimlerinin biricik amacı olarak gördüğü iddiasını onda açık bir biçimde görmek zordur. Buna rağmen Gadamer Dilthey'de tin bilimlerinin bir bilim olarak doğa bilimlerinde geçerli olan nesnelliğe sahip olması gerektiği iddiasında bulunur.³⁷⁹ Doğa bilimleri geçerli, genel ve aksiyom bağlamında sınırsız bilgi olarak olarak betimlenirken, Dilthey konuyu tartıştığı yazısının sonunda tarihsel görüngünün sonlu ve göreceli olduğunu açık bir biçimde dile

377 "Bu karşılıklı etkileşim bir milletin farklı unsurlarını birleştiren ortaklıklarla tam olarak açıklanamaz. Bir dönemin ekonomi, savaş, anayasa, hukuk, dil, mitos ve dindarlığı, şiiri arasında azami uyumun olması bunlardan birisinin mesela ekonomik hayatın veya savaş eylemlerinin daha belirleyici olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Aynı şekilde söz konusu olgu, farklı alanların önceki durumyla şimdiki durumu arasındaki karşılıklı ilişkinin bir ürünü olarak da anlaşılabilir." Age.

378 Age, s. 172.

379 Gadamer, WM, s. 227.

getirir. Bu anlamda “tarihsel bilincin” alamet-i farikası doğa bilimlerinin nesnellik anlayışını taklit etmek değil, aksine bu iddianın yanlışlanması ya da terkedilmesidir. Bilgi kavramları aracılığıyla üretilebilir ve Gadamer’in istediği açıklık (*Offenheit*) bu sayede ortaya konabilir; fakat Dilthey’deki açıklık Gadamer’de olduğu gibi mesela bir metin karşısında sahip olduğumuz bir açıklık değildir.³⁸⁰ Dilthey birçok kez bireyin bağlantısızlığının mümkün olmadığını vurgulamış, böyle bir amaca ulaşmanın da söz konusu olmadığını ifade etmiştir. Bu bağlamda Dilthey şunları söyler: “Dünyadan hareketle hayata anlam vermiyoruz. İnsanda anlam ve mananın ilk olarak kendi tarihinde ortaya çıkma imkânına açık varlıkları; fakat burada söz konusu olan sıradan bir birey değil, tarihsel insandır; çünkü insan tarihsel bir (varlıktır).”³⁸¹

Tarihsel bilinçle doğa bilimlerinin nesnellik ideali arasındaki fark oldukça büyüktür; buna karşın hermeneutik bilinçle arasındaki fark daha küçüktür. Bu bağlamda Dilthey ile Gadamer arasındaki fark, Gadamer’in hermeneutik tecrübede “açıklığı” sadece iddia ederken, gerçekte ise meşru önyargıları kabul etmesi ve varlığın tartışılmamış belirlenimlerini başlangıçta sınırlamasıdır. Buna karşın Dilthey, gelenek karşısında bireyin bağımsız bir biçimde tavır alamayacağını, bunun mümkün olmadığını söyler ve bireyin tarihsel güçlere bağlılığını oldukça detaylı bir biçimde tartışır. Bireyin tarihe tam sahip olup olmayacağı konusu Dilthey’in tin bilimsel araştırmasının sonunda ortaya çıkan bir tartışmadır ve bunun nihai anlamda ütöpik bir karakter kazandığını belirtmekte fayda vardır.

Gadamer’in tin bilimlerinin pratiği ile nesne ile ilgili ifadelerin kendiliğinden anlamlı olması iddiası ancak ifadelerin önemi üzerine metodolojik refleksiyon temeli bağlamında tartışılabilir.

380 *Age*, s. 228.

381 Dilthey, *VII*, s. 291.

Burada Gadamer'in tin bilimlerin durumunu hazır bulduğunu kabul etmek gerekir; söz konusu olan durum, akıl ilkelerine göre düzenlenmiş bir disiplinin tarihsel olarak yanlış yönlendirilmiş ideoloji anlayışından temizlenmesi durumudur.³⁸² Gadamer böyle bir durumda refleksiyonel anlamda bilginin önemi ve geçerliliğinin tekrar kazanılması gerektiği ve tek tek bilimlerin bilgiyi kendi alanlarıyla sınırlandırmalarının toplumun genelinin ilgisi ile karşıtlık gösterdiği tespitinde bulunur.

Gadamer haklı olarak zamanında moda olan pozitivist yaklaşımın, yani tin bilimlerinin bilgisinin doğa bilimlerinin yöntemine göre temellendirilmiş bakış açısına göre değerlendirilmesinin ve buna göre düzenlenmesinin sonuçsuz kalacağı saptamasında bulunur. Gadamer Dilthey'i böyle bir teşebbüsle suçlamakta ne kadar haklıdır? Dilthey'in tin bilimlerini "hayat yönelimlerinin" göreceliği ile hedef olarak koyduğu bilimsel objektiflik arasındaki gerilimli noktada görmesi³⁸³ gerçekten pozitivistizmin metodolojik ifadesi midir? Onun tin bilimlerine hedef olarak belirlediği şey nasıl pozitivist bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir? Bununla birlikte şu kesindir ki, Dilthey'in tin bilimlerini doğa bilimleri gibi bir genel geçerliliğe ulaştırmak istemesiyle, pozitivistizmin 19. yüzyılda bilimlerin genelliği isteği ile toplum ve tin bilimlerinin de doğa bilimlerindeki gelişmelerden pay almalarını istemeleri arasında bir benzerlik söz konusudur. Bununla birlikte Dilthey'in temel amacı olan yaşamın göreceliği ile tarihsel bilginin nesnelliği düşüncesini uzlaştırmaya çalışmasını pozitivistizm olarak nitelemek ona karşı haksızlık olur.

Gadamer yukarıda zikredilen pozitivistizm ile ilgili bütün tutumları "kartezyanizm" olarak, yani "şüpheden hareketle kesinliğe ulaşma" hareketi olarak betimler.³⁸⁴ Dilthey yukarı-

382 H. Kallweit & W. Lepenies, *Literarische Hermeneutik und Soziologie*, in: *Ansichten*, ss. 131-142, s. 131.

383 Dilthey, *Cilt VII*, s.137.

384 Gadamer, *WM*, s. 226.

da alıntılanan yerde görecelik sayesinde (tarihsel kesinlikten şüphelenme) objektifliğe ulaşmaktan bahsetmemektedir. Durum böyle olduğunda Gadamer kartezyanizm ile Dilthey'in tarihselliği arasında bir paralellik kurmakta haklı olur. Dilthey göreceliği ve objektifliği tarihsel bilgi bağlamında eşit oranda etkili görür;³⁸⁵ bundan dolayı Gadamer'in iddia ettiği "Dilthey Kartezyanizmi"nden bahsetmek ve bunu ispat etmek mümkün değildir. Tam aksine Dilthey'in geç dönem eserlerinde tin bilimlerini Kant akıl eleştirisi ile yüzleşerek temellendirme çabası içinde olduğunu söylemek mümkündür.³⁸⁶ Bununla birlikte tin bilimlerini doğa bilimlerinin bilgi teorisi seviyesine çıkarmak istemek de pozitivist bir çaba olarak değerlendirilemez. Dilthey tarihin kendisinden hareketle tin bilimlerinin kategorilerini elde etmeye çalışır.

Gadamer'in Dilthey'in bilgi teorisi açısından "kartezyanizme" kaydığı eleştirisi Dilthey eleştirisinin özü olamaz. Gadamer, Dilthey'in tarihsel nesnellik anlayışı ile tartışmayı açık bir biçimde ihmal etmektedir. Bu problemle yüzleşmiş olsaydı Dilthey'in ileri sürdüğü teorinin "transandantal" şartını tartışmak zorunda kalacaktı. Bu ise Alman İmparatorluğunun liberal milli tarihinin ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Hermeneutik bilincin tarihsel bilince olan yakınlığı böylece politik bir boyut kazanmaktadır ki Gadamer bu boyutu kasten örtülü bırakmıştır. Gadamer'in tin bilimlerini muhafazakâr bir biçimde yorumlaması politikadan uzak durmasına ve çoğulcu anlayışı benimsemesine sebep olmuştur. O, meşru ön yargılardan gerçek otoritelerden bahsetmekte ve Batı Almanya'daki kendini yenilemiş kapitalist kategorileri düşünmektedir.³⁸⁷ Bu anlamda Gadamer Dilthey'i hermeneutik açıklığın hazırlayıcısı olarak takdim eder; bunu yapar-

385 Dilthey, Cilt VII, s. 137.

386 Age, s. 235.

387 H. J. Giegel, *Reflektion und Emanzipation*, 1971, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, ss. 244-282, burada s. 282.

ken bu teorinin tutucu politik yönüne fazla temas etmez. O, Dilthey teorisini tarihselcilikten arındırmayı kendine amaç edinir ve bunu da hermeneutik bilincin ön formu olarak kabul eder. Bunu yaparken de Dilthey'in tarihin nesnel hareket ilkelerini belirlemeye ilgili tartışmalarını "doğa bilimlerinin nesnelciliği"nin bir ifadesi olarak görmezden gelir. Gadamer Dilthey'e "metodolojik" anlamda karşı çıkar ve böylece de içeriksel anlamda tartışmaları ortadan kaldırdığına inanır.

Dilthey pozitivist anlamda anlaşılan tin bilimlerinin toplumsal çatışmaları çözmede yetersizliğini kabul edip, bu anlayışı eleştirmiş; tin bilimlerinin yöntemini ortaya koyarak Alman İmparatorluğu'nda bu bilimlerin önemini artırmak istemiştir. Gadamer'in Dilthey değerlendirmesi yeni bir bakış açısı getirmiştir. Gadamer Dilthey'den hareket eder; buna karşın onun objektif yönelimlerine ve Dilthey okuluna karşı kendini konumlandırır. Bu sayede Gadamer pozitivistler ile anti-pozitivistler arasındaki tartışmalara yeni bir seviye kazandırmıştır. Weimar Cumhuriyeti'ndeki tartışmaların hepsi açık bir biçimde görünüşte tartışmaydı ve radikal söylemlerin arkasında karşı tarafın ihmal ettiği problemleri (empirik ya da mantıksal kesinlik, hayatın analizi ya da varoluş soruları gibi) içeriksel anlamda tartışmaktaydı.³⁸⁸ 1945 yılından sonra Almanya'da da hiçbir şeyin empirik bilim olamayacağına dair bilinç geliştikten sonra tin bilimleri kendi geçerliliğini yeniden temellendirme görevini yerine getirmek zorunda hissetmiştir. Şimdiye kadar tin bilimleri bir toplum teorisi geliştirmeyi kendi şeytanı olarak görmüş; fakat böyle bir amaç şimdi bütün sosyal bilimlerin neredeyse biricik amacı oluver-

388 Adorno pozitivistliği genel anlamda içeriksel olarak bir şeye hücum etme ve boş levha olan "görünüş radikalizmi" olarak betimler. Böyle bir anlayış aynı zamanda içeriksel olarak radikal düşünceler tarafından –mesela mitolojiler, ideoloji gibi– rahatlıkla aşılabılır ya da yalanlanabilir. "Sosyal bir fenomen olarak pozitivistizm tecrübeye ve sürekliliğe sahip olmayan insan tarafından kontrol edilmektedir." Tam aksine anti-pozitivistler ise kendi analizlerini empirik olarak reddedilmeyen bir şey olarak kabul etmektedirler.

miştir. Bu hedef söz konusu bilimler tarafından tartışma konusu yapılmamış, hatta sosyal teknolojinin hayali imkânları da insanları büyülemiştir.³⁸⁹ Bununla birlikte H. Plessner bu sınırlandırmayla ortaya çıkan geleneksel tin bilimcilerin illüzyondan kurtulmalarına, “dünya” hakkında söylemde bulunmaktan çekinmelerine ve felsefenin sadece kendi yalnızlığı içinde ve tamamen kendi olduğu bir yere çekilmesine dikkatleri çekmektedir.³⁹⁰ Tam bu noktada Gadamer’in tin bilimlerinin kendileri tarafından seçilmiş oldukları “yalnızlıktan” nasıl kurtulabileceklerine yönelik bir çıkış noktası göstermesi ve bu bağlamda Dilthey’in güncelliğine katkısının ne olduğunun belirtilmesi gerekmektedir. Gadamer’in baş eseri *Gerçeklik ve Yöntem* iç politika anlamında ülkenin stabil bir durumda olduğu zamanda yazılmıştır. Kapitalizmin tamir dönemi 1956’da Almanya Komünist Partisi’nin (KPD) yasaklanmasıyla tamamlanmış, yapısal eksikliklere rağmen ekonomik gelişmeler 1966 yılına kadar süratli bir gelişim göstermiştir. Bununla birlikte Sovyet Rusya’nın Varşova Paktı ile Doğu Almanya üzerinden bir tehlike oluşturma durumu söz konusudur. Buna rağmen sosyalizm tamamlanmış restorasyon döneminden sonra iç politika anlamında güncel bir tehlike olarak algılanmamış, işçi sınıfları üzerinde baskı ve ilerleyici-anti militarist hareket değişmeden varlığını devam ettirebilmiştir. Özgürlüğün baş düşmanları nasyonal sosyalizm ve komünizmdir, kısaca kahverengi ve kırmızıdır. Hitler’in ortadan kaldırılmasından sonra ortada düşman olarak komünizm kalmıştır. Bu şekildeki kırılğan anti-komünist ideoloji eski hümanist değerlere göndermelerde bulunarak

389 Krş. Gadamer, “Modern doğa bilimlerinin yöntemleri kendi uygulamalarını toplumsal bir dünyada bulmaktadır (...). Belkide kendi çağımız bilimsel teknik ve onun idaresi, toplumun gittikçe artan rasyonelleşmesi sayesinde ortaya çıkan modern doğa bilimlerinden daha fazla etkilenmektedir.” (WM, XV).

390 Bu konu hakkında daha fazla bilgi için bkz. *Das Fischer-Lexikon: Philosophie*, Frankfurt am Main, 1958.

bu düşmana karşı kendini savunmak durumunda kalmıştır. 1947 yılında K. Adenauer şu tespitte bulunmuştur: “Materyalizmden kapitalizm, sosyalizm ve nasyonal sosyalizm ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı bugün Hristiyan düşüncesine dönmek istiyoruz.” Buna benzer biçimde Churchill bolşevizmden kurtulmak için Batı’nın değerlerine dönme ve bu değerler üzerinden “Avrupa Birliği”ni oluşturma gerekliliğinden bahseder.

Gadamer teorisinin ideolojik arka planını bu düşünceler oluşturmaktadır. Gadamer için geçerli olan şey, tin bilimleri için gelecek vaat eden yeni bir perspektif ortaya koymak değildir. Aynı zamanda o, tin bilimlerinin geleneğini bir zorlama ile de karşı karşıya bırakmak istemez. Gadamer bir tarih resmi çizer, bu resimde 19. ve 20. yüzyılın kitle teorileri ile ilgili 2000 yıllık Batı geleneğini, bunun ortaya çıkarttığı felaketleri ve sonuçları ve Almanya’nın yeniden kuruluşunu Avrupa’nın birlik gösteren tinsel kökleriyle açıklar. Sadece bu açıdan bakıldığında Gadamer’in kendi modelini tamamen dile dayandırması, hümanizm temelli bir dünya kurması ve bunu Platon’un diyalog yöntemini kullanarak yapması anlaşılır bir şey olur. “Bir sanat olarak diyalektik, yani bir konuşma yürütmek, düşünülen şey olarak ortak olanın aranması ve kavram oluşturma sanatıdır.”³⁹¹ İdeoloji problemi, kavram oluşturmaya maddi bir temele dayandırır, bütün bir eser boyunca bir kere bile zikredilmez. Dışsal olanın her şeyin elimine edilmesi ve felsefi tin bilimsel tartışmaların etkilemiş olduğu çerçeve Gadamer’in tarih kavramını etkileyen unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Gadamer tarihi, öncelikle mevcut olanın kabul edilmesi çerçevesinde ele alır. Tarihin hareketi hep önceden verilmiştir; bundan dolayı yapılması gereken şey onu kabul etmek ve geleneksel anlamda devam ettirmektir. Bu teoride tarihin öznesi kendisini aktif

391 Gadamer, WM, s. 350.

bir özne olarak değil, pasif bir özne olarak görür. Geleceğe doğru sadece geleneğe başvurma anlamında aktif olabilir. Bu ideoloji tarihi güçsüzlüğün bir ifadesi olarak Almanya'yı işgal eden güçlerin işgaline boyun eğmek gibi bir anlayışı benimsemiş gözükmektedir. Varoluş felsefesinin yayılması bütün değerlerin toptan değersiz hale gelmesi ve ülkenin yabancı güçlere teslim edilmesi olarak anlaşılmıştır.³⁹² Gadamer böyle bir durumdan hareket eder; fakat onda ısrar etmez. O, güçsüzlüğün felsefesine radikal anlamda değer atfetmez. Onun için bu güçsüzlük ve "kriz bilinci" 2000 yıllık geleneğe tekrar dönmemize bir fırsat oluşturmaktadır. Bu yolun muhafazakâr olması ve bundan dolayı geniş bir etki alanına sahip olması Federal Almanya'nın restorasyonunun açık bir ifadesidir. Gadamer'in hermeneutik anlayışının Alman felsefe tarihi göz önüne alındığında büyük oranda muhafazakâr ve reaksiyoner geleneğe dayandığını (fakat bunu yaparken ilerlemeci anlayışlara açık bir biçimde saldırmaz) söylemek mümkündür. Bu ihtimali Gadamer şu cümleleriyle ortadan kaldırır: "Sol Hegel'ci eleştiri politik felsefenin bütün öğretisinde felsefenin kendi kendini ortadan kaldırma temeli üzerine yükselmek zorundadır."³⁹³ Habermas, Gadamer'in bu tutumunu "ilk neslin tutuculuğu" olarak betimler; buna göre söz konusu tutuculuk 18. yüzyılın rasyonalizmine karşı henüz açık bir tavır almamış olup, gerçek otoritenin otoriter görünmek zorunda olmadığı düşüncesini savunur.³⁹⁴ Federal Almanya Cumhuriyeti'ndeki gelişmeler Gadamer'in daha ziyade "ikinci nesil konservatistler" kategorisine dahil edilebileceğini göstermektedir. Söz konusu nesil ilk nesil tarafından bir tarafa bırakılan tin bilimlerini restorasyon döne-

392 A. Dimmer, *Art. Existenzphilosophie*, in: *Das Fischer-Lexikon: Philosophie*, s. 92 vd.

393 Gadamer, *WM*, s. 327.

394 J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Beiheft 5 der *Phil. Rundschau*, Tübingen, 1967, s. 174 vd.

minde hâkim güçlere aktif destek olarak onların lehine sonuçlandırmayı amaç edinmişlerdir. Bunun için yapılması gereken ilk şey, özgüvenlerini yitirmiş tin bilimcilere tekrar özgüvenlerini kazandırmaktır. Gadamer geleneksel anlamda mevcut olan tin bilimlerine doğa bilimleri ve “sosyal teknokratların” yanında özel meşru bir alan belirler. Her bir tin bilimini tek başına bir bilim olarak kendi sonuçlarıyla ilişkili öncelikli refleksiyon bağlamında belirli bir çerçeveye oturtur; böylece doğa bilimleriyle tin bilimleri arasında cereyan eden pozitivistlerle anti-pozitivistler arasındaki faydasız tartışmayı aşma ümidini taşır ve her bilimin toplumsal anlamda meşruiyete sahip olan yerini sağlamlaştırmaya çalışır. Gadamer bunu somut bir dünya tecrübesinden ya da tarihsel anlamda belirli yaşam pratiklerinden hareketle yapmaz, aksine davranış tarzlarını ontolojik anlamda kurmaya çalışır. Böyle bir davranış tarzında birey her türlü tecrübeye karşı kendi “açıklığını” korur; fakat aynı zamanda sahip olduğu görüşün mevcut geleneğe ve otoritelere karşı meşruiyete sahip olmasına dikkat etmelidir. Gadamer’in “her türlü insani pratikleri” yönlendiren evrensel hermeneutik refleksiyon anlayışı ve pozitivist bilim anlayışına karşı haklı olarak getirdiği eleştiriler idealist bir deneme olarak kendisini gösterir. Buna göre yaşam pratiklerinin her türlü maddi şartı, bilimlerin pratikle ilgili refleksiyonu bağlamında paranteze alınmak istenmektedir ve söz konusu yaşam tecrübeleri mevcut gelenek sayesinde evrensel diyalog olarak temellendirilecektir. Tam da bu noktada Gadamer “yaşam filozofu” olan Dilthey’e (objektifliği savunan Dilthey’e değil) dayanacak; bunu yaparken Dilthey’in yaşam kavramını kısaltıp, Heidegger’in bütün somut-tarihsel belirlenmişliği ile birlikte “*Dasein*’ın Yapısı” kavramını kendine örnek alacaktır.³⁹⁵

395 J. Habermas, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, s. 120-159, burada s. 151. Heidegger ve Gadamer’in isteği “idealist spekülasyonu” ortadan kaldırmak ve “hayatın varlık tarzını” öz bilinçten çıkarmamaktır (WM. s. 249). Buna karşın Gadamer’in hayat kavramını analizi Habermas’a göre esas anlamda kurucu dil anlayışı bağlamında idealisttir.

Bütün yaşam pratiklerinin esası olarak diyalektik görüş, (Hegel spekülasyonunu hermeneutik tecrübe kavramı sayesinde ayakları üzerine kurmak zorunda olmasına rağmen) yaşam kavramından hareketle idealist pozisyonu sadece daha da güçlendirmektedir. Hermeneutik bilinçte tecrübe ilkesinin üniversal anlamda genişletilmesi bağlamında "Gerçeklik ve Yöntem" in yüzeysel okunmasında idealizmden görünürde bir uzaklaşmanın olduğu görülecektir. Derin okumada aslında söylendiği gibi bir uzaklaşmanın olmadığı ortadadır. Bununla birlikte Gadamer, pozitivist-sosyo teknolojik anlamda şekillenmiş sosyal bilimlerin sınırlı önemini açıklığa kavuşturabilmiş, tin bilimlerinin tarihsel-hermeneutik bağlamdaki önemini ortaya koyabilmiş, buna karşı yapılan saldırılara göğüs gerebilmiştir.³⁹⁶ Pozitivistlerle anti-pozitivistler arasındaki tartışma tekrar canlanmıştır. Dilthey'in bu tartışmada pozitivism eleştirmeni olarak ortaya çıkmaması, idealizmi yenileyen biri olarak kabul edilmesi ve gittikçe artan bir biçimde idealizmi eleştiren filozof olarak görülmesi (ki bu da nihai anlamda pozitivism kısımen bağlı kalmayı gerektirir) ve bu sayede bilim tarihi ve felsefi tartışmaların merkezine oturmasının önemli bir nedeni Gadamer'dir.

5.6. Hermeneutik Bağlamda Dilthey-Habermas İlişkisi

Habermas'ın Dilthey ile olan münasebeti, hermeneutik tartışmalar bağlamında doğrudan tartışmaya girmekten ziyade (Habermas'ın özellikle felsefi hermeneutik tarihi açısından önemi bu geleneğe karşı yaptığı itirazlardan dolayıdır. Yoksa o kendisini bizzat bu gelenek içinde konumlandırmaz) Gadamer'in felsefi hermeneutiğine karşı ciddi ve yapıcı eleştirilerine dayanır; yani bu anlamda Dilthey-Habermas ara-

396 H. Schelsky, *Einsamkeit und Freiheit. Ideen und Gestalt der deutschen Universität und ihre Reformen*, 2. baskı, Gütersloh, 1971, s. 82 vd.

sında doğrudan bir ilişkiden ziyade, dolayımli bir ilişkiden bahsetmek mümkündür. Bu bağlamda Gadamer'in Dilthey yorumu Habermas tarafından üstlenilmiş olup; Habermas açık bir biçimde Gadamer'in idealist pozisyonuna eleştiriler getirmiştir. Bu eleştirilerden en önemlisi Gadamer'in tin bilimlerini hermeneutik bilinç üzerine temellendirme dene-
mesinin (Gadamer bunun bütün insani pratikler için temel olacağı iddiasındadır) toplumsal bir öneme haiz olmadığı tespitidir. Gadamer'in hermeneutik tecrübe üzerine kurmak istediği hayat pratikleri Habermas'a göre faşist dönemin geride kalmasından sonra kazanılmış ve aslında ideolojik olmayan yanlış anlaşılmış bir tecrübe kavramına dayanmaktadır. Böyle bir tecrübe anlayışı, özellikle 1945 yılından sonra sosyal bilimler tarafından sürekli propagandası yapılan bir anlayıştır. Gadamer, tin bilimlerinin tarihselliğini oldukça radikal bir biçimde görmezlikten gelmiştir. Buna karşın sosyal-politik ilişkilerin gelişmeye devam etmesi (bunun için tin bilimlerinin güncel-politik ilişkileri vazgeçilmez bir öneme sahiptir) oldukça belirleyici bir etken olmasına rağmen; bu belirleyici özelliğin toplumsal anlamda çok tatmin edici bir şekilde gerçekleşmediğini söylemek mümkündür. Avrupa Birliği içinde kendi rolüne tamamen uygun davranan ve sosyalist devletlerle sistem rekabetini yerine getiren II. Dünya savaşıdan sonra yenilenmiş ve ekonomik anlamda büyümüş bir Federal Almanya Cumhuriyeti'nin gerektirdiği ideolojik zorunluluklar ile "güçsüzlük bilinci" gittikçe artan bir biçimde çelişiklik arz etmeye başlamıştır. Bu çerçevede ne pozitivistlerin indirgemeci tavrı ne de anti-pozitivistlerin buna getirdiği eleştiriler yeni ideolojik gereklilikleri karşılayabilecek niteliktedir. Gadamer'in sadece görünüşte olan tarihsel otoritelerin çoğulcu bir anlayış ile rehabilite edilmesi anlayışı da (söz konusu durum, ekonomik mucizenin sonunun yaklaşmaya başlaması ve böylece zorlanan sınıflar arası barış anlayışına göre beklenen sınıflararası sükûneti ifade

eden bir durumdur) bu yeni duruma uygun bir düşünce tarzı olarak görülemez. Gadamer'in görünüşteki çoğulcu anlayışı, bizzat kendisinin Marksist felsefeyi felsefe olarak kabul etmemesi (*unphilosophisch*), Bolşevizmi totaliter bir ideoloji olarak görmesi onun sosyalizm ve sınıf devleti üzerine hiçbir şey söyleyememesine neden olmuştur. Burada anti-komünist ideoloji açık bir biçimde kendisini göstermekte ve karşı ideolojiyi anlamaya yönelik en ufak bir çaba görülmemektedir. Milli ve beynelmilel çerçevede böyle bir tutumun kendisini koruması mümkün değildir. Bu bağlamda pompalanan anti-komünist etkinin kontrolü ile gittikçe farklılaşan ve gittikçe önemi artan Marksizm eleştirisi oldukça önem kazanmaktadır. Bu bağlamda ilerlemeci güçler ile entelektüeller arasında Frankfurt Okulu temsilcileri oldukça önem kazanmış olup; ideolojilerini felsefe ve sosyal bilimler aracılığı ile akademik dünyaya taşımışlardır. Bunlar varoluşsal anlamda faşizm eleştirileri emigrasyonları yardımıyla "başka" bir Almanya'nın güvenilir sözcüleri olmuşlardır. 1930'lu yıllarda Marksizm'in felsefi anlamda önemine vurgu yapmışlar, bu ideoloji ile ilgili toplumsal farklılaşmaları ve farklı yaklaşımları vazgeçilemez bir zorunluluk olarak değerlendirmişlerdir. Parlamenter sistemin devlet anlayışını pozitivistin ve anti-pozitivistin şimdiye kadar gelen formları olarak oldukça sert eleştiriye tabi tutmuşlardır. Zikredilen ilkeler eleştirel akıl için temel ilkelere. Bu akıl bir taraftan ne otorite tarafından zorla şekillendirilen topluma inanmakta ne de sınıf toplumunun temel çelişkisi olan "insanla alet" arasındaki görünüşteki çelişkiyi öteleyerek proletaryanın toplumsal ilgilerini her türlü ilerlemenin ölçüsü olarak değerlendirmekte, bunun yerine mevcut egemenlik yapısını (özellikle üniversite ve medyada) eleştirel olarak ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Eleştirinin bu şekilde sınırlandırılmasının sebebi, genç "hümanist" Marx ile yaşlı

“ekonomist” Marx arasındaki suni ayrımdır.³⁹⁷ Marx’ın teorisini Batı felsefesinin sistematik düşünce geleneğine eklememe denemesi, kendi ülkelerinde haksız eleştirilere düşen sözde komünistlerin (Harich, Kolakowski,³⁹⁸ Zagrep vs.) birçok ortak noktaya sahip olduklarını göstermiştir. Habermas ve diğer eleştiri teorisyenleri için ilerlemeci toplum anlayışı ile dogmatik olmayan komünist eleştiri arasındaki karşıtlık yeni bir toplum teorisinin doğmasına neden olmuştur. Bu teori işçi ile burjuvazi arasındaki sınıf farklılığından ortaya çıkan Marx teorisinin artık sonunun geldiğini iddia etmekteydi. Frankfurt Okulu tarafından temsil edilen Eleştirel teorisinin cazibesi 1968 öğrenci olayları sırasında (ki bunlar eleştirel teoriyi kendi eylemlerinin haklılığına gerekçe olarak göstermektedirler) iyice kendisini açığa çıkarmasına karşın eleştirel teori öğrenci hareketlerini sosyalist hareketlere dönüştürme çabalarına karşın açık bir tavır almışlar ve kendi Marx anlayışlarının farklılığını dile getirmişlerdir.³⁹⁹

Habermas, teori ile pratik arasındaki ilişkiden doğan Marksist bilgi anlayışını, “bilim teorisel”, transandantal ve son olarak kendi nesnel bağıntısını içselleştiren “bilginin öz refleksiyonuna” dönüştürmek ister.⁴⁰⁰ Bu refleksiyon sayesinde teori ile pratik arasındaki gerçek ilişkinin cereyan ettiği bir çerçeve ortaya çıkacaktır. Gadamer’in hermeneutik bilinci

397 J. Habermas, *Theorie und Praxis*, 4. baskı, Frankfurt am Main, 1971, s. 389 vd.

398 Sosyalist ülkelerde Eleştirel Teori ile Marksizm eleştirmenleri arasındaki ilişkiye en iyi örnek Habermas ve Kolakowski’dir. Habermas Kolakowski’nin “revizyonizmine” vurgu yaparken; Kolakowski Habermas’ı “Marksizmin iç eleştirisini” yapan kişi olarak değerlendirir. Kolakowski daha sonra Batı’daki hayatı sırasında kendisini anti-komünist olarak tanımlarken Habermas da kendisini Adorno’nun halefi olarak değerlendiriyordu. Kolakowski kendisini Marksist teorisinin devam ettiricisi olarak gören Lenin’in bu görüşüne karşı çıkıp, Marx’ı daha ziyade Batı hümanizması bağlamında özellikle genç Marx’ı ön plana çıkarıp; Engels, Lenin ve Stalin’i Marx teorisini çarpıtmakla suçlamaktaydı.

399 R. Bubner, *Dialektik und Wissenschaft*, Frankfurt am Main, 1973, s. 161.

400 Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main, 1968, s. 347 vd.

insani pratiklerin vazgeçilemez ilkesi olarak bütün gelenekle birlikte "diyalog" için açık olmayı hareket noktası olarak seçmesine karşın, Habermas öz refleksiyonu yetkinliğe dair insanın içinde bulunan temel bir ilgi olarak görür. Bu ilgi kendisini iş yapıları, dil ve güç ilişkileri bağlamında farklı tarzlar da gerçekleştirmekte ve buna ilerleyici bir ruh katmaktadır. Aslında Habermas'ın Gadamer'in geriye dönük refleksiyonunu ileriye dönük şekle getirdiğini söylemek mümkündür. O kendisini felsefi geleneklere eklememez, bunun yerine onların ilerlemeci unsurlarına yeni bir basamak eklemeye çalışır. Habermas gelenek tarafından ortaya atılan problematik çerçevesinde felsefe yapar, son basamağa hiçbir zaman ulaşmaz ve nihai anlamda heterojen unsurları sentezlemeye çalışır. Bütün bunları Gadamer üzerinden dile getirdiği Dilthey eleştirisinde görmek mümkündür. Habermas'ın Dilthey eleştirisi onun teorisinin ikili karakterinden ortaya çıkar. Habermas buradaki çelişkiyi, pozitivizme karşı savaşan Dilthey'in kendi teorisini bilgi teorisi bağlamında temellendirirken pozitivizme başvurmak zorunda kalmasında görür.

Habermas pozitivizmin oluşumuyla (19. yüzyılın başlarında gittikçe artan bir şekilde bilimlerin pratik işlevlerinin teorik temellerinin atılması olgusu kendini göstermektedir) "bilimsel-teknik ilerleme olgusu"⁴⁰¹ arasında bir paralellik görür. Bunun doğal sonucu ise, bilimsel bilginin kendiliğinden anlamlı olarak kabul edilmesi, kullanımına ilişkin refleksiyonun anlamsız olarak değerlendirilmesidir. Böylece üretici güçlerin gelişimi –pozitif bilgi bu gelişimin temel şartı olarak kabul edilir– ilerlemenin biricik şartı olarak görülmektedir. Yeni pozitif bilgiler ışığında bilimsel ilerleme ilerlemenin kendisiyle özdeşleştirilmiştir. Bu bağlamda Habermas'ın tezi, burada doğa bilimlerinin bilgi modelinin mutlaklaştırılması ve mümkün olan bütün bilgi alanlarına aktarılması olgusudur.

401 J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, s. 92.

O, böyle bir sınır aşma durumunu “bilimcilik” olarak değerlendirmekte, bilimin kendisine iman olarak yorumlamakta; yani bizim bilimi mümkün olan bilgi formlarından biri olarak görmekten ziyade bilgiyi bilimle özdeşletirdiğimizi haklı olarak iddia etmektedir.⁴⁰² Bilgi yetisinin bu şekilde indirgemeci bir anlayışla doğa yasaları bağlamında ele alınmasına karşın; spesifik, farklı, “tin bilimlerinin” kendilerine has bir bilgi türüne sahip olabileceği iddiası Dilthey’in kazancı olmuştur. Buna bir teşekkür olarak Habermas konuyu tartıştığı eserinde Dilthey’e oldukça fazla yer vermiştir. Habermas’ın Dilthey’e verdiği önemin diğer bir nedeni de onun tin bilimleri teorisinin hedeflediği alan ile Marksist teorinin aslında açıkça söylemediği hedefi arasındaki uygunluk olmasıdır. Yani toplumsal pratikleri (işle ilgili olmadığı durumlarda) bilgi teorisi bağlamında temellendirebilmek her ikisinin de ortak amacıdır. Habermas bu alanı günlük dil sayesinde ulaştırılan ya da aracı olunan bireylerarası eylem alanı olarak betimler. Bu sayede Marx ile Dilthey’in sentezi nihai olarak gerçekleşecek olan bir toplum teorisini geliştirmekte en açık şeklini kazanmaktadır.

Habermas’ın Marx değerlendirmesini baştan beri etkileyen ve kendi teorisini gittikçe artan bir oranda “meta teori” olarak ortaya koymasında etkili olan tarihselcilikten arınma düşüncesinin Gadamer’in baştan beri savunduğu tin bilimleri kavramıyla örtüştüğünü kabul etmek gerekir. Gadamer, Dilthey’den hareketle tarihsel-hermeneutik bilimler geliştirmek bağlamında yeteri kadar motivasyona sahip olmuştur. Burada söz konusu bilimlerin tarihsel anlamda temellendirilmesi görmezlikten gelinmemiştir. Habermas tarihsel tin bilimleriyle sistematik tin bilimleri arasında ayrım yapar. Bunu yaparken Dilthey’e dayanır.⁴⁰³ Dilthey Windelband ile

402 Age, s. 13.

403 J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, s. 231 vd.

tartışmasında sistematik tin bilimlerinin en belirleyici özelliği olarak genel olanla bireysel olan arasındaki bağı gösterir.⁴⁰⁴ Habermas bu tespitte bulunurken ve Dilthey'in zikredilen problemini sistematik tin bilimlerinin en özel doğası olarak kabul ederken; aynı yerde bunun bütün tin bilimler için geçerli olduğu saptamasını görmezden gelmektedir. Burada şu tespitte bulunmak yanlış olmasa gerektir: Dilthey değil, Habermas hermeneutik çemberin "tarihsel tin bilimleri" için yeterli bir temel olduğu düşüncesindedir.⁴⁰⁵ Dilthey söz konusu bilimlerin daha ziyade "genel" ya da tarihin nesnel yasaları hakkındaki bilgi ile ifade edilemeyeceğine inanmaktadır. Bundan dolayı Habermas'ın bu bağlamda (Dilthey'in tarihsel ve sistematik tin bilimlerine genel olanla bireysel olanı birbirine bağlama görevi vermesi) Dilthey'in parçaların karşılıklı ilişki içinde olduğu dairevi süreci açık bir biçimde anlaşılmayan, bir ön anlamaya dayanan bütün ile (bütünü de geriye doğru adım adım giderek elde edilen parçalardan hareketle) tarihsel ve sistematik tin bilimlerini anlamaya çalıştığını iddia etmesi gerçekten anlaşılır değildir. Anlayan özne ile nesne arasında bir çemberden bahsetmek (Dilthey'in konuyla ilgili metninde) –aynen Habermas'ın parça ve bütün analizi iddiası gibi– çok mümkün gözükmemektedir. Habermas da konuyla ilgili herhangi bir delil ortaya koymamaktadır. Yine Dilthey tarihsel ile sistematik tin bilimleri arasında spesifik farkların olduğuna dair herhangi bir pasaj da sunmamaktadır. Habermas'ın tarihsel-hermeneutik bilimleri "hermeneutik çember" kavramına indirgemesi (Gadamer tarafından ortaya atılan süreç, yani kültürel geleceği sahiplenmek ve bunun en güzel yolunun da sadece diyalog olduğunu söylemek) ve bunu Dilthey'in gerçek niyeti olarak nitelendirmesi de oldukça dikkat çekicidir. Habermas

404 Dilthey, Cilt V, s. 258.

405 Habermas, *age*, s. 232.

Dilthey'in bu niyetini sadece tarihsel tin bilimleri için sonuç alıcı bir şekilde yürüttüğünü, buna karşın sistematik tin bilimlerini esaslı bir şekilde temellendiremediği saptamasında bulunarak, bunun sebebinin de onun "gizli" pozitivizmi olduğunu söyler.

Habermas Dilthey'in hem sistematik tin bilimlerini hem de tarihsel tin bilimlerini "hermeneutik çember"den hareketle temellendirdiğini söylerken haklıdır. "Hayat, hayat tecrübesi ve tin bilimleri, birbirleriyle oldukça içten ve aynı zamanda karşılıklı olan bir ilişkiye sahiptir. Burada hayat, hayatı kavramaktadır. Tin bilimlerinin iki ana işlevinin kendisini gerçekleştirdiği güç ise, aynı bütünde her bir parçanın kendi mükemmelliğinin ön şartıdır."⁴⁰⁶ Habermas söz konusu çemberi sadece "hayat boyunca devam eden eğitim süreci" için, yani tarihsel tin bilimleri için geçerli kılar ve bunu yeterli bir temel olarak görür. Buna karşın sistematik tin bilimleri (bunlar toplumsal hayatın izole edilebilen kısmi sistemlerinin tam merkezinde bulunurlar⁴⁰⁷ ve bundan dolayı "empirik unsurlarla" düzenli ilişkilere sahiptirler) empirik-analitik süreçlerin sınırlandırılması problemini hermeneutikle çözmek zorundadırlar. Habermas'ın toplum teorisi böyle bir çözüm denemesidir; bunu yaparken tarihsel tin bilimlerini geleneğe dönük diyalogla sınırlandırır ve bunların tarihsel-nesnel düzene dayanan bağımsız bilgi imkânına sahip olmayacağını söyler. Bundan dolayı söz konusu tin bilimlerini toplum teorisiyle herhangi bir ilişkiye girdirmez. Dilthey kendi farklılaştırmasını iki temel tin bilimsel işlevle temellendirir: "Yaşantılar iki farklı yön ile birbirlerine bağlıdır (...). Birincisinde yaşantılar birbirleriyle ilişki içindedir; bundan dolayı yaşantı veya görüde muhafaza edilen şey sayesinde kendilerini tüketirler. İkincisinde ise bir gerçekliğin

406 Dilthey, Cilt VII, s. 136.

407 Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, s. 230.

idraki diğeri ile kendi aralarında gerçekleşen ilişki sayesinde bağlantı kurar. Orada tek tek nesnelere yönelik derinlik oluşur ve burada evrensel genişleme ortaya çıkar.”⁴⁰⁸

Her iki işlevi de yapısal analiz ve gelişim bağıntılarının yeniden inşası olarak anlamak mümkündür. Bu bağlamda Dilthey zikredilen ilişkide birbirinden ayrılabilen süreçlerin söz konusu olmadığı saptamasında bulunur. “Derinleşme ve genişleme birbirlerine bağlı [süreçlerdir].”⁴⁰⁹ Habermas tarihsel tin bilimlerini “olgulararası ilişkilerden” ortaya çıkan bilgiden bağımsızlaştırır; çünkü o, bunu sistem teorisel bağlamda tarihsel, nesnel yasallık olarak değil, genel teori olarak anlar. Habermas toplumsal “sistemler” ile toplumsal/bireysel eğitim süreçleri arasında bir düalizm kurar. Bu noktada Dilthey’e dayanır; fakat onda olduğu gibi her iki alanın bilginin anlamda birbirlerine bağlı olduğu düşüncesini paylaşmaz; bunun yerine *Giriş*’te söz konusu olan kültür bilimleriyle toplum bilimleri arasındaki düalizmi kabul eder. İnsanların kültür ortaya koymaları genel psikolojik yetilerine dayanır ki bu yetiler de bireysel anlamda var olan yetilerdir: Söz konusu yetiler de özgürlük duygusu sayesinde açığa çıkarlar. Kültür sistemi içinde düzenlenmiş eylem imkânları kendisini kuşatan bir düzene ihtiyaç duyar. Bu düzen ise devlettir; egemen güç olarak onun üzerinde başka bir merci yoktur. Bundan dolayı karmaşık bir yapı arz eder.⁴¹⁰

Bununla birlikte Dilthey kültür ve tin bilimlerini karmaşıklık bağlamında değil, devletlerin gelişim çizgisinin (kültür sistemlerinin insanın psikolojik yetilerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmasına rağmen) tam olarak kurallara bağlı olarak gelişmemesi bağlamında birbirinden ayırır. Söz konusu psikolojik yetilerin toplamı insanları birbirlerine bağlayan un-

408 Dilthey, Cilt VII, s. 127.

409 *Age*.

410 Dilthey, Cilt VII, s. 170 vd.

surları ortaya çıkarır ki bunun tarifini yapmak mümkün değildir. Tam da bu noktada şimdiye kadar uyulan yapısal bilgi ile gelişim arasında gerçekleşen diyalektiğin kırılması ile karşılaşırız. Milletlerin tarihsel gelişimleri Dilthey'e göre sadece onların gerçekleştirdikleriyle ölçülemez; çünkü her bir millet bunların ötesinde, bunlarla mukayese edilemeyecek anlama sahiptir. Bu gerçeklik tarihsel gelişim analizinde dikkate alınmalıdır; çünkü bu gelişim nihai anlamda nesilleri, dönemleri ve akımları etkileyen bir unsurdur. Habermas diyalektik dışı bu ayrımı görmesine rağmen; tarihsel / sistematik tin bilimleri düalizmini eleştirel teorinin kültürel geleneğine dayanmaktan ayırarak kendi teorisinde tekrar üretmiş olur. Bu sayede o, kültürel anlamda bağımsız bir alan oluşturmaya çalışır; gerçekte ise tin bilimleri tamamen her türlü toplumsal etkidenden muaf olmalıdır.

Dilthey'in sonuçsuz düalizmi gizli bir pozitivizmin refleksi olarak anlaşılmamalıdır. Onun teorisi daha ziyade tarihle toplum arasındaki ikilemi ortaya koyar. Bir taraftan sınıfların uyuşma halinde olduğu devletin otoriter yapısının imkânsızlığı söz konusuysa, diğer taraftan aynı devletin kültürel eylemlerin gerçekleşmesi için şart olarak görülmesi bir ikilem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çerçevede kültür ve tin bilimleri sistemi aynı derecede toplumsal pratiklerle ilişkilendirilemez. Devlet ve onun altında olan kuruluşlar, herhangi bir ülkenin gelişiminin nesnelliğinde zorunlu anlamda bireysel yetilere dayanan kültürel gerçekleştirmeler olarak pay almaktadır.

5.7. Gadamer-Habermas Tartışması

Hermeneutik ve ideoloji kritiği bağlamında Gadamer-Habermas tartışmasını incelemeye çalışacağımız bu alt başlığın amacı bu tartışmanın –daha çok birincil kaynaklara dayanarak– ana hatlarını betimlemek olacaktır. Bu tartışmayı

başlatan taraf Jürgen Habermas'tır. Gadamer'in "Felsefi Hermeneutik" ile ilgili görüşlerine de ilk ciddi tepki ondan gelmiştir. Bu yüzden hemen girişte J. Habermas'ın bu konuyla ilgili görüşlerinin kısa bir özetini yapmak yerinde olacaktır. Habermas'ın K. Marx ve S. Freud'un eleştirel teorisini temel alarak yapmış olduğu çalışmalar eleştirel felsefenin gelişmesine önemli katkıda bulunmuştur. Eleştirel felsefenin hareket noktası, aydınlanmayı bireyin öz refleksiyonu olarak kabul etme ve bu kabulü devam ettirme çabasıdır. Öz refleksiyon Habermas'ta doğrudan pratik bir anlama sahiptir. Bu refleksiyon sayesinde insan, kendi toplumunun ve tarihinin öznesi, diğer bir ifadeyle yetişkin bir bireyi olmaktadır. Aydınlanmış bir toplumda bilim, teknik, politika ve kamuoyu arasındaki karşılıklı ilişki, Habermas'ın çalışmalarında⁴¹¹ önemli bir yere sahiptir. Ona göre uygarlığı bilimselleştirilme çabası, eşitliği bütün topluma yayma amacına darbe vurmuş; bu amaç yerini –aydınlanmanın da yardımıyla– tamamen madde ve güce dayanan bir sürecin kurulmasına bırakmıştır. Habermas'ın amacı, bu sürecin nasıl geliştiği, teori ile pratik arasında akılsal bir uygunluğun nasıl tekrar kurulabileceği sorunsalının aydınlatılmasıdır. Bu bağlamda Habermas, bağımsız bir özellik kazanmış teknolojiyi "kapsamlı bir rasyonellik kavramı"⁴¹² sayesinde analiz etmeye çalışır. O, birbirlerinden ilgisiz bir şekilde yan yana duran "yapabilmek" ve "istemek" kavramlarının karşılıklı ilişki düzenine tekrar getirilmesi gerektiği kanaatindedir.

Habermas'a göre aydınlanmayı takiben ortaya çıkmış olan tarihselcilik, eylemle ilgili geleneksel değer sistemlerini ortadan kaldırmıştır. Buna karşın sosyal gruplar ve pratik hayata yön veren değerler "gelenegin hermeneutiksel kazanımı" sayesinde varlıklarını devam ettirebilmişlerdir. Gele-

411 Krş. Habermas, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, 6. baskı, Neuwied, 1974.

412 Age, s. 321.

neğin bu hermeneutiksel kazanımı, farklılaşan toplumlarda ve farklı kültürel alanlarda yeni “beşeri ve sosyal bilimler”in ortaya çıkmasına ve gelişmesine sebep olmuştur. Bu süreçle Habermas’ın “positivist” diye nitelediği bilim anlayışının gelişimi paralellik gösterir. Bu bilim anlayışı pratiğe dair soruları bilim dışı olarak nitelemekte ve amaca yönelik rasyonelliği ön plana çıkarmaktadır. Bu bakış açısı, doğa üzerine teknik üstünlüğün bir sonucu olarak ortaya çıkan güç anlayışını, sosyal bilimlere ve oradan da topluma genişletme çabası içerisindedir. Pratik hayata dair sorular ya da sorunlar tekniğe indirgenmektedir. Habermas bu durumu, teknikle pratik arasındaki farkı göz ardı eden “pozitivist bilincin ideolojik özü”⁴¹³ olarak nitelemektedir. Habermas buradan hareketle aydınlanma mirasını tam olarak yansıtan rasyonelleşme (*Rationalisierung*) kavramının iki farklı anlamından bahseder. Birinci anlamıyla rasyonelleşme, “tekniğe dair rasyonel birikimin artmasını” ifade ederken; ikinci anlamıyla, toplumsal açıdan “hükmeden yapının düzenli bir şekilde zayıflatılmasını” ve “iletişimin önündeki engellerin kaldırılmasını” dile getirir.⁴¹⁴ Bu açıklama bağlamında Habermas, Marksizm’in temel kavramlarından olan “iş” kavramını, kendisiyle pratik hayatın düzenlendiği “karşılıklı ilişki (*Interaktion*)” kavramıyla tamamlar. Habermas’ın Hegel’in ilk dönem felsefesinden aldığı tartışmalı bu ayrım (işle interaksiyon arasındaki ayrım), onun sonraki düşüncelerinin gelişiminde önemli rol oynamıştır. Bu ayrım onun için olmazsa olmaz bir ayrımdır. Çünkü aydınlanmış toplum kendisini durmadan daha rasyonel hale getiren bir mekanizma olmak zorundadır. Bu gelişiminin nasıl bir gelişme olduğu ancak bilimler yardımıyla anlaşılabilir. Fakat bu amaç Habermas’a göre, positivist idealere göre geliştirilen bilimler tarafından ne yazık ki tam pay-

413 Habermas, J., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main 1968, s. 91.

414 Habermas, J., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, s. 98.

laşılmamaktadır. Bu bilimler insanın “açlıktan” kurtulmasına katkıda bulunmuşken; onları “kölelikten ve aşağılanmaktan kurtaramamıştır.”⁴¹⁵ Üretim aşamasında insanlık, teknolojik ve ekonomik gelişmelerle önemli tecrübeler kazanmasına rağmen, maalesef pratik hayata yönelik bu tür problemleri çözememiştir. Habermas *Erkenntnis und Interesse* (Bilgi ve İlgi) adlı eserinde sosyal boyutu ihmal eden teknolojik bilincin bu gelişimini, “yeni pozitivizmin öncülü” olarak nitelendirir. Bu eserde hem teoriyle uygulama arasındaki ilişki hem de teknik (iş) ile pratik (*Interaktion*) arasındaki ilişki yeniden belirlenmektedir. Burada “teori”yle “pratik” birbirleriyle “bilgi” ve “ilgi” ilişkisi içerisindeyler. Herhangi bir ilgiden ve değerden bağımsız bir bilim mümkün değildir. Bilimler kendi refleksiyonları sayesinde bu gerçeğin farkına varmak zorundadırlar.

Habermas “araştırma sürecinin üç kategorisi”nden söz eder. Bu kategoriler “bilgi ve ilgi”nin özel bir bağlantısına sahiptirler. Bu kategoriler şöyle sıralanabilir: A) Somut süreçlerin teknik bilgisine gösterilen bilme ilgisi “empirik-analitik” bilimler kategorisiyle ilgilidir. Gerçekler kendilerini, amaçsal-akılsal eylemle ortaya çıkan bilimsel tavır aracılığıyla ortaya koymaktadırlar. B) Bu tutumdan farklı olarak Habermas pratik bilme ilgisine dayanan “tarihsel-hermeneutik bilimsel tavır”dan bahseder. Bu tavrın temel amacı, bireyler arasındaki karşılıklı anlayış ve eylem alanını genişletmektir.⁴¹⁶ Habermas’ın kastettiği bu tavır; Hans Georg Gadamer tarafından geliştirilen Felsefi Hermeneutiktir.⁴¹⁷ C) Habermas bu iki bilimsel tavra kendi ilgisini en fazla yoğunlaştırdığı üçüncü bir tavrı ekler. Bu tavır, her iki bilimsel tavırda eksik bırakılmış olan *özel refleksiyondur*. Ona göre bu refleksiyon,

415 *Age*, s. 46.

416 *Age*, s. 158.

417 *Bkz. age*, s. 157.

eleştirel bilimlere ait bir özellik olup, bunun en güzel örneğini psikanaliz ve ideoloji eleştirisi vermiştir. Bu tavır özneyi her türlü güce bağılıktan kurtarmaktadır. Bu üç tavır arasındaki farkı Habermas özetle şöyle betimler: "Kendisiyle gerçekliği zorunlu olarak kavradığımız özel bakış açısına göre, bilginin mümkün üç farklı kategorisinden bahsedebiliriz: Teknik gücümüzü genişleten *bilgiler*, ortak gelenekler bağlamında eylemin yönünü belirleyen *yorumlar*, bilinci güçlerin egemenliğinden ve onlara bağılıktan kurtaran *analizler*. Bu üç farklı bakış açısı toplumsallaşmanın üç farklı boyutuna denk düşmektedir. Bunlar sırasıyla *iş (Arbeit)*, *dil ve hâkimiyet (Herrschaft)* alanlarıdır."⁴¹⁸ Habermas'a göre teoriyle pratik arasında doğru olarak şekillenmiş ilişki, teknik ve pratik bilimsel tavırdan üstün olan bilme ilgisi için vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Eleştirel özsel refleksiyon, bilginin hem teknik hem de pratik çeşidini araştırma konusu yapar. Bunu yaparken de onların antropolojik ve toplumsal arka planına özel önem verir. Refleksiyonun bu basamağına kadar ulaşmış olan bilgi, bizzat kendi özel ilgisiyle özdeş hale gelmektedir. Bu eleştirel refleksiyonun doğal bir sonucu, bilginin daha önceki bağlardan kurtulmasıdır. "Özne bizzat kendi içindeki öz üretimlerine bakarak dogmatizmden kendisini kurtarmaktadır."⁴¹⁹ Buna rağmen akıl, hem teknik hem de pratik alanda sınırlı kalmaktadır. Ancak bu refleksiyon sayesinde insan kendisinin öznesi olmakta; kendisini her türlü dış belirlenimlerden ve kendine yabancılaşmaktan kurtarabilmektedir. Habermas'a göre bu refleksiyon sayesinde kazanılan olgunluk fikri (*die Idee der Mündigkeit*) aslında dilin yapısına içkindir; yani öz düşüncünün (refleksiyon) ölçütü bizzat dilin yapısı içinde vardır.

Buraya kadar özetle anlatılanlardan çıkan sonuç, Habermas'ın dolaylı da olsa H.-G. Gadamer'in felsefi hermeneu-

418 Habermas, J., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, s. 162.

419 Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main, 1977, s. 253.

tiğine karşı bir tutum aldığıdır. Bu tutum 1967'den itibaren başlamış ve daha çok yazı diliyle gerçekleşmiştir. Gadamer ile Habermas arasında geçen bu karşılıklı yazışmalardan, ünlü "Hermeneutik Tartışmalar" doğmuştur.⁴²⁰ Gadamer ile Habermas arasında temel tartışma noktası, otorite (gelenek) ile akıl arasındaki ilişkinin mahiyetine dairdir. Habermas, Gadamer'i; anlama sürecinde açığa çıkan refleksiyonun gücüne önem vermemekle suçlar. Ona göre bunun doğal bir sonucu Gadamer'in aklın eleştirel yetisine gereken değeri vermemesidir. "Gelenek tarafından dışlanan önyargılara olumlu bakılmasını salık veren Gadamer'in önyargısı, gerektiğinde geleneği de kabul etmeme hakkı olan refleksiyon gücünü kabul etmemesidir."⁴²¹ Gadamer tarihsel etkinin hermeneutik tecrübesini mutlak kabul ederek, hermeneutik refleksiyonu ve geleneğin derin bağlantılarını köklü bir değişikliğe uğratmıştır. Bu da geleneğin şimdiye kadar tartışmasız kabul edilen otoritesinin çözülmesine sebep olmuştur. Bu açıdan bakıldığında Habermas'a göre Gadamer'in önyargı ve otorite kavramlarını rehabilite savı, dogmatik iddiadan başka bir şey değildir. Bu suçlamaya karşı Gadamer, hermeneutik anlamlandırmanın bilinçlendirme görevini yerine getirdiğini ve önyargılarla değerlendirilen birçok şeyin bu tecrübe sayesinde farklı bir anlayışla yorumlandığı cevabını verir. Gadamer ayrıca tarihsel etki aracılığıyla ortaya çıkan anlamının, sadece "başka" bir anlama olduğunu, "en iyi" anlama olma iddiasında bulunmadığını belirtir. "Verilmiş herhangi bir ön anlamının refleksiyonu benden önce –normalde benim farkında olmadığım– bir şeyi bera-

420 Bkz. Zimmerli, W. C., *Ist die kommunikationstheoretische Wende ein Ausweg aus dem 'Hermeneutikstreit'?* in: *Theorie zwischen Kritik und Praxis*. J. Habermas und Frankfurter Schule, yayınlayan Simon-Schäfer, R. ve Zimmerli, W. C., Stuttgart, 1975.

421 Habermas, J., *Zu Gadamer's "Wahrheit und Methode" und der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, s. 49, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, yayınlayan K. O. Apel, Frankfurt am Main, 1971.

berinde getirir. Ama sadece bir şey, her şey değil. Çünkü tarihsel etki bilinci, mutlaka bilinçten daha fazla bir varlığa işaret eder.”⁴²²

Gadamer ve Habermas, otorite ve akıl arasındaki ilişki bağlamında, bilincin yalın bir otorite kavramından kurtulması gerektiğine inanırlar. İkisi de bu kavramın, herhangi bir düşüncenin güce dayanmayan zorlaması olarak anlaşılması gerektiğinde hemfikirdirler. Tam da bu anlamda Gadamer otorite kavramını *Wahrheit und Methode* (Gerçeklik ve Metot) adlı yapıtında itaat kavramıyla değil, bilgi kavramıyla bağlantılı olarak ele alır.⁴²³ Habermas’a göre, Gadamer’in otorite ve akıl kavramları arasında yaptığı bu tespitinden hareketle, hangi geleneğin akli kabul edeceğinin ve hangisinin akla karşı duracağını eleştirel saptanması imkânsızdır. Gadamer bu eleştiriye, bu ayrımın kendi hermeneutik refleksiyonu çerçevesinde, dogmatik ve eleştirisiz (*unkritisch*) bir şekilde kabul edilmesi gereken bir gerçeklik olduğu şeklinde cevap verir. Gadamer’e göre, Habermas’ın bilimsel bilgiyi dünyevi ilgilerle aydınlatma çabası ve bunun eleştirel bakış açısıyla geliştirilmesi oldukça zordur; çünkü bunların önünde çeşitli toplumsal ve tarihsel engeller söz konusudur. Ona göre hiç bir refleksiyon kendi oluş şartlarını önceden belirleyemez ve buna dair sorgulamada bulunamaz. Bunun doğal bir sonucu olarak da refleksiyona tabi olan özne, aklederek ve seçerek kendi davranışlarına yön veremez. Bu bağlamda Gadamer, refleksiyonu temel alan psikanalizin kendi şartları içerisinde faydalı olduğu görüşündedir. Fakat o, Habermas tarafından model olarak teklif edilen aklın eleştirel refleksiyon yetisini, yetersiz olduğu iddiasıyla model olarak kabul etmez. Halbuki Habermas, bu özsel refleksiyon modelini, insanın rüştünü ispat edebileceği bir model olarak kabul eder. Bu refleksiyon

422 Age, s. 78.

423 Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1975, s. 246.

aynı zamanda toplumsal tarihi ve onun oluşum sürecini aydınlatmakla görevli olan eleştirel sosyal bilimlerin de temelidir. Gadamer ise sosyal birlik esasına dayanan “diyalog”un (konuşma) [Gespräch] katılımcıların bu birliği kabul etmesiyle kurulduğu inancındadır. Bu diyalogda bütün katılımcılar eşit haklara sahip bireyler olarak görülmek zorundadır. Buna karşın psikanalizde bu roller eşit olmayan bir şekilde sadece analiz edenle edilene dağıtılmıştır. Bu konuyla ilgili Gadamer şöyle der: “Psikanalizci’nin istediği refleksiyon gücünün sınırları toplumsal bilinç tarafından belirlenmektedir. Psikanalizci ve onun hastası toplumun diğer fertleriyle bu bilincin belirlediği alan içerisinde anlaşabilmektedir. Çünkü hermeneutik refleksiyon bize, her türlü gerilim ve toplumsal çözümmede, kendisinin onunla varolabildiği ‘sosyal kabul’ kavramının varlığını öğretmektedir. Bu bağlamda psikanalizciyle sosyal teori arasındaki benzetmenin problemli olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.”⁴²⁴ Bu konuyla ilgili tartışmanın devamında Habermas bu tezi yanlışlamaya çalışır. Hermeneutik tecrübenin sınırlı bilgi olanaklarına karşı Habermas, refleksiyon gücünün daha değerli ve tutarlı olduğu düşüncesindedir. Bu bağlamda dilin evrenselliği ve buna bağlı olarak gelişen hermeneutiğin evrensellik iddiası kendi sınırları içerisine tekrar çekilmelidir. Hermeneutiği eleştirel olarak aşabilmeye yönelik Habermas’ın bu yeni denemesinin sebebi şu şüpheci: Gadamer’in “anlayış gösterme [muavafakat]”⁴²⁵ (Einverständnis) kavramı, hermeneutik bağlamda ileri sürülen özelliklerden başka bir şey, mesela baskı ve zorlamayla

424 Habermas, J., *Zu Gadamer's "Wahrheit und Methode" und der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, s. 81 vd.

425 *Einverständnis* kavramı, Gadamer hermeneutiğinde herhangi bir diyalogda tarafların karşılıklı olarak hiçbir peşin yargıya bağlı kalmaksızın karşı tarafın da haklı olabileceği ve onun da fikirlerinin doğru olabileceği ihtimaline razı olma, anlayış gösterme anlamına gelmektedir. Bu yüzden bu kavrama Türkçe karşılık olarak en uygun olan kelimenin “anlayış göstermek” eski deyişle “muavafakat etmek” olduğu kanatındeyiz.

meydana gelen bir dayatma da pekâlâ olabilir. Habermas için refleksiyon teorisi olmadan şu soruya verilen cevabın doğru olup olmadığının ölçütü yoktur. Soru, kendisiyle geleneğe dair bağlantılarımızı zorunlu olarak devam ettirdiğimiz ortak kabul, hermeneutik bir sürecin mi yoksa sistematik olarak tahrip edilmiş bir iletişimin mi sonucudur?⁴²⁶ Habermas bu sorudan hareketle, psikanalizin dil teorisi yorumunu da dikkate alarak; felsefi hermeneutiği refleksiyon teorisiyle genişletmeyi dener. Habermas burada psikanalizi “yapmacık iletişim” (*Pseudokommunikation*) olarak nitelendirmektedir. Bu “yapmacık iletişim”, zorlamayla ortaya çıkan iletişimin arka planını ve sebeplerini aydınlatmak; pratik anlamda da analizci tarafından yönlendirilen refleksiyon sürecini bilinç düzeyine çıkarmakla yükümlüdür. Habermas’a göre bu sayede hem dilin kendisi hem de onun dış kuvvetler tarafından deforme edilmesi önlenmiş olacak; böylece de dilin yeniden yapılanması mümkün olacaktır.

Habermas, “sistematik olarak tahrip edilen iletişim teorisi” etrafında ileri sürdüğü fikirlerin Gadamer’in –Heidegger’e dayanarak– geliştirdiği “hermeneutiğin ontolojik yapısının olağanlığı” görüşüne artık şüpheyle yaklaşılmasına sebep olduğu inancındadır.⁴²⁷ Bu durum onu ayrıca mutlu etmektedir. Habermas, aşkın felsefi refleksiyona dayanan her türlü anlamanın mutlak surette önyargıya bağlı olduğu tezinin Gadamer tarafından yanlış bir şekilde genelleştirildiği kanaatinde. Habermas, Gadamer’in anlamanın önyargılı yapısı görüşünden acelece “gerçekliğin” (*Wahrheit*) ve “anlayış gösterme” kavramının (*Einverständnis*) aynılığı görüşüne geçtiğini ve bu geçişin de problemli olduğunu düşünmektedir. Ona göre gerçek olan ve amaçlanan “anlayış gösterme”, özgür ve her türlü bağlantıdan bağımsız olarak meydana gelme-

426 Habermas, J., *Zu Gadamer's "Wahrheit und Methode"*, s. 133 vd.

427 Age, s. 151.

lidir. Bu belirlemelerle Habermas, dil ile olgunluk arasında kurmuş olduğu bağlantıyı "gerçeklik" kavramıyla daha da zenginleştirir. O, mantıklı konuşma olarak belirlenmiş akıl ilkelerini, "her türlü gerçek konuşmanın gerekli düzenleyicisi" olarak kabul eder. Bu ölçüt aynı zamanda bizim içinde bulunduğumuz kültürel birikime daha mantıksal ve eleştirel bakabilmemizi sağlamaktadır. Otorite ile akıl, geleneğin kabulünde ancak zorlama ve sınırlamanın olmadığı karşılıklı anlayışta birbirleriyle kaynaşmaktadırlar. Fakat Habermas'a göre bu, Gadamer'in yaptığı gibi karşılıklı anlayış sürecinin verilmiş olağan bir şartı olarak anlaşılmamalıdır.

Habermas, hermeneutiği eleştirel boyutuyla genişletme açılımında Gadamer'in psikanalize getirdiği itirazların kısmen haklı olduğu görüşündedir. Habermas bu itirazları da göz önüne alarak yeni bir dil teorisi ve sosyal-hermeneutiksel psikanaliz modeli geliştirir. "Herhangi bir diyalogda, derin hermeneutik anlamlandırma için katılımcıların yaptıkları özsel refleksiyondan başka hiçbir doğrulayıcı söz konusu değildir."⁴²⁸ Habermas sosyal-hermeneutiksel psikanaliz modelini ön plana çıkarmasına rağmen, psikanalizin etraflı bir şekilde analizi yapılmadan, doğrudan sosyal alanlara uyarlanması fikrinden vazgeçer. Fakat böyle bir vazgeçişe rağmen hermeneutiğin evrensellik iddiasına eleştirel açıdan nasıl itiraz edileceği ve onun nasıl aşılabacağı sorusunun cevabı askıda kalmaktadır. Habermas'ın hermeneutiğin evrensellik iddialarını yanıtlama çabalarına karşın; Gadamer kendi felsefi hermeneutiğinin bir eleştiri ya da Habermas'ın ifadesiyle "eleştirel refleksiyon bilgisi" olduğunu iddia etmektedir. Her türlü hermeneutik refleksiyonda "özsel kendiliğindenliğin doğrulanma"sı söz konusudur. Bu refleksiyon, anlama ve anlaşılma sürecinden hiçbir şeyin dışlanmadığı gerçekliğin bir ürünüdür. Bu aynı zamanda hermeneutiğin evrensellik id-

428 Habermas, J., *Zu Gadamer's "Wahrheit und Methode"*, s. 158.

diasının da dayanak noktasıdır. Dilden bağımsız, onunla bir şekilde ilgili olmayan dünyevi bir tecrübe söz konusu değildir. Bu gerçekliğe rağmen, dilsel bağlantıların dışında kalan alanları da inceleme konusu yapması gereken –Habermas’ın ifadesiyle– “derin hermeneutik”, insan aklının sonlu olma gerçeğine uygun düşmemektedir. Gadamer, Habermas’ın refleksiyona dayanan “derin hermeneutik” teorisinin esaslı bir gerçeklik tasarımına ihtiyacı olduğu inancındadır. Fakat böyle bir gerçeklik tasarımının metafiziksel bir tasarım olduğu şüphesizdir ve Habermas bu konuyla yeterince yüzleşmekten kaçınmıştır. Hermeneutik, hayatın kendini gerçekleştirdiği bir form olarak Habermas’ın “iyi bir hayatın arzulanması” olarak nitelediği amaçtan bağımsız değildir. Fakat bu “iyi” soyut ve tarihsel etkinin dışında kalan bir şey olarak görülemez. İnsani iyi ile sadece insani pratiklerde karşılaşılır. “İnsani iyi, insani pratiklerde karşılaşılan bir şey olup; somut durumlar olmadan belirlenemeyen bir şeydir. Karşıt gerçekliğin kabulü kendi başına iyinin eleştirel tecrübesi değildir.”⁴²⁹ Gadamer bu bağlamda psikanalizin verilerinin doğrudan sosyal alanlara aktarılmasında gerektiği uyarısını yeniler. Habermas’ta refleksiyonun abartılmış fonksiyonu bir tarafa, toplumsal alanda söz konusu olan psikanalizden farklı olarak gruplar olup; bu grupların da kendi aralarında hangilerinin analizci hangilerinin dil birliğinden sapmış anormal insanlar olduğunu tespit etmek mümkün değildir. Gadamer bu açıklamalardan sonra hermeneutiğin Habermas’ın iddia ettiği gibi hiçbir şekilde “sistematik olarak tahrip edilmiş iletişimden” hareket edemeyeceği saptamasında bulunur. Hermeneutik sadece bir konuyla ilgili fikir ayrılıklarını kendisine hareket noktası olarak alabilir. Bu fikir ayrılıkları kendisine toplumsal anlaşma ve uyuma sürecinde karşılıklı olarak denemeye tabi tutulmalıdır. Bu tamamen refleksiyonun önceliği ve Gadamer’in

429 Age, s. 316.

her türlü anlama süreci için öne sürdüğü “olay” a ait bir ilişki olarak anlaşılmalıdır. Gadamer’in sıraladığı bütün bu özellikler ona göre Habermas tarafından ileri sürülen derin hermeneutik tezin ilkelerini içine almaktadır. Bu tespiti rağmen Gadamer, hermeneutik refleksiyonun bu çeşidinin “hermeneutiğin gelişmiş ileri bir örneği”⁴³⁰ olarak anlaşılmaması gerektiğini ısrarla belirtir. Bütün bilgilerin önyargılı olma özelliği ona göre, herhangi bir şeyin bilincine varma sürecinde karşılıklı refleksiyonu zaten gerektirmektedir. Bundan dolayı gelenekle hermeneutik-eleştirel görüşü yalın olarak karşı karşıya koymak, dogmatik ve zorlama bir ayrımdır. Yeterliliğini ispatlamış refleksiyon iddiası, insani düşüncenin tarihsel etkiyle iç içe olduğu gerçeği dikkate alındığında; üzerinde yeterince düşünülmemiş bir iddia olarak kendini gösterecektir. Fakat Gadamer bu gerçekliğin, geleneğe eleştirel bakmayan gelenekçilikle karıştırılmamasını ister. Refleksiyonun ve anlamamanın bilincin bir değişimi olduğundan şüphe edilemez. Fakat bu özelliği sürekli gerçek bir “anlayış gösterme” kavramı takip eder; gerçek dışılığa dayanan anlayış değil. “Hermeneutiğin anlamı, sözü edilen gerçek-dışı anlayış gösterme kavramından hareket etmemesidir. Aksine onun anlamı gerçek bir anlayışı mümkün kılmak ve açığa çıkarmaktır. Bu da somut eleştiri sayesinde ikna olmaktan başka bir anlama gelmemektedir.”⁴³¹ Gadamer’e göre “anlama” dan kazanılan refleksiyonel kazançlar tamamen “insani pratiklerin genel özüyle ilgilidir.”⁴³² Akıl (ya da akılsızlık) sadece bu insani pratiklerde tespit edilebilmektedir, ona karşıt olarak değil. Gadamer böylece Habermas tarafından karşıt tez olarak geliştirilen konsepti, hermeneutiksel olarak aştığı ve bu konsepti gerçek çerçevesine oturttuğu düşüncesindedir.

430 *Age*, s. 298.

431 *Age*, s. 312.

432 *Age*, s. 314.

Gadamerle Habermas arasında buraya kadar yapılan tartışmayı Zimmerli şu şekilde özetler.⁴³³ Gadamer, Habermas'ın ideoloji eleştirisine dayanan görüşünde olması gereken aşkın boyutun eksikliğini ispat etmiş ve kendi hermeneutik anlayışının bu görüşten üstün olduğunu gösterebilmiştir. Çünkü ona göre "felsefi hermeneutik, eksik olan ideoloji kritiğin öz bilincinden başka bir şey değildir."⁴³⁴

Habermas *Teori ve Pratik* adlı eserinin yeni baskısında Gadamer'in belli başlı tezlerini tekrar ele alır. Burada da o, peşinden bilme ilgisinin olağan olarak ortaya çıkacağı eleştirel sosyal bilimler görüşüne sıkı sıkıya bağlı kalır. "Özsel refleksiyon herhangi bir oluşum sürecinde, sürecin belirleyici faktörlerini bilince çıkarır. Bilince çıkarılan bu belirleyici faktörler eylemin hali hazırdaki pratiğini ve dünya görüşünü ideolojik olarak belirleyen faktörlerdir."⁴³⁵ Bu bağlamda Habermas kendisi için refleksiyonun en güzel modeli olan psikanaliz örneğine tekrar döner. Gadamer'in eleştirilerine psikanalizin pratik uygulamasıyla ilgili olan dört zayıf⁴³⁶ kuralla cevap vermeye çalışır. Bu kurallar refleksiyon teorisini, –aydınlanmanın yaptığı gibi– yeni bir baskı ve karartma aracı olabilecek nesnel kullanımdan (yanlış kullanımdan) korumakla yükümlüdürler. Onun en önemli fonksiyonu "hasta"nın "analizci" tarafından sunulan refleksiyon yardımlarını ve anlamlandırma tekliflerini özgür ve kendi başına değerlendirmesi ve karara bağlamasıdır. Başarıya ulaşmış bir özsel refleksiyondan –toplumsal alanda dahi– ancak aydınlatılan insanın özgür iradesiyle ortaya koyduğu bir kabulün

433 Zimmerli, W. C., *Ist die kommunikationstheoretische Wende ein Ausweg aus dem, Hermeneutikstreit?*, s. 121 vd.

434 Age, s. 121.

435 Habermas, J., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, 4. baskı, Frankfurt am Main, 1971, s. 29.

436 Bu tespit için bkz. Giddens, A., *Studies of social and political Theory*, Londra, 1971, s. 158 vd.

varlığı sayesinde bahsedilebilir. Habermas'a göre böyle bir refleksiyonda "aydınlatan", "aydınlanandan" teorik olarak her zaman daha üstündür. Bununla birlikte bu üstünlük, kendi kendini doğrulatmak zorundadır. Bir aydınlanma sürecinde sadece onun katılımcıları vardır.⁴³⁷ Fakat Habermas'ın bu açıklamaları aydınlanmanın kendi tanımı göz önüne alındığında problemliliği gözükmemektedir. Çünkü aydınlanma fikri, insanlığı içine düştükleri tutsaklıktan ve akıl dışılıktan kurtarmak amacından vazgeçmiş değildir. Sadece katılımcıların oluşturduğu bir aydınlanma süreci, aydınlanmanın tanımı gereği eksiktir. Aydınlanma yukarıdaki ve buradaki anlamıyla Habermas'da ikili anlamdan kurtulamamıştır.⁴³⁸

Habermas, biraz da Gadamer'in şiddetli karşı çıkışlarından dolayı bağımsız refleksiyon teorisini farklı bir şekilde temellendirmeye çalışır. Onun Gadamer'e cevap olarak yazmış olduğu *Hermeneutik ve İdeoloji Kritiği* adlı eserinde ve eş zamanlı olarak yayınladığı diğer yazılarında kendi teorisinin "konuşma"ya dair bir teori olarak anlaşılması gerektiğine dair izler ve yorumlar vardır. Habermas, bilgiyi doğuran ilgi öğretisinin birçok soruyu açıkta bırakmasından dolayı kendi aydınlanma fikrini yeni bir anlayışla tekrar temellendirme çabasına girer.⁴³⁹ Burada Habermas'ın eleştirel teorisinin dil çözümlemesine doğru kaydığı gözlemlenmektedir.

Şimdiye kadar söylenenlerden çıkan sonuç Gadamer'in; Habermas'ın "iyi yaşam idesi"nin, her ne kadar Habermas reddetse de, metafiziksel-dogmatik temelli olduğu tespiti doğrudur. Gadamer'in bu suçlamasına karşı Habermas cevap vermemeyi tercih etmiştir. Halbuki bu iddia onun iletişimsel-teorik felsefesinde önemli bir yere sahiptir. Bu soruya cevap vermesi gereken yerde de (iletişimsel eylem teorisinde)

437 Habermas, J., *Theorie und Praxis*, s. 45.

438 *Age*, s. 43 vd.

439 Daha geniş bilgi için *Teori ve Pratik* adlı eserin 2. baskısının giriş kısmı ile *Bilgi ve İlgî'nin* (1973) sonsözüne bakılabilir.

Habermas, Gadamer ile bu konuyla ilgili tartışmalarına hiç bir şekilde atıf yapmaz ve bu konuda kendisine Gadamer'in yapmış olduğu katkıdan hiç bahsetmez. Hatta o açık bir şekilde bu eserinde Gadamer'in görüşlerine gönderme yapma-yacağını vurgular.⁴⁴⁰ Fakat yine de, az da olsa ona gönderme yapmadan duramaz. Bu kitabın bir kaç yerinde Gadamer'i övücü sözler vardır. Fakat bu övücü sözlerden hemen sonra Habermas onun kendi anlama modelinde tek yanlı dönüşümde ısrar etmesinin yanlışlığını vurgular. Ona göre Gadamer, anlama modelinde herhangi bir metin yazarına onu yorumlayanlardan daha üstün bir yer vermektedir. Bu tespitin doğru ya da yanlışlığı bir tarafa, Gadamer bu türlü tek taraflı yanlış anlamalara ve yorumlara karşı oto-kontrol metodunu, yani bireyin kendi kabul ve inançlarının tamamen yanlış olabileceği ihtimalini göz önünde tutması ve karşı tarafın da her zaman haklı olabileceği ihtimalinin unutulmaması gerektiğini salık vermektedir. Bu açıklamaya rağmen Habermas, –Böhler'in⁴⁴¹ yanlış Gadamer yorumunu da arkasına alarak– Gadamer'in "dogmatik metinlerin yorumlanması" modelinin hermeneutik modelin olağandışı bir görevi olduğu savıyla tek taraflı bir anlayışa saplandığı inancındadır. Bu inanç Gadamer'i yorumlamayı "yönelmenin özü" olarak görme yanlışlığına götürmüştür.⁴⁴² Fakat Habermas da en az Gadamer kadar yalın bir yönelmenin diyalog açısından eksik olduğunun farkındadır. Bununla birlikte Habermas, anlama ile yönelme arasındaki ilişkinin kendisini en iyi şekilde teoloji ile hukuk arasındaki ilişkide gösterdiği kanaatini taşımaktadır. Habermas'a göre bu ilişki aynı zamanda "sosyal bilimlerin mantığı"nın temeli-

440 Bkz. Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Cilt I, Frankfurt am Main, 1981, s. 158.

441 Daha fazla bilgi için bkz. Böhler, D., *Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode*, in: *Text und Applikation*, yayınlayan M. Fuhrmann, H. R. Jauß vd., Münih, 1981.

442 Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Cilt I, s. 195.

ni oluşturmaktadır. Bu bağlamda Habermas şu itirafta bulunur: "Gadamer'in gerçek katkısı, hermeneutiksel anlamamanın, aşkın bir gereklilik olarak, eyleme dönük kendiliğindenlikle ilişkilendirilmesi gerektiğini ispat etmesidir."⁴⁴³

Gadamer'in bu tartışmaya katkısı sonraki eserlerinde de devam eder. *Gerçeklik ve Metot*'un üçüncü baskısına yazmış olduğu sonsözde Gadamer, hermeneutik görüşlerinin tutucu-geleneksel olarak algılanması konusu üzerinde tekrar durur. Bu vesileyle Gadamer, konuyu biraz daha derinleştirerek aklın insani pratikler bağlamında nasıl bir rol oynadığı sorusunu tartışmaya açar.⁴⁴⁴ Akıl onun için refleksiyonu gerçekleştiren bir araçtır. Bu anlamda akıl, kendisini sadece teknik alana dahil olan amaçsal aklın sınırlarıyla sınırlamaz. Akıl daha fazlasını ister. Amaçlar sürekli refleksiyonu oluşturan araçlarla birlikte düşünülmelidir. Bu açıklamadan sonra Gadamer, Habermas tarafından istenen refleksiyonun nerede etkili olduğu sorusunu yöneltir ve şu cevabı verir: "Eski amaç düşüncelerinin ortadan kaldırılmak istendiği her yerde, yeni amaçlar tespit edilmektedir. Bu anlamda bu yeni tutum, hayatın tarihsel ve toplumsal ilerleme kanununa tabi olmaktadır. Tamamlanmış refleksiyon düşüncesine dayanan bir amaç saptaması, toplumu geleneksel bağlarından koparıp yerine yeni bağlayıcı ilkeler kurmaya kalkması durumunda, hem yeni bir şey kazanmamış hem de diyalektik yapısını kaybetmiş olacaktır. Bundan daha da tehlikelisi bireye her şeyin ölçüsü olma hissinin verilmesidir."⁴⁴⁵ Gadamer bu bağlamda bize refleksiyonun daima önceden sahip olduğumuz bilgi, tutum ve davranışlarla sınırlı olduğu gerçeğini hatırlatır. Bundan dolayı o, aydınlanmanın tek ideali olarak kabul edilen refleksiyonu "ruhun engellemeler-

443 Habermas, J., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 5. baskı, Frankfurt am Main, 1982, s. 49.

444 Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode*, s. 529 vd.

445 *Age*, s. 533.

le dolu yanılması”⁴⁴⁶ olarak görür. Bu kabul, insanın sonlu olma gerçekliğini görmezden gelmedir ve her türlü otoriteyi illegal görme eğilimini doğurur. Ayrıca Gadamer, bu refleksiyon yardımıyla “bireyin tamamen rasyonel bir şekilde kendi kendini anlamlandırması ve bu sayede kendi içgüdülerini ve motivasyonunu kontrol altında tutması”⁴⁴⁷ iddiasını da inan-dırıcı bulmaz. Gadamer daha sonra ideoloji eleştirisi açısından psikanalizin rolüne dair açıklamalarda bulunur.⁴⁴⁸ Gadamer burada ideoloji eleştirisinin gerekliliğini tartışmaz. O daha çok her ikisi de toplumsal kabulün bir parçası olan anlama ile iktidar arasındaki farklılıkla ilgilidir. Gadamer, hermeneutik tartışmalara dair daha sonraki değerlendirmelerinde herme-neutiğin evrenselliğini eleştiren Habermas tarafından yanlış anlaşıldığını ifade eder. Ona göre, Habermas hiçbir zaman “hermeneutik problemin ideal anlamı” tartışmasından kendi-sini kurtaramamış, kendi hermeneutik anlayışını haksız bir şe-kilde eski hermeneutik gelenekte olduğu gibi –ki bu anlayışın aşılması *Gerçeklik ve Metot*’un ana amacıdır– kültürel birikimle sınırlamıştır. “Toplumsal ve tarihsel bir birikimin içinde yaşamaktayız. Bu ne bizim yaşadığımız dünyadan edindiğimiz tecrübenin bir kısmıdır ne de metinlerden ve anıtlardan alınan ve dil aracılığıyla nesilden nesile aktarılan kültürel birikimdir. Bu daha çok iletişimsel tecrübeye dayanan ve bize sonsuz gö-revler olarak verilen dünyanın bizzat kendisidir. Bu sadece bu günün dünyası değildir; aksine peş peşe gelen her günün dün-yasıdır. Nerede bir aydınlanma, görme, yönelim varsa; orada hermeneutik tecrübenin kelimelere ve ortak bilince dökülmesi vardır. Hatta modern bilimlerin monolojik dili dahi toplumsal gerçekliğini sadece bu sayede kazanmaktadır.”⁴⁴⁹

446 *Age*, s. 534.

447 *Age*.

448 Bkz. Gadamer, H.-G., *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt am Main, 1976, s. 65 vd.

449 *Age*, s. 67.

Gadamer ile Habermas arasında şimdiye kadar değinilen tartışma noktalarını özetlersek şunları söyleyebiliriz: 1) İki filozof arasında ilk tartışma noktası “gelenek” ve bununla ilişkisi açısından “akıl” kavramları üzerine olmuştur. Gadamer’de geleneğin rehabilite edilmesi olarak anlaşılan aydınlanma kavramını Habermas, aydınlanma kavramının kötüye kullanımı olarak anlar ve bu kullanıma karşı çıkar. Fakat bu konu üzerine yürütülen tartışmalar ve *Gerçeklik ve Metot*’un tekrar okunması Gadamer’in, otoritenin meşruluk kazanmak için akılsal eyleme dayanma şartından hareket ettiğini ortaya koymuştur. Yani Gadamer’de iddia edildiği gibi gelenek ve otoritenin hiçbir zaman akla önceliği söz konusu olmamıştır. Aksine Gadamer, iletişimi sağlayan aklın önemini her zaman vurgulamıştır. 2) Habermas, Gadamer hermeneutiğini “dilselliğin idealizmi” olarak anlamakta ve bu tür bir hermeneutiği, dilin gerçek sınırlarını yanlış belirlemekle suçlamaktadır. Fakat dil ile anlama arasındaki ilişki bizzat dilsel anlamamanın başarısız olma ihtimalini şart koşmaktadır. Dilin evrenselliğinden kasıt her şeyin problemsiz söylendiği ve anlaşıldığı dil değildir. Dilin evrenselliğinden Gadamer’in kastı, bir “dil arama” sürecidir. Habermas dilin evrenselliğinden hareketle hermeneutiğin evrenselliği iddiasını da eleştirir. Hermeneutiğin evrensellik iddiasını ona göre yanlışlayan en güzel örnek “özel anlaşılmasız hayatsal ifadelerin” olmasıdır. 3) Gadamer ile Habermas’ın diğer bir tartışma konusu da ideoloji eleştirisi ile psikanalize bakış açısı farklılığıdır. Habermas, yaşam dünyası kavramıyla, bilimsel metot kavramının –Gadamer’de olduğu gibi– birbirlerine tamamen karşıt kavramlar olarak görülemeyeceği düşüncesindedir. Ayrıca Habermas, verilmiş yanlış bilincin arkasından gidebilecek ve eleştirinin pürüzsüz iletişimini gerçekleştirebilecek metodik açıklamaya dayanan bir anlamamanın tamamen mümkün olduğu görüşündedir. Psikanaliz ve ideoloji kritiği bize sosyal alanlarda metodik ve nesnelleşebilen bir bilimselliğin müm-

kün olduğunu göstermektedir. Gadamer Habermas'ın bu suçlamalarına karşı, gerçeklik ile metot arasında kendisinin hiçbir zaman keskin bir ayrım yapmadığı şeklinde cevap verir. Tabii ki metot sayesinde hakikate ulaşılabilir. Gadamer'in karşı çıktığı ve ona göre tamamen dogmatik olan tez, metotsuz ya da metot dışında herhangi bir gerçekliğin olmadığı iddiasıdır. Psikanalizin açıklayıcı karakterini Gadamer hiçbir zaman sorgulamamıştır. Onun karşı çıktığı nokta, psikanaliz modelin olduğu gibi topluma aktarılacak istenmesidir. Terapi diyalogda bir tarafta yardım arayan hasta; diğer tarafta konu üzerinde uzman olan doktor vardır. Fakat toplumsal bazda bu ilişkiyi bulmak ve kurgulamak mümkün değildir. Yani kendini hasta hisseden bir grupta, bu grubun içine düşmüş olduğu yanlış bilinçten özgürlük adına onu kurtaracak bir sosyal bilim söz konusu değildir. Habermas'ın "iyi yaşamın önceliği" nitelemesi herkesin ortak amacı olup sadece psikanalitik çözümlemelerden beslenen ideoloji eleştirisinin kendine has bir özellik değildir.

Gadamer ile Habermas arasındaki bu tartışma noktalarının dışında her iki filozofun da karşılıklı olarak birbirlerinden bazı şeyler öğrendikleri tespitini yapmak yanlış olmaz. Gadamer, Habermas sayesinde kendi hermeneutiğinin eleştirel potansiyelini eskisinden daha kararlı bir şekilde geliştirmiştir. Gadamer kendi hermeneutiğinin, kendi etrafında dönmüş dolaşan sonluluk fikriyle bitmediğine ve "eleştirel bilgi refleksiyonu"na yöneldiğine inanmaktadır. Gadamer özellikle Habermas tarafından ortaya atılan "yaşayan gelenek"le ona refleksif olarak yaklaşma arasındaki temel ayrım üzerinde durur. Gadamer gibi Habermas da bu tartışmadan çeşitli kazanımlar elde etmiştir. Bu tartışma sayesinde psikanaliz özellikle 1970'ten sonra Habermas'ın düşünce dünyasındaki merkez olma konumunu kaybetmeye başlamıştır. Habermas artık psikanalizi kritik sosyal bilimlerin modeli olarak görmektedir. Daha da önemlisi Habermas, Gadamer sayesinde

eleştirel toplum teorisinin dilsel temeli üzerinde oldukça derinleşmiştir. Bu derinleşme onu evrensel pragmatizm düşüncesine, bu da iletişimsel eylem teorisini kurmaya götürmüştür. Ayrıca Habermas, hermeneutiğin temel kategorisi olan karşılıklı anlaşma kavramını evrenselleştirmiştir. Bu kavram artık onda her türlü dil kullanımının ortak amacıdır. Karşılıklı anlaşma kavramının bu şekilde geniş anlamıyla kullanımı Habermas'ı, ondan etiksel şartların da çıkarılabileceği görüşüne götürmüş ve buradan hareketle o, söyleşimsel (*diskurs*) etiğin rasyonel temellerini atmıştır. Yani Habermas, Gadamer hermeneutiğinin temel kavramlarından olan hermeneutik anlaşma kavramını, etiksel açıdan genişletmiş ve kendi etiğinin temellerini bu sayede atmıştır.

5.8. Hermeneutiğin Bugünkü Durumu

Habermas ve Gadamer, hermeneutiğin gelişiminde oldukça önemli bir isim olan Dilthey'in bu bağlamda güncellik kazanmasında oldukça önemli düşünürlerdir. Dilthey yaşam felsefesinin kurucusu ve tin bilimlerini metodik açıdan temellendiren biri olarak ve aynı zamanda tin bilimlerinin kendi üzerine refleksiyonda bulunması, tin bilimsel bilginin teorisini kurması ve hermeneutiği bu bağlamda ele almasıyla da dikkatleri çeken önemli bir düşünürdür. Zikredilen bu nedenlerden dolayı Dilthey, çağdaş hermeneutikte oldukça güncellik kazanmıştır. Dilthey bu güncelliği bazı teoriler bağlamında kazanmıştır ve söz konusu teoriler Habermas'ın tin bilimlerini tarihselcilikten arındırma çabalarıyla kurulmuş teorilerdir. Habermas bunun yerine toplum ve kültür arasındaki ilişkiyi toplum teorisine bağlamında yeniden kurmaya çalışır. Burada toplum teorisine tarihsel olarak değil, tarih dışı bir bağlamda ele alınır. Marx'a olan zorunlu referans, somut toplumsal gerçekliği tarihin nesnel bilgisi üzerine kurma imkânına hizmet etmemekte; aksine sadece pozitivist bilim anlayışına

karşı cevap verme imkânını ortaya koymaktadır. Habermas vatandaşların oluşturduğu toplumu açık tarihsel bir sürecin bir bölümü olarak değil, aksine tamamlanmış bir son durum olarak anlamaktadır. Toplum teorisi bilimden “sınıflar kategorisini” terk etmesini ister ve ideoloji eleştirisinde bir araç olmayı tavsiye eder; çünkü ideoloji toplumsal değişimin önünde bir engeldir. Sınıf algısının olmadığı ideolojisiz bir bilinç açık bir biçimde Marx’ın dile getirdiği sınıflar savaşı kavramına karşıtlık arz etmektedir. Vatandaşlardan oluşan bir toplumun biricik mümkün alternatifi proletarya sınıfıdır. Bu tespit bağlamında söz konusu teori susmaktadır. Bundan dolayı öncelenen Marx yorumu aslında açık bir biçimde Marx’ı eleştirmeden Marx’ın yeniden yorumlanmasından ibarettir. Böyle bir teoriyi oportünist olarak yorumlamak, kendi içinde kabul edilen ifade tarzını ve ifade durumunu gerçek olarak kabul etmek anlamına gelir.

Dilthey-Gadamer-Habermas arasındaki ilişki hermeneutiğin bugünkü durumunu ifade eden en iyi örnektir.⁴⁵⁰ Gadamer ve Habermas ile hermeneutik bağlamda devam eden tartışmaların merkezi noktası “özel” tarihi bir temel bulma çabasıdır. Gadamer böyle bir ihtiyacı dile getirmiş olmasına rağmen; Habermas hermeneutiğin bu konuyla ilgili yetkisini elinden almış (üretici güçlerin tarihsel gelişimiyle toplumsal sistemin tarihi arasında bölünmüş bir biçimde) bunun yerine “tekemmül” etmiş yöntem görüşünü ortaya atmıştır. Tarih ve toplum bilimlerini toplumsal pratiklerin tarihsel süreçlerine bağlamak ve bu sayede Dilthey’in dile getirdiği postulatı gerçekleştirmek Habermas’a nasip olmuştur. Buna rağmen o kendisini Dilthey’den ayırır. O, Dilthey tarafından bir birlik içinde görülen tin bilimlerinin bir kısmını, yani tarihsel-hermeneutik disiplinlerin pratikte doğrudan uygulan-

450 H. J. Sandkühler, *Zum Verhältnis von Hermeneutik und Ideologiewissenschaft. Fragen einer materialistischen Interpretationstheorie*, Giessen, 1972, s. 51 vd.

ma imkânını kabul etmez. Habermas söz konusu disiplinin kendine has bir bilgi çerçevesine sahip olduğu iddiasını reddeder ve tarih refleksiyonunun aşkın ufku olarak ortaya çıkan “kendini kanıtlamaya yönelik pratik ilgiler” yardımıyla söz konusu disiplini temellendirmeye çalışır. Bunun ölçütü olarak da (Gadamer anlamında) “en az iki kişi arasında gerçekleşen” uzlaşmayı kabul eder; fakat bu uzlaşmayı objektif tarihsel gerçekliğin ölçütü olarak kabul etmez.

R. Bubner hermeneutiğin günümüzdeki durumunu incelemiş ve hermeneutiği “tarihin en küçük tasarımı” na yönelik bir arayış olarak değerlendirmiştir.⁴⁵¹ Şimdiye kadar, Gadamer tarafından tanınan fakat hiçbir biçimde çözülememiş olan “bilginin tarihselliği” problemini açığa kavuşturmak mümkün olamamıştır. “Kendisiyle somut şartların imkânı dile getirilemeyen tarihsellik kategorisi temelsizdir. Tarihsellik belirli bir anlama sahip olmalıdır; o da felsefenin gerçek görevinin kendisinin efendi olmadığı ve herhangi bir müdahale söz konusu olmadan tarihsel olarak verilmiş şeylerin bir ön şart olarak koşulduğu alanı anlamak olduğudur.”⁴⁵² Bubner bu problemin çözümü bağlamında Hegel’den alınan zaman kavramına bakmayı teklif eder ve bu bağlamda Hegel’in şu cümlesini yorumlamaya çalışır: “Felsefe kendi zamanını düşüncelerde [düşünceler yardımıyla] anlar.” Bu tespite rağmen Bubner, zaman kavramının hermeneutik anlamının ön şart olan tarihsel cevheri nasıl ve ne şekilde aydınlatıldığını açıklayamamıştır. Bubner ekonomiyi normal bir doğa bilimi olarak yanlış yorumlayan Marksist tarih anlayışını “sıkıcı dogmatizm” olarak reddeder.⁴⁵³ Bubner hermeneutiğin görevinin belirlenmesinde

451 R. Bubner, *Über die wissenschaftstheoretische Rolle der Hermeneutik. Ein Diskussionsbeitrag*, in: *Dialektik und Wissenschaft*, Frankfurt am Main, 1971, s. 89-111, burada s. 108 vd.

452 Age.

453 R. Bubner, *Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfaßt*, 1970, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, ss. 210-243, burada s. 219.

gerçek tarihsel güçlerin sadece soyut değil, aynı zamanda somut olarak belirlenmesi gerektiği düşüncesiyle aynı zamanda söz konusu görevlerin sınırına da ulaşmış olmaktadır. Bu bağlamda Bubner, günümüz hermeneutiğin önceden verilmiş olan tarihsel eylem yasalarının sadece bir görüş olarak varolacağı ve bu anlamda tarihsel cevhere yönelik kendi soyut ihtiyaçları ile kendi teorisinden hareketle geliştirilmiş tarih anlayışının elimine edilmesi arasındaki çelişkiyi azami bir biçimde görebileceğimiz tespitinde bulunmaktadır.

H. R. Jauß, “yapısal yöntemle tarihsel hermeneutik arasındaki uçurumu” kapatma denemesinde Dilthey’e mesafeli yaklaşır. Gadamer’in “tarihsel etki ilkesi”ne referansta bulunur ve onun “tarihsel geleneğe yönelik soru-cevap mantığı uygulamasını” (bununla da kendinde içkin olan tarihsel nesnellığe yönelik eleştiriyi) aynen kabul eder.⁴⁵⁴ Hermeneutiksel anlamda kendini geliştiren literatür bilimleri için Gadamer-Habermas tarafından ortaya atılan Dilthey yorumlarını oldukça önemli görür. Gadamer gibi Jauß da tarihi geçmiş olayların nesnel bir biçimde betimlenmesi olarak gören pozitivist tarih anlayışına karşı çıkar.⁴⁵⁵ Eğer bir literatür tarihinden bahsedeceksek bu ancak tarihin tarihselliği düşüncesi temeli üzerine yükselebilir ve aynı zamanda nesnel tarihsel bilginin reddini gerektirir. Jauß aynı zamanda geleneğin üstlenilmesi bağlamında tarihsel tecrübeye açık olmak için Gadamer’in diyalog modelini olumlu bulur. Buna karşın Gadamer’i diyalog modelini sonuçsuz bırakması bağlamında eleştirir. Diyalog sadece soru ve cevap arasında yani yorumlayan ve metin arasında (ister sanat eseri isterse gerçeklik olsun) gerçekleşen ve metnin öncelikli inisiyatifini öne çıkaran bir şey olarak yorumlanamaz. Diyalog yorum-

454 H. R. Jauß, *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*, in: *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt/Main, 1970, ss. 144-207, burada s. 185.

455 *Age*, s. 171.

cudan bağımsız olarak sürekli bir isteğe sahiptir. Jauß bu bağlamda şunları söyler: “Geçmiş bir metin kendiliğinden bütün zamanlar için geçerli olan bize ya da bizden sonra gelenlere bir soru sormaz (...). Literatürsel gelenek soru ile cevap arasındaki bir diyalektiktir ve bu diyalektik güncel durumdan hareketle harekete geçer (...). Eski ya da zamansız soruların bizi ilgilendirip ilgilendirmediği (birçok soruya kayıtsız kalmamıza rağmen) ilk olarak söz konusu ilginin şimdiki durumdan kaynaklanıp kaynaklanmadığı ile ilişkilidir.”⁴⁵⁶ Jauß, Gadamer’in geleneği sınırsız bir şekilde sahiplenmeyi bizzat kendisinin ihlal ettiği eleştirisinde haklıdır; çünkü onun için Batı tarihinin “hümanist yorumlama geleneği”nin geçerliliği her türlü eleştiriden muaftır. Gadamer’e göre anlayan özne, gelenek söz konusu olduğunda bağımsız değildir; aksine o geleneğin “meşru” isteklerine boyun eğmek zorundadır. Meşru ve gayrimeşru istekleri birbirinden ayırmak için gerekli olan ölçütleri (geleneğin meşru kabul edilmesi dışında) Gadamer maalesef belirlememiştir. Bu bağlamda Gadamer’in diyalog modelinin etkilerini tarihin maddi özü olarak kabul ettiğini (anlayan öznenin öznel gücünü elinden alan bir unsur olarak) belirtmekte fayda vardır. Jauß Gadamer hermeneutiğinin özünü anlamış durumdadır; fakat o bu özü toplumsal gerçekliğin bir refleksi olarak anlamaz (Gadamer’in diyalog modelini dikkate alır), aksine bunu “özel bir geri dönüş” olarak değerlendirir; buna göre kendi özgün modelinde tarihsel özsellikten kaçınma durumu söz konusudur. Jauß tarihin “somut anlamda ilerlediğini” ileri süren (Engels) ister tarihsel, isterse pozitivist ve tarihsel-pozitivist her türlü düşüncüyü reddeder. Tarih, özellikle edebiyat ve sanat tarihi kesin hatlarla “tespit edilebilir” bir şey değildir; aksine bunlara ancak yönelinebilir. Bu anlamda bir aracı olarak estetik alanı belirlenmemişliğin alanı olarak tarihsel-politik alandan ayırır.

456 Age.

H. Turk, Jauf'un Gadamer ile Habermas tarafından kurulan tarihsel etki anlayışına getirdiği düşünceleri eleştirel olarak devam ettirir. Turk için önemli olan, kültür bilimlerini toplumsal eylem gerçekliği ilkesinden hareketle yeniden temellendirmektir. Turk geleneksel anlamda kültür bilimleri pratiğinin ve bu pratiklere bağlı olarak gelişen disiplinlerin sönmeye yüz tuttuğu, bunun yerine kültür bilimlerinin toplumsal düzlemde ve pratikle ilişkisi bağlamında yeniden temellendirilmek zorunda olduğu saptamasında bulunur.⁴⁵⁷ Böylece Turk dolaylı yoldan da olsa Dilthey'in tin bilimlerini temellendirme çabasına geri dönmüş olmaktadır (ki Dilthey'in bu arzusu Gadamer'in geleneği sahiplenmek bağlamında bizzat kendisi tarafından istemeden de olsa göz ardı edilmiştir). Turk Gadamer tarafından istenilen refleksiyonun aslında politik pratikler yardımıyla değil, kültür pratikleri yardımıyla ortaya çıkacağına inanmaktadır. Turk alışlagelmiş doğa bilimlerinin bilimlerini ayırımı aşmış bir ayrım olarak görür; buna en güzel delil olarak da sosyolojinin geleneksel tin bilimlerinden ayrılmış olmasını gösterir.⁴⁵⁸ Bunun nedeni olarak Turk, analitik bilimlerdeki hızlı ilerlemeyi gösterir. Söz konusu ilerleme toplumsal pratiklerin bütün alanını tin bilimlerinin yetki alanından çıkarmış ve bunun doğal sonucu olarak tin bilimlerini bir kriz içine atmıştır. Sosyoloji bile hâlâ tam olarak kendisini temellendirememiş ve bunun bir sonucu olarak kendisini analitik sosyoloji ve diyalektik sosyal felsefe olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bu durum bir teori kurma zorunluluğunu açığa çıkarmış; fakat bunu yaparken "inkârın noktasal aktı" bağlamında negatif bir pratik yönelim (Adorno) ya da kültürel-estetik alanda yeni politik anlamlandırmalara (Habermas, Marcuse) benzer bir başarı

457 H. Turk, *Literatur und Praxis. Versuch über eine Theorie der literarischen Wirkung*, in: *Fragen der Germanistik*, Münih, 1971, ss. 96-129, burada s. 97.

458 Age, s. 96.

ortaya konamamıştır. Analitik sosyoloji tarihsel bakış açısını bir kenara bıraktığından ve iletişim sistemleri bağlamında ortaya çıkan işlevsel bağıntıyı pragmatik anlamda betimlemeyle kendisini sınırladığından pratik bilim olarak bizzat kendi varlığını şüpheli hale getirmiştir. Böyle bir kriz, aynı zamanda toplumsal bir krizdir; bu ancak kültür bilimlerinin yeniden kuruluşu sayesinde ve böylece yeni bir toplumsal ve bilimsel durum ortaya koymakla çözülebilir. Bu bağlamda Turk, Marx ile M. Weber'e gönderimde bulunur. Her iki düşünür de kendi teorilerinde praksis kavramını temele alırlar. Marx devrimci proletaryanın praksis kavramını, Weber ise geleneği anlamaya ve sahiplenmeye yönelik (burada değer yargıları paranteze alınır) mevcut toplumsal pratikleri önemser. Bundan dolayı değişen ekonomik şartlar Marksist sınıf savaşları modelini kabul etmemekte, anlamaya dayalı sosyolojinin görevini üstlenen analitik sosyoloji pratiği teknolojiyle sınırlamaktadır. Bugün geçerli olan şey, güvence altına alınmış praksis kavramının sosyoloji ile kültür bilimleri arasında cerayan eden tartışmalar bağlamında kendisini temellendirebilmesidir. Turk, Dilthey'i "eski tin bilimleri"nin temsilcisi olarak kabul eder.⁴⁵⁹ Bunu yaparken Dilthey'in "sistematik tin bilimleri" (analitik yöntem bağlamında) problemiyle uğraştığını görmezden gelmekte ve aynı zamanda onun tin bilimlerini kurarken Turk tarafından favorize edilen "güvenilir bir praksis" kavramını kullandığını unutmaktadır. Dilthey'in praksis kavramı Weber'ci değer yargılarından bağımsız olma postulasını karşılamamaktadır. Turk, Gadamer-Habermas tarafından oluşturulan Dilthey algısında aslında ne derece Dilthey'den etkilendiğini ve onun problemetiğini kendisinin "yeniden temellendirme" adı altında ortaya koyduğunu unutmuşa benzemektedir. Turk, Habermas'ın teknoloji, hermeneutik anlama ve politik-meşrulaştırıcı eylem ara-

459 Age, s. 100.

sındaki üçlü ilişki bağlamında ortaya attığı praxis kavramını genişletmeye çalışır. O, mevcut anlamlandırma ve sistemin verilmiş çerçevesi bağlamında operasyonda bulunan ilk iki alanı kendisine inceleme alanı olarak seçer. Üçüncü alanı daha da genişletir. Verilmiş geçerli çerçeveyi aşan eylemler sadece – Habermas’a karşı– politik anlamda zorunlu eylemlere indirgenemez. Türk politik-meşrulaştırıcı eylemin yanına estetik ve retorik eylemleri koyar. Kendi eylem alanına sahip olarak retoriğin kurulumuyla o, Gadamer hermeneutiğindeki rolünü onun yan etkilerini tartışmadan kabul etmiş olmaktadır. Türk, estetik eylemin evvela eylemde bulunan bireyin mümkün hedefler bağlamında bir kabulün olmasıyla bir özgürlük alanı yaratacağını söyler. “Sanat ve kültür, politik eylemin imkânı sağlayan şartlardır, bundan dolayı bunlar aynı zamanda mümkün eylem ufku bağlamında gerçeklik kavramının genişletilmesi sonucunu doğururlar.”⁴⁶⁰ Bu ufkun açıklığı meşru eylemin şartıdır; çünkü istenilen değerlere ilişkin iletişim sadece bu sayede mümkün olur. Türk kendi estetik eylem anlayışı ile Habermas’ın politik-meşru eylem anlayışı arasındaki benzerliği görmektedir. Buna karşın Habermas’a karşı getirdiği eleştirilerden taviz vermez. Politik meşru eylemlerin güvenilir ölçütlere göre yani sınırsız ve hâkim güç olmadan tartışılarak gerçekleştirilmesi zorunluluğu yerine getirilebilir bir şart değildir. “Habermas’ın praxis kavramına baktığınızda toplumun kültür formunun spekülâtif bir yorumu olduğu, yani toplumun eylemde değil, iletişimde olma durumunu ifade ettiği görülecektir. (...). Toplumun kültür durumundaki etkisi iletişimsel olmalı, yani karşılıklı anlamaya dayanmalı, bireysel olmalı ve politik-etik istekleri potansiyel anlamda aktif hale getirmelidir.”⁴⁶¹ Türk, Habermas tarafından tarihsel-hermeneutik tin bilimlerinin estetize edilmesini eleştirir.

460 *Age*, s. 124.

461 *Age*, s. 127.

Buna rağmen bu alanın daha ziyade estetik eylemle ilgili olduğu kanaatindedir. O, estetik eylemin politik praksisten ayrı ele alınmayacağına inanır. Türk'un Habermas'a yaptığı eleştiri ve onu reddedişi daha ziyade teorik anlamdadır. Habermas'ın *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*'de dile getirdiği görüşleri çekincesiz kabul eder. Buna göre eylem bugün "sınıf savaşları modeli"ne göre değil, daha ziyade eleştirel aklın isyanı ve aynı aklın "teknotrat" bilince karşıtlığı ile açıklanabilmektedir.⁴⁶² Bundan dolayı Türk sadece bilinç süreçleri üzerine (fakat maddi değişimi hedefleyen eylem üzerine değil) düşünebilir. Dolayısıyla Türk'un görüşü (Habermas'a yönelik gerçekçi eleştirilerine rağmen) günümüzün ideolojik gerekliliklerini karşılayacak güçte görünmemektedir.

5.9. Dilthey Felsefesinin Güncelliği

Tarihsel olarak baktığımızda bize oldukça yakın duran ve 1911 yılında vefat eden Dilthey kendi zamanında maalesef (belki de birçok düşünürde olduğu gibi) çok fazla ilgi gören bir düşünür değildir. Dilthey'i bize tanıtan başta Husserl ve özellikle Heidegger, hermeneutik bağlamda da Gadamer'dir. Özellikle Gadamer Dilthey felsefesine dikkatlerin yoğunlaşmasında oldukça önemli bir yere sahiptir. Habermas'ın Gadamer vasıtasıyla Dilthey ile girdiği tartışmayı da unutmamak gerekir. Bütün bu düşünsel hareketler ve tartışmalar Dilthey'in 20. yüzyıl felsefesinde merkezi bir filozof olmasına sebep olmuştur. Buna rağmen yukarıda da kısaca belirtildiği gibi Dilthey felsefesi kendi çağdaşları tarafından pek bilinen bir felsefe değildir. Buna en güzel örnek Bergson'dur. Mesela zaman felsefesi bağlamında (özellikle içsel zamanın hayatla olan ilgisi konusunda) söyledikleri neredeyse Dilthey ile birebir aynı iken Bergson eserlerinde Dilthey'in adı bile geçmez;

462 Age, s. 126.

buna karşın Dilthey Bergson'dan birkaç kez bahseder.⁴⁶³ Dilthey ismi Schleiermacher biyografisi sayesinde duyulmaya başlamış, tin bilimler tarihçisi, geleneksel İncil bilgini olarak tanınmış, buna karşın sistematik bir filozof olarak görülmemiştir. Bu durum 1883 yılında *Giriş*'in yayınlanmasına ve 1890'lı yılların başında sistematik araştırmaların ortaya çıkmasına rağmen çok fazla değişmemiştir. Dilthey'in felsefe camiasında sözü edilmesine neden olan eseri ilginç bir biçimde 1900'lü yıllarda kaleme almış olduğu *Hegel'in Gençliği*, 1906 yılında yazmış olduğu (bu eser birincisine göre daha etkili olmuştur) ve aslında makalelerin toplamından oluşan *Yaşantı ve Şiir* adlı eseridir. Bu, Lessing, Goethe, Novalis ve Hölderlin hakkında yazılmış makalelerin bir araya getirilmesiyle oluşmuş bir eserdir. Bu eserin diğer bir özelliği de *Tarihsel Aklın Eleştirisi*'nden hemen önce yazılmış olmasıdır. Burada yaşantı kavramının bilgi teorisel bağlamda açıklanmadığını, popüler anlamıyla kullanıldığını belirtmekte fayda vardır. Bu toplama eserin başarısı Dilthey'in ölümünden yıllarca sonra bile yazarı olarak bilinmiş olmasıdır. T. Adorno'nun Dilthey hakkındaki negatif düşüncelerinin sebeplerinden biri de bu büyük hatadır.⁴⁶⁴

1911 yılında ölümünden hemen önce Dilthey yine makaleler toplamından oluşan dikkat çekici bir çalışma yayınlamıştır. *Dünya Görüşü, Felsefe ve Din* adlı bu eser, Dilthey'in öğrencileri Groethuysen, G. Misch, E. Sprenger ve M. Firschen-Köhler'in yazılarından oluşmaktadır. Bu eserle birlikte "Dilthey Okulu" akademik dünyada önemli bir yer edinmeye başlamıştır. 1911 yılında ölümünden hemen sonra öğrencileri onun toplu eserlerini yayınlamak için çalışmaya başlamışlar ve 1923 yı-

463 Konu ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Arslan Topakkaya, *Die wirkliche Zeit. Eine vergleichende Untersuchung der Zeitlehre von W. Dilthey und H. Bergson unter besonderer Berücksichtigung von I. Kants Zeitanalyse*, Freiburg, 2005, s. 99 vd.

464 Matthias, Jung, *Dilthey zur Einführung*, Hamburg, 1996, s. 195.

lında en önemli çalışmalarının yer aldığı V. cilt yayınlanmıştır. Bu cildin önsözü G. Misch tarafından yazılmış olup, Misch burada Dilthey felsefesinin gelişimini "Psikolojiden Hermeneutiğe" şeklinde özetlemiştir.⁴⁶⁵ Misch, bu önsözde Dilthey felsefesini oldukça güzel bir biçimde özetleyerek Dilthey'e olan ilginin artmasına neden olmuştur. Aynı sene Dilthey ile von Wartenburg arasındaki mektuplaşmalar yayınlanmış, bu eser sayesinde *Tarihsel Aklın Eleştirisi* ile ilgili görüşler daha net bir biçimde kamoyunun bilgisine sunulmuştur. Dilthey toplu eserlerine yaklaşık 25 sene ara verdikten sonra Misch ve Nohl sırasıyla toplu eserlerin diğer ciltlerini yayınlamaya devam etmişlerdir. Toplu eserler an itibariyle 22 cilde ulaşmış, özellikle 18. ve 19. ciltte Dilthey'in tamamlamamadığı *Tin Bilimlerine Giriş* projesinin II. cildi ile ilgili önemli yazılar ortaya çıkmıştır.⁴⁶⁶

Dilthey felsefesine ilk ciddi eleştiri çağdaşlarından olan Ebbinghaus tarafından gelmiştir. Yukarıda bu eleştiriye ana hatlarıyla verdiğimizden konuyla ilgili daha fazla ayrıntı zaid olacaktır. Dilthey felsefesiyle ilgili ikinci önemli kırılma Husserl'in 1910/11 yılları arasında kaleme almış olduğu "Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe" adlı makalesiyle ortaya çıkan kırılmadır. Husserl bu makalesinde Dilthey felsefesini "Tarihselcilik ve Dünya Görüşleri Felsefesi" başlığı altında değerlendirmiş ve bu felsefenin temel kavramları olan tarihselciliği ve dünya görüşleri felsefesini şüphecilik, relativizm ve subjektivizmin teorik anlamda yanlış formları olarak değerlendirmiştir.⁴⁶⁷ Böyle bir yargı (bu yargıya karşı Dilthey Husserl'e bir mektup yazmış ve yanlış yargıyı düzeltmeye çalışmıştır) bu makaleden sonra Dilthey düşüncesiyle tartışmaya giren düşünürlerin görüşlerini etkilemiş (bunlar

465 Bkz. Cilt V, giriş kısmı, s. 9.

466 M. Jung, *Dilthey zur Einführung*, s. 196 vd.

467 E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, yayınlayan: W. Szilasi, Frankfurt am Main, 1965, s. 51 vd.

Dilthey'in bilimsel felsefeyi dünya görüşleri felsefesine karşıt olarak konumlandığını iddia etmekteydiler) ve bu yargı adeta Dilthey'in üzerinde asılı bir hüküm olarak kalmıştır.

Dilthey ile ilgili tartışmalardan Husserl'in öğrencisi olan M. Heidegger kendisini uzak tutmamış; bu tartışma bağlamında Dilthey felsefesiyle ilişki kurmak durumunda kalmıştır. Heidegger Dilthey felsefesini ilk olarak olumlayıp, Dilthey'i *Dasein*'in tarihselliğini keşfeden düşünür olarak kabul etmiştir. 1925 yılında vermiş olduğu (bu zamanlar Heidegger henüz tanınır değildir) "Dilthey'in Araştırma Çalışması ve Tarihsel Dünya Görüşü Bağlamındaki Mücadelesi" adlı konferansta Dilthey'in Heidegger'in fundamental ontoloji ile ilgili görüşlerinin (özellikle Husserl'in tarih dışı fenomenoloji anlayışı ile ayrışması bağlamında) oluşmasında merkezi bir noktada durduğu anlaşılmaktadır. Buna karşın Heidegger *Varlık ve Zaman*'da Dilthey ile arasına mesafe koymaya çalışır. O, *Varlık ve Zaman*'da Dilthey'e tam bir paragraf ayırmasına karşın⁴⁶⁸ Grafen Yorck'a yaptığı göndermede Dilthey'in tarihsel olanın "varlık tarzının" analizini yapamadığı tespitinde bulunur.⁴⁶⁹ Bu tespite rağmen özellikle Dilthey'in tarihsel dinamiğin nihai ilke olması bağlamında ileri sürdüğü görüşler temel görüşler olarak kabul edilmiş, Heidegger özellikle *Dasein*'in tarihselliği bağlamında sürekli Dilthey'in yardımıyla anlaşıl-maya çalışılmıştır. Bu bağlamda verilebilecek en güzel örnek H. Marcuse'dir. Marcuse, Heidegger'den esinlenerek geliştirdiği Marksizm yolunda kaleme almış olduğu *Hegel Ontolojisi ve Tarihsellik Teorisi* (1932) adlı kitabında Heidegger'in gözünden Dilthey "yaşam felsefesini" geleneğin yeniden yorumlanması bağlamında oldukça verimli bir hareket noktası olarak görmüştür. Marcuse'nin açık referansına rağmen Frankfurt Okulu'nun (Eleştirel teorinin) kurucusu M. Horkheimer ve T.

468 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, prag. 77.

469 M. Jung, *Dilthey zur Einführung*, s. 197.

Adorno 30'lu yıllarda Dilthey felsefesiyle aralarına oldukça katı mesafeler koyarak eleştirilerde bulunmuşlardır. Horkheimer Dilthey'in yapısal psikoloji anlayışını Freud ile bağlantılandırır ve bunu materyalist bir yorumla kendi kültür ve felsefe tarihi araştırmalarıyla ilişkilendirir. Bütün bunları da Dilthey'in toplu eserlerinde yaptığı gibi insanın kendini yorumlama tarihinin analizi bağlamında ele almaya çalışır. Helmut Plessner'in felsefi antropoloji ile ilgili eseri *Canlı Basamakları ve İnsan*'da Dilthey'in "yaşam süreci" anlayışından ciddi etkiler görülmektedir. Buna karşın konuyla ilgili Heidegger yorumunda da mesafeli davranır. Plessner her şeyden önce Dilthey'in felsefeyi tecrübe bilimleri bağlamında dönüştürmesi ve onun yaşam ifadelerinin yapısal düzenliliği ile ilgili görüşlerine yoğunlaşır.⁴⁷⁰

Dilthey felsefesi bağlamında anılmadan geçilmeyecek düşünür O. F. Ballnow'dur. Ballnow geç dönem Dilthey felsefesi üzerine yoğunlaşmış, *Giriş'i* ve *Pragmatik Yazıları* olgunlaşmamış çalışmalar olarak görmüş, bunlara fazla önem vermemiştir. Ballnow Dilthey'i "yaşam filozofu" olarak değerlendirek, bu değerlendirmede Dilthey'de hayat kavramının irrasyonel bir karaktere sahip olduğunu özellikle belirtir. Ballnow'da Dilthey'in tin bilimlerini bilgi teorisi bağlamında temellendirme amacı –onun eylem teorisi gibi– dikkate alınmaz. Bu durum aynen H.-G. Gadamer'in kapsamlı bir felsefi hermeneutik geliştirdiği *Gerçeklik ve Yöntem* adlı eseri için de geçerlidir. Gadamer tarihsel anlamanın önemi bağlamında Dilthey'i oldukça onurlandırır; bununla birlikte daha ziyade onun "tarihselciliğinin çözümsüz önermelerine" yoğunlaşır. Gadamer'e göre Dilthey teleolojik anlam şemasına takılıp kalmıştır. Bilimselliğe ve nesnelliğe gereğinden fazla önem vermesi doğa bilimlerinin yöntem anlayışından kendisini sıyıramamasına yol açmıştır. Ona göre Dilthey Heidegger'le

470 H. Jung, *Dilthey...*, s. 198.

birlikte tarihsel olarak aşılmış ve onun tarafından radikalleştirilmiş olan (tin bilimlerinin temellendirilmesi artık söz konusu olmaktan çıkmış) “hermeneutiğin ontolojik dönüşümünün” öncülü olarak görülmektedir.⁴⁷¹

Habermas’ın 1968 yılında kaleme almış olduğu “Bilgi ve İlgi” (*Erkenntnis und Interesse*) kitabında Dilthey eleştirel bir toplum teorisi geliştirmek bağlamında ele alınır. Habermas tin bilimleri teorisini onda baskın olan bilgi teorisi bağlamında (bu da “hermeneutiğin doğrudan yaşam pratikleri” ile ilgilidir) ele alır. Dilthey’in yaşam dünyası tecrübesi ile tin bilimlerinin kavram oluşturmaları arasında kurmuş olduğu bağ Habermas tarafından bilim ile toplumsal pratikler arasındaki ilişkiye uyarlanır. Buna rağmen Habermas’a göre Dilthey kendi bilgi teorisini refleksif anlamda bilimin ilgi alanına girebilecek ve ona faydalı olabilecek düzeye getirememiştir. 60’lı yılların ortalarına doğru Dilthey araştırmaları *Breslau Çalışmaları* adı altında güncellik kazanmış ve bu çalışmalar daha sonra “Toplu Eserler’e (*Gesammelte Schriften*) dönüşmüştür. Bu çalışmalar bize Dilthey felsefesi hakkında yeni ortaya çıkan materyallerden hareketle bilgi integrasyonu ile eylem teorisi arasındaki bağı mümkün kılacak teori ile praksis arasında yeni bir ilişki ortaya konulabileceğini göstermektedir. Bu tespiti P. Krausser, H. Jonach yapmaktadır. 90’lı yıllarda F. Rodi’nin toplu eserleri genişletmesiyle Dilthey’e olan ilginin arttığını söylemek mümkündür. Dilthey felsefesiyle oldukça yoğun ve derin meşguliyet Amerika’da söz konusudur. R. A. Makkreel 1975 yılında oldukça detaylı bir Dilthey araştırması yapmıştır.⁴⁷² Makkreel bu eserinde Dilthey’in eserlerindeki birleştirici ilkenin estetik olduğu tespitinde bulunarak onu bir “model tin bilimi” olarak anlar. Buradan hareketle Kant’ın akıl eleştirisi ile olan benzerlikleri göstermeye

471 Age, s. 199.

472 Bkz. R. A. Makkreel, *Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main 1991.

çalışır. F. Fellmann'ın yeni çalışmalarında Dilthey, hermeneutiğin pragmatik yenileyicisi olarak karşımıza çıkar. Bu hermeneutik Gadamer'in "eğitim dünyasının gelenekselliği" ve Habermas'ın "ütöpik iletişim dünyası"ndan kaçınan bunun yerine "yaşam dünyası tecrübesine dair mantığı" geliştirmeye çalışan bir hermeneutiktir.

KAYNAKÇA

- Albert, K., *Lebensphilosophie*, Freiburg, 1995.
- Biemel, W. (Yay.), *Der Briefwechsel Dilthey-Husserl*, in: *Man und World*, I. Jg. 1968, ss. 428-446.
- Böhler, D., *Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode*, in: *Text und Applikation*, yayınlayan M. Fuhrmann, H. R. Jauß, Münih, 1981.
- Bodemmer, T., *Philosophie der Geisteswissenschaft*, Freiburg, 1987.
- Boeder, H., *Die Vernunftgefüge der Moderne*, Freiburg, 1988.
- Bollnow, O. F., *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, 3. baskı, Stuttgart, 1967.
- Brauns, H.-P., *Ebbinghaus gegen Dilthey*, in: *Ebbinghaus Studien*. 2. Beiträge zum Ebbinghaus-Symposium vom Passau, 1985, yayınlayan W. Traxel, Passau, 1987, ss. 155-177.
- Bubner, R. (Yay.), *Dialektik und Wissenschaft*, Frankfurt/Main, 1973.
- Bubner, R., *Über die wissenschaftstheoretische Rolle der Hermeneutik. Ein Diskussionsbeitrag*, in: *Dialektik und Wissenschaft*, Frankfurt am Main, 1971, ss. 89-111.
- Bubner, R., *Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfaßt*, 1970, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, ss. 210-243.
- Carr, D., *Künftige Vergangenheit. Zum Vorrang der Zeitdimensionen bei Husserl, Dilthey und Heidegger*, 1985, in: *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, s. 415-437.
- Cüppers, C., *Die erkenntnistheoretischen Grundlagen W. Diltheys*, Leipzig, 1933.
- Cramer, K., *Erleben und Erlebnis*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1972.

Dilthey, W.

Gesammelte Schriften, 20 Cilt, 1914-1990; Cilt 1-12 Stuttgart & Göttingen; Cilt 13-20, Göttingen.

Dilthey, W., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (Gesammelte Werke, Cilt VII)*, yayınlayan B. Groethuyzen, 1958.

- : Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften (*Gesammelte Werke, Cilt V*), yayınlayan G. Misch, 1958.
- : Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte: Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik (*Gesammelte Werke, Cilt VI*), yayınlayan G. Misch, 1958.
- : Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870-1895) (*Gesammelte Werke, Cilt XIX*), yayınlayan H. Johach & F. Rodi, 1982.
- : Logik und System der philosophischen Wissenschaften. Vorlesungen zur erkenntnistheoretischen Logik und Methodologie (1864-1903) (*Gesammelte Werke, Cilt XX*), yayınlayan H. U. Lessing & F. Rodi, 1990.
- : Texte zur Kritik der historischen Vernunft, yayınlayan ve hazırlayan H. U. Lessing, Göttingen, 1983.

Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia III*, Paris, 1641.

Diwald, H., *Dilthey. Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte*, Göttingen, 1963.

Dimmer, A., *Art. Existenzphilosophie*, in: *Das Fischer-Lexikon: Philosophie*, Frankfurt am Main, 1958.

Droysen, J. G., *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, yayınlayan R. Hübner, 4. baskı, Darmstadt, 1960.

Ebbinghaus, H., *Über das Gedächtnis: Untersuchungen zur experimentellen Gedächtnispsychologie*, Neuausgabe, Darmstadt, 2011.

Erdmann, B., *Gedächtnisrede auf W. Dilthey*, in: *Sb. d. Akad. d. Wiss. zu Berlin*, 1912.

- Fellmann, F., *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Erfahrung*, Reinbeck, 1993.
- Frank, E., *Wissen, Wollen, Glauben*, Zürich, 1955.
- Freyer, H., *Diltheys System der Geisteswissenschaften und das Problem der Geschichte und Soziologie*, in: *Kultur- und Universalgeschichte*. Festgabe für W. Goetz, Leipzig/Berlin, 1927.
- Galliker, M., *Die Verkörperung des Gedankens im Gegenstande. Zur kontroversen Begründung der Völkerpsychologie*, in: *Psychologische Rundschau* 44 (1993), ss. 11-24.
- Galliker, M., *Kritik der abstrakten Psychologie*, in: *Konkrete Psychologie. Die Gestaltungsanalyse der Handlungswelt*, yayınlayan G. Jüttemann, 2010, ss. 177-192.
- Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1975.
- Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1965.
- Gadamer, H.-G., *W. Dilthey nach 150 Jahren*, in: E. W. Orth (Yay.); *Dilthey und die Pänomenologie der Gegenwart*, Freiburg/Münih, 1985, ss. 157-182.
- Gadamer, H.-G., *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt am Main, 1976.
- Gadamer, H.-G., *Replik*, in: *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterung zu "WM"*, ss. 283-317.
- Gardiner, P. (Ed.), *Theories of History, III., Part II (recent Views concerning Historical Knowledge and Explanation)*, Glencoe, 1959.
- Giddens, A., *Studies of social and political Theory*, Londra, 1971.
- Giegel, H. J., *Reflektion und Emanzipation*, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main, 1971, ss. 244-282.
- Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns, Cilt I*, Frankfurt am Main, 1981.
- Habermas, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, 6. baskı, Neuwied, 1974.
- Habermas, J., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main, 1968.
- Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main, 1977.
- Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main, 1968.

- Habermas, J., *Zu Gadammers "Wahrheit und Methode" und der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, yayınlayan K. O. Apel, Frankfurt am Main, 1971.
- Habermas, J., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 5. baskı, Frankfurt am Main, 1982.
- Habermas, J., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, 4. baskı, Frankfurt am Main, 1971.
- Habermas, J., *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main, 1971, ss. 120-159.
- Hegel, G. W. F., *Sämtliche Werke*, Cilt I, yayınlayan H. Glockner, Stuttgart, 1927.
- Heidegger, M.: *Der Ursprung des Kunstwerks*, in: *Holzwege*, 6. baskı, Frankfurt am Main, 1980.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967.
- Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, yayınlayan P. Jäger, Band 40 der Heidegger-Gesamtausgabe, Frankfurt am Main, 1983.
- Hogrebe, W., *Deutsche Philosophie im XIX. Jahrhundert*, Münih, 1987.
- Hume, D., *Ein Traktat über die menschliche Natur*, Buch I-III, mit einer Einführung neu, yayınlayan R. Brandt, Hamburg, 1973.
- Hume, D., *Eine Untersuchung über die menschlichen Verstand*, yayınlayan R. Richter, Hamburg, 1961.
- Husserl, E., *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in: *Logos I* (1911), ss. 293-330.
- Husserl, E., *Logische Untersuchungen I*, 6. baskı, Tübingen, 1980.
- Husserl, E., *Phänomenologische Psychologie*, in: *Husserliana*, Cilt IX, 2. baskı, Den Haag, 1968.
- Haym, R., *Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1857.
- Ineichen, H., *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt*, Frankfurt am Main, 1975.
- Jaspers, K., *Allgemeine Psychopatologie*, Berlin/Heidelberg, 1946.
- Jauß, H. R., *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*, in: *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt am Main, 1970.
- Jung, M., *Dilthey zur Einführung*, Hamburg, 1996.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Königsberg, 1781.

- Krausser, P., *Kritik der endlichen Vernunft W. Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie*, Frankfurt am Main, 1968.
- Kallweit, H. & Lepenies, W., *Literarische Hermeneutik und Soziologie*, in: *Ansichten*, ss. 131-142.
- Lessing, H.-U., W. Dilthey. "Einleitung in die Geisteswissenschaften", Darmstadt, 2001.
- Landgrebe, L., W. Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle, 1928.
- Litt, T., *Das Allgemeine im Aufbau der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis*, 2. baskı, Groningen, 1959.
- Lieber, H.-J., *Geschichte und Gesellschaft im Denken Diltheys*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, 17, 1965, ss. 701-742.
- Löwith, K., M. Weber und K. Marx, in: *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart, 1960.
- Makkreel, R. A., *Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main, 1991.
- Mill, J. S., *Dissertations and Discussions*, Cilt I, Londra, 1859.
- Misch, G., *Vom Lebens- und Gedankenkreis W. Diltheys*, Frankfurt am Main, 1947.
- Misch, G. (Yay.), *Der junge Dilthey*, Leipzig, 1933.
- Misch, G., *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, 3. baskı, Darmstadt, 1967.
- Meurers, J., W. Diltheys Gedankenwelt und die Naturwissenschaft, in: *Neue deutsche Forschungen*, Abt. Philosophie, Cilt 18, Berlin, 1936.
- Jatzkowski, T., *Die Theorie des kulturell-historischen Verstehens bei W. Dilthey und G. Simmel*, Herdecke, 1998.
- Mulert, H. (Yay.), *Das Leben Schleiermachers*, Berlin, 1922.
- Neurath, O., *Empirische Soziologie. Der wissenschaftliche Gehalt der Geschichte und Nationalökonomie*, Viyana, 1931.
- Pöggeler, O., *Dilthey und die Phänomenologie der Zeit*, 1985, s. 106 vd., in: *Dilthey Jahrbuch*, Cilt 3/1985, s. 105-140.
- Ritter, J., *Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft*, Münster, 1963.
- Riedel, M., W. Dilthey und das Problem der Metaphysik, in: *Philosophisches Jahrbuch*, Jg. 76, Cilt 2 (1968/69).
- Ryle, G., *The Concept of Mind*, New York, 1949.

- Rickert, H., *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 1. baskı, Tübingen/Leipzig, 1902.
- Sandkühler, H. J., *Zum Verhältnis von Hermeneutik und Ideologiewissenschaft. Fragen einer materialistischen Interpretationstheorie*, Gießen, 1972.
- Schleiermacher, F., *Werke, Auswahl in vier Bänden*, Cilt IV, Leipzig, 1911.
- Schelsky, H., *Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen*, 2. baskı, Gütersloh, 1971.
- Scholtz, G., *Ethik und Hermeneutik*, Frankfurt am Main, 1995.
- Scholtz, G., *Die Wurzeln des "Einfühlenden Verstehens". Konzepte des Verstehens in den Geisteswissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*, in: *Person* (2011), ss. 161-205.
- Topakkaya, A., *Felsefe, Din ve Kültür'de Zaman*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2013.
- Topakkaya, A., *Eine vergleichende Untersuchung der Zeitlehre von W. Dilthey und H. Bergson unter besonderer Berücksichtigung von Kants Zeitanalyse*, Freiburg im Breisgau, 2005.
- Topakkaya, A., *Fichte*, Say Yayınları, İstanbul, 2010.
- Topakkaya, A., *Geçmiş Zaman Gerçekten Geçmiş midir?*, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt 1 / 4, yaz 2008, s. 566-573.
- Topakkaya, A., *Heidegger'de Ölüm Kavramının Analizi*, www.e-akademi.org, Sayı: 29 (2004), ss. 1-15.
- Türk, H., *Literatur und Praxis. Versuch über eine Theorie der literarischen Wirkung*, in: *Fragen der Germanistik*, Münih, 1971, ss. 96-129.
- Von Wiese, L., *System der allgemeinen Soziologie und sozialen Gebilden der Menschen*, 2. baskı, Münih/Leipzig, 1933.
- Von Renthe-Fink, L., *Geschichtlichkeit. Ihre terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, Göttingen, 1964.
- Zimmerli, W. C., *Ist die kommunikationstheoretische Wende ein Ausweg aus dem Hermeneutikstreit?* in: *Theorie zwischen Kritik und Praxis*. J. Habermas und Frankfurter Schule, yayınlayan R. Simon-Schäfer ve W. C. Zimmerli, Stuttgart, 1975.

DİZİN

A

Adorno 317, 321, 324
 algı 20, 21, 22, 24, 28, 32, 35, 36,
 44, 45, 46, 50, 75, 80, 84, 85,
 86, 87, 89, 90, 94, 96, 97, 106,
 116, 138, 140, 142, 145, 146,
 147, 158, 159, 160, 162, 167,
 184, 187, 196, 203, 216, 219,
 222, 234, 259, 260, 266, 280,
 308, 313, 318
 anlama 16, 24, 25, 27, 32, 33, 37,
 40, 42, 43, 44, 53, 54, 55, 56,
 57, 72, 73, 74, 75, 79, 82, 90,
 93, 102, 103, 111, 112, 113,
 115, 124, 143, 151, 157, 161,
 163, 164, 170, 172, 177, 178,
 179, 180, 181, 182, 183, 184,
 185, 186, 187, 188, 189, 190,
 192, 193, 194, 195, 196, 197,
 198, 199, 202, 203, 204, 205,
 206, 207, 208, 209, 210, 211,
 212, 213, 215, 216, 217, 222,
 223, 224, 225, 226, 227, 228,
 229, 230, 231, 232, 233, 236,
 237, 239, 240, 241, 242, 244,
 250, 255, 257, 258, 259, 265,
 270, 293, 294, 298, 302, 304,
 307, 309, 310, 314, 318
 antropoloji 20, 64, 106, 324
 Aristoteles 29, 41, 42, 94, 96, 98,
 131

B

Bergson 28, 88, 160, 320, 321, 332
 bilgi teorisi 14, 15, 16, 19, 20,
 22, 23, 24, 29, 59, 60, 63, 64,
 79, 82, 83, 86, 87, 93, 100,
 101, 110, 113, 114, 115, 121,
 122, 131, 132, 133, 136, 137,
 140, 142, 143, 152, 153, 154,
 155, 157, 160, 162, 165, 166,
 172, 191, 209, 238, 246, 251,
 259, 274, 278, 288, 289, 324,
 325
 bilinç 18, 21, 22, 23, 26, 27, 28, 29,
 30, 35, 40, 69, 82, 83, 84, 85,
 86, 87, 88, 89, 98, 99, 118, 122,
 125, 126, 133, 135, 138, 139,
 141, 142, 143, 146, 148, 149,
 150, 152, 153, 155, 158, 174,
 175, 177, 193, 197, 199, 204,
 208, 212, 222, 249, 252, 265,
 267, 268, 269, 272, 273, 279,
 285, 300, 301, 313, 320

D

deney 15, 24, 76, 130
 Descartes 23, 79, 138, 143, 145,
 328
 doğa bilimleri 42, 45, 59, 60, 61,
 62, 63, 64, 66, 68, 69, 70, 71,
 72, 73, 77, 78, 79, 80, 83, 86,
 89, 92, 100, 101, 102, 103, 104,
 105, 108, 110, 121, 122, 128,
 129, 134, 154, 156, 167, 181,

183, 191, 199, 206, 209, 222,
226, 235, 238, 248, 249, 251,
261, 265, 266, 268, 269, 274,
275, 276, 277, 278, 279, 283,
288, 317, 324

E

empirizm 14, 15, 16, 18, 19, 81,
135, 139, 140, 145
estetik 56, 64, 106, 110, 111, 112,
114, 115, 118, 119, 130, 142,
164, 169, 202, 209, 210, 254,
255, 256, 257, 316, 317, 319,
320, 325

F

fenomen 18, 20, 24, 30, 45, 46, 72,
78, 83, 85, 134, 136, 199, 257,
279
fenomenoloji 83, 88, 132, 133,
191, 251, 323
Frankfurt Okulu 11, 180, 286,
287, 323
Freud 294, 324

G

Gadamer 11, 16, 55, 177, 179,
180, 188, 189, 190, 194, 195,
245, 246, 254, 263, 264, 265,
266, 267, 268, 269, 270, 271,
272, 273, 274, 275, 276, 277,
278, 279, 280, 281, 282, 283,
284, 285, 286, 287, 288, 289,
290, 293, 294, 296, 297, 298,
299, 300, 301, 302, 303, 304,
305, 306, 307, 308, 309, 310,
311, 312, 313, 314, 315, 316,
317, 318, 319, 320, 324, 326,
329

H

Habermas 11, 164, 180, 190, 194,
245, 246, 260, 261, 282, 283,
284, 285, 287, 288, 289, 290,
291, 292, 293, 294, 295, 296,
297, 298, 299, 300, 301, 302,
303, 304, 305, 306, 307, 308,
309, 310, 311, 312, 313, 314,
315, 317, 318, 319, 320, 325,
326, 329, 330, 332
hayat 13, 14, 15, 17, 20, 24, 25, 26,
27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34,
35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42,
43, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 53,
54, 55, 56, 61, 67, 80, 83, 89,
90, 91, 92, 93, 106, 127, 135,
140, 143, 149, 151, 152, 153,
155, 158, 163, 169, 170, 183,
184, 185, 206, 207, 217, 224,
225, 226, 228, 230, 233, 236,
238, 239, 245, 247, 248, 259,
262, 263, 276, 277, 283, 285,
287, 291, 294, 295, 296, 324
hayat felsefesi 24, 26, 28, 38, 40,
61, 247, 262, 263
Hegel 14, 15, 33, 34, 37, 38, 64,
65, 93, 118, 123, 125, 126, 127,
128, 132, 133, 137, 143, 144,
148, 150, 151, 154, 155, 157,
171, 174, 200, 207, 249, 266,
268, 282, 284, 295, 314, 321,
323, 330, 332
Heidegger 11, 48, 135, 138, 141,
177, 180, 186, 187, 188, 194,
195, 246, 254, 255, 256, 257,
258, 259, 260, 263, 283, 301,
320, 323, 324, 325, 327, 330,
332
hermeneutik 11, 12, 74, 112, 121,
122, 133, 141, 143, 147, 152,
153, 154, 158, 159, 160, 161,

- 162, 163, 168, 170, 171, 177,
178, 179, 180, 181, 182, 185,
188, 189, 190, 191, 193, 194,
195, 198, 199, 200, 201, 203,
204, 209, 211, 213, 214, 216,
217, 218, 219, 222, 224, 225,
231, 233, 234, 235, 236, 237,
239, 245, 254, 257, 258, 261,
263, 264, 265, 266, 268, 269,
270, 271, 272, 273, 274, 276,
278, 279, 282, 283, 284, 285,
287, 289, 290, 291, 296, 298,
299, 300, 301, 302, 303, 304,
305, 307, 308, 309, 312, 313,
314, 315, 318, 319, 320, 324,
326
- Horkheimer 261, 324
- Hume 23, 59, 83, 115, 116, 134,
135, 137, 152, 330
- Husserl 14, 48, 62, 123, 141, 154,
158, 159, 199, 200, 246, 247,
249, 250, 251, 252, 253, 254,
260, 320, 322, 323, 327, 330
- K**
- Kant 15, 17, 19, 20, 23, 41, 42, 59,
60, 61, 83, 84, 88, 89, 92, 96,
97, 99, 100, 109, 121, 127, 128,
130, 131, 132, 133, 134, 135,
136, 137, 140, 141, 143, 145,
149, 150, 151, 152, 155, 156,
157, 159, 160, 162, 164, 165,
166, 209, 217, 218, 220, 221,
260, 278, 325, 330, 332
- kültür 28, 64, 65, 70, 103, 104,
106, 110, 112, 113, 119, 125,
165, 174, 178, 180, 181, 205,
253, 292, 293, 312, 317, 318,
319, 324
- kültür bilimleri 64, 65, 70, 292,
317, 318
- L**
- Lieber 174, 260, 261, 262, 263,
264, 331
- Locke 23, 83, 152
- M**
- mantık 63, 93, 94, 97, 158, 159,
160, 161, 162, 165, 166, 250,
257, 302
- Marx 142, 149, 157, 175, 286, 287,
289, 294, 312, 313, 318, 331
- Misch 25, 62, 127, 161, 180, 182,
250, 261, 321, 322, 328, 331
- N**
- Nietzsche 26, 28, 39, 149, 246,
247, 248, 249, 268
- P**
- pozitivizm 16, 17, 19, 81, 137,
144, 145, 153, 155, 191, 261,
277, 284, 288, 291, 293, 296
- psikoloji 27, 44, 45, 59, 66, 67,
68, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 76,
77, 86, 104, 105, 106, 107, 108,
109, 113, 116, 117, 118, 119,
128, 142, 154, 199, 200, 205,
210, 211, 236, 237, 238, 244,
249, 251, 254, 260, 263, 324
- R**
- rasyonalizm 14, 15, 118, 137,
139, 145, 282
- Ricœur 178, 191, 192, 193
- S**
- sanat 28, 35, 38, 56, 70, 71, 72,
105, 110, 111, 112, 114, 115,
117, 118, 119, 122, 164, 168,
178, 180, 181, 182, 185, 188,

194, 195, 197, 198, 213, 214,
216, 229, 238, 240, 255, 256,
257, 281, 315, 316
Schleiermacher 13, 14, 59, 112,
125, 130, 141, 155, 177, 181,
194, 200, 201, 202, 203, 204,
205, 214, 215, 216, 217, 218,
219, 220, 221, 258, 264, 321,
332

T

tarihselcilik 122, 123, 253, 279,
289, 294, 312
tarihsellik 36, 37, 38, 39, 107, 314
tecrübe 15, 16, 17, 18, 19, 22, 24,
25, 27, 28, 30, 34, 41, 47, 50,
60, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72,
75, 76, 84, 85, 87, 88, 89, 93,
97, 98, 99, 100, 101, 104, 107,
108, 111, 121, 130, 131, 132,
133, 134, 135, 136, 137, 139,
140, 141, 142, 143, 144, 145,
147, 148, 150, 152, 154, 158,
159, 161, 163, 164, 172, 180,
189, 193, 196, 199, 208, 212,
213, 219, 220, 222, 225, 226,
230, 234, 236, 240, 252, 257,
259, 260, 266, 267, 268, 269,
272, 273, 274, 276, 283, 284,
285, 296, 298, 300, 303, 309,
324, 326
tin 37, 38, 77, 89, 110, 126, 128,
130, 154, 156, 157, 162, 166,
181, 185, 197, 200, 205, 206,
207, 208, 222, 223, 225, 226,
230, 234, 244, 249, 252, 267,
270, 271, 274, 276, 283, 312

tin bilimler 77, 290, 321
tin bilimleri 59, 60, 62, 64, 65, 66,
69, 70, 74, 78, 79, 80, 86, 100,
101, 102, 104, 105, 106, 107,
108, 109, 121, 122, 123, 124,
125, 127, 128, 129, 131, 133,
136, 151, 155, 156, 157, 159,
160, 162, 163, 164, 165, 167,
169, 172, 173, 175, 177, 182,
192, 195, 196, 199, 200, 203,
205, 206, 209, 222, 223, 224,
226, 234, 235, 236, 237, 245,
246, 249, 251, 253, 257, 264,
265, 266, 268, 275, 277, 278,
279, 280, 281, 282, 283, 284,
285, 289, 290, 291, 292, 293,
312, 313, 317, 318, 319, 324,
325

Y

yaşam felsefesi 11, 34, 62, 82,
245, 246, 248, 262, 263, 312,
323
yaşantı 16, 18, 24, 27, 28, 29, 31,
35, 37, 38, 41, 43, 44, 45, 46,
47, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 55,
72, 73, 74, 76, 78, 79, 85, 91,
92, 102, 122, 133, 136, 139,
140, 142, 143, 144, 145, 146,
147, 148, 151, 153, 154, 157,
158, 159, 160, 161, 163, 164,
172, 173, 183, 184, 185, 204,
208, 209, 210, 211, 212, 213,
222, 223, 224, 225, 226, 227,
229, 230, 231, 234, 235, 236,
238, 239, 240, 241, 242, 255,
256, 258, 291, 321