T.C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

DILTHEY VE GADAMER'DE HERMENEUTİĞİN KAPSAMI VE İŞLEVİ

Seval BULUTOĞLU
2501050043

Tez Danışmanı
Yard. Doç. Dr. Sanem YAZICIOĞLU

İstanbul 2009

TEZ ONAYI

Felsefe Anabilim Bilim Dalında **2501050043** Numaralı **Seval Bulutoğlu**'nun hazırladığı "**Dilthey ve Gadamer'de Hermeneutiğin Kapsam ve İşlevi**" konulu **YÜKSEK LİSANS TEZİ** ile ilgili **TEZ SAVUNMA SINAVI,** Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin 15.Maddesi uyarınca **……..., ……..** günü saat **…../…..'de** yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **.....**'ne* **OYBİRLİĞİ /OYÇOKLUĞUYLA** karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ (2)	İMZA

Dilthey ve Gadamer'de Hermeneutiğin Kapsam ve İşlevi

Seval Bulutoğlu

ÖZ

Bu tez, felsefi hermeneutik etkinliğinin kapsam ve işlev bakımından iki farklı ele alınış biçimini Dilthey ve Gadamer örnekleri üzerinden araştırmaktadır. Konuya açıklık sağlamak bakımından öncelikle, hermeneutiğin metin yorumlamalarına dair kurallar öğretisi olarak karşımıza çıktığı tarihsel dönem üzerinde kısaca durulmuştur. Daha sonra hermeneutiği tüm bilme alanları için genel bir anlama yöntemi olarak ele alan tavrıyla hermeneutiği felsefileştiren Schleiermacher'in yaklaşımları giriş niteliğinde incelenmektedir. Çalışmanın Dilthey ile ilgili bölümü, tin bilimlerinin temellendirilmesi çabalarında, hermeneutiği bilimsel bir yöntem anlayışı ile ele alan epistemolojik yaklaşımı incelemektedir. Burada anlama kavramının, yaşantı ve ifade ile ilişkisi tarihsellik zemininde ve çözümleyici bir yaklaşımla ele alınmaktadır. Gadamer'in diyalektik hermeneutik modeli ise anlamayı var olmanın temel tavrı olarak yorumlar. Gadamer ile ilgili bu bölümde, modern dönemin doğruluk ve kesinlik yaklaşımlarının üzerini örttüğü, insani dünya deneyimine dayanan farklı bir bilme tavrının izleri, tarihsellik ve gelenek bağlamında incelenmektedir. Gadamer burada hermeneutiğin görevini, tin bilimlerine yönelik yöntem araştırmaları olarak değil, bütün bir anlamanın temel koşullarının felsefi araştırması olarak koyar.

Scope and Function of Hermeneutics According To Dilthey and Gadamer

Seval Bulutoğlu

ABSTRACT

This thesis aims to interrogate diverse approaches of philosophical hermeneutic differentiating themselves in their scopes and functions. To this effect, the thesis will focus on Dilthey and Gadamer as two distinct examples. To serve as an introduction to this comparison, the historical era wherein hermeneutics manifested itself as a teaching of rules of textual interpreting will be briefly discussed. Thereafter, the approaches of Schleiermacher with his aim to philosophically systematize hermeneutics as a general method of understanding will be examined. The section about Dilthey in this thesis, will focus on his epistemological approach to hermeneutics as a scientific method to serve as a foundation for the human sciences. In this section, the relation between the concept of understanding with life and expression will be questioned analytically and within its historical context. On the other hand, Gadamer's dialectic hermeneutics interprets understanding as an essential mode of being. In this section about Gadamer, a totally different mode of knowing that has been concealed by the approaches of modernity with its emphasis on exactness and certainty will be examined. This different mode of knowing is based on the totality of human experience of the world, and it will be questioned within its historical setting and the tradition. Gadamer introduces the task of hermeneutics as a field of philosophical research investigating the essential conditions of whole understanding and not as a research on methods for the human sciences in general.

ÖNSÖZ

Yirminci yüzyıl, modern bilimsellik anlayışlarının insanın kendine ve yaşadığı dünyaya dair sorunlarını çözümleme konusunda kuşatıcı olmadığına dair görüşlerin yaygınlaştığı bir yüzyıl olmuştur. Kesinlik ve doğruluk savında olan bilimsel yöntem anlayışları doğa bilimleri alanında etkinliğini sürdürürken, insani, tarihsel ve toplumsal bilgi alanlarında farklı bir kavrayış modeli olarak hermeneutik, felsefenin gündemine taşınmıştır. Bilmeye ve anlamaya dair her koşulun tarihsel olarak ve insanlar arası ortaklaşalık ortamında oluştuğundan hareket eden günümüz hermeneutik yaklaşımları, anlamayı bütün bilimsel yöntem arayışlarını önceleyen ve olanaklı kılan bir konuma yerleştirir.

İnsanın kendini ve dünyayı anlayarak varolduğu düşüncesinden hareket eden bu yaklaşımlar, sahici anlamanın, başkasının farklılığına duyarlı olmayı gerektirdiğini kabul eder. Buna göre anlamaya çalışan, anlaşılmaya çalışılanın kendisini bütün başkalığı ve taşıdığı gerçeklik ile ifade etmesine olanak verecek şekilde, kendi peşin hükümlerinin ve ön yargılarının da farkında olmalıdır. Böyle bir anlamın ise, olanakları açan ve açık tutan bir diyalog içinde bir birlik olarak oluşacağı kabul edilir.

Hermeneutik üzerine yaptığımız bu çalışmada, biz de anlamaya çalıştığımız konuları böyle bir yaklaşımla ele almaya çalıştık. Bir yolculuk olarak gördüğümüz bu çalışmayı el verdiğince kendi ön yargılarımızla karşılaşmaya çalışarak sürdürmeye çalıştık.

Bu yolculukta bilgisi, titizliği ve özeni ile bana eşlik eden değerli hocam Yard. Doç. Dr. Sanem Yazıcıoğlu'na en içten teşekkürlerimi sunarım.

Ayrıca, uzun bir aradan sonra döndüğüm öğrenim yaşamımda gösterdikleri anlayış ve incelik için başta Bölüm Başkanı'mız, sayın hocam Prof. Dr. Şafak Ural'a, değerli hocalarıma ve öğrenci arkadaşlarıma teşekkürü bir borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZ iii
ABSTRACT.....iv
ÖNSÖZ v
İÇİNDEKİLER vi
KISALTMALAR.....viii
I. GİRİŞ.....1
II. HERMENEUTİĞİN TARİHSEL ARKA PLANI 9
A. Hermeneutiğin Tarihsel Olarak Ortaya Çıkışı ve Gelişimi 9
III. FELSEFİ BİR YÖNTEM OLARAK HERMENEUTİK.....19
A. Schleiermacher ve Genel Bir Anlama Yöntemi Olarak Hermeneutik.....19
1. Schleiermacher Hermeneutiğinin Arkaplanı.....19
2. Schleiermacher'de Anlamanın Temel Yönleri.....22
a. Evrensel Hermeneutik.....22
b. Anlamanın Çözümlenmesi.....25
i. Anlamanın Bireyselliği,.....25
ii. Gevşek Anlama, Sıkı Anlama.....26
iii. Anlama Teknikleri: Gramatik ve Psikolojik Yorumlama.....29
iv. Hermeneutik Döngü.....32
c. Schleiermacher'in Etkileri.....33
B. Dilthey'da Tin Bilimlerinin Temellendirilmesi ve Hermeneutik.....36
1. Tarihsellik Düşüncesi ve Alman Tarih Okulu.....38
2. Tin Bilimlerinin Temellendirilmesi.....45
a. Tin Bilimlerinin Sınırlarının Belirlenmesi.....45
b. Tekil Olanın Anlaşılması , Biyografik ve Psikolojik Model.....50
c. Tin Bilimlerinin Temellendirilmesinde Hermeneutik Model
i. Yaşama, Anlama, İfade Bağıntısı.....59
ii. Anlama ve Nesnel Tin.....61
iii. Tarihsel Bilinç.....67

3. Dilthey Hermeneutiği Üzerine Bazı Değerlendirmeler 71

IV. GADAMER'İN FELSEFİ HERMENEUTİĞİ.....76

A. Gadamer Hermeneutiğine Genel Bir Bakış 76

B. Gadamer'in Tin Bilimlerinin Gelişim Tarihine Bakışı 80

1. Bazı Hümanist Kavramların Yeniden Ele Alınışı.....82

a. Kültürel Biçimlenme.....83

b. Ortak duyu 86

i. Yargı 90

ii. Begeni 92

2. Gadamer'in Estetik Bilinç Eleştirisi 95

a. Estetik Yargı ve Yaşantı Kavramı 97

b. Deneyim Kavramı.....101

C. Gadamer'in Felsefi Hermeneutik anlayışının Temel Kavramları 104

1. Anlama Sorunu ve Zamansallık.....104

2. Zamansallık Bağlamında Anlamanın Ön Yapıları ve Hermeneutik Döngü.....107

3. Önyargı, Gelenek ve Otorite.....109

4. Zamansal Uzaklık Kavramı 115

5. Etki tarihi İlkesi ve Etki Tarihsel Bilinç 119

a. Hermeneutik Deneyim 122

D. Gadamer Hermeneutiğinde Dil ve Dünya 128

V. SONUÇ 133

KAYNAKÇA.....144

KISALTMALAR

A.e.:	Aynı eseri izleyen referans.
A.y.:	Yazara ait son zikredilen yer.
A.g.e.:	Araya başka referanslar girdiğinde aynı eseri belirten referans.
Bkz.:	Bakınız
Karş.:	Karşılaştırınız
Çev.:	Çeviren
Der.:	Derleyen
Yay.:	Yayınevi
Yay haz.:	Yayına hazırlayan

I. GİRİŞ

Bilmek ve anlamak, bilgi ve anlaşılabilirlik, tarihin en eski dönemlerinden beri düşüncenin temel konularından olmuştur. Değişmez, sürekli ve genelgeçer bilgiye ulaşmak insan zihninini öteden beri meşgul eden felsefi bir sorundur. Genelgeçer bilginin tanımı ve kapsamı ile nasıl elde edileceğine dair düşünceler ise tarih boyunca farklı yollar izlemiştir. Çağımızda bu konu ile ilgili felsefi tartışmalar iki farklı zemin üzerinde yürütülmektedir. Doğa bilimleri alanında, açıklamaya dayalı bilimsel yöntem modelleri ile, bilginin genelgeçerlik ve kesinlik idealine ulaşılmaya çalışılır. Buna karşılık, insani, toplumsal ve tarihsel alana ait bilginin genelgeçerlik niteliği ise, tarihsel oluşun getirdiği çoklu yapı göz önüne alındığında, tartışmalı bir hal alır. İnsan yapıp etmelerine dayanan bu alanın fenomenleri, doğal olaylarla karşılaştırıldığında, tekil, tarihsel ve dilsel özellik gösterirler. O nedenle doğa bilimlerinde olduğu gibi, genel yasalar altında tanımlanıp açıklanamazlar. Buradan, insanı tüm tarihsel ve toplumsal yaşama dünyası ile birlikte konu alan bilgi alanlarının açıklama değil anlama çabasından hareket etmesi gereği doğmuştur. Öte yandan, dilsel ve tarihsel olanın taşıdığı çok anlamlılık bir yorumlama etkinliğini gerekli kılmaktadır. Yorumlama etkinliğinin genelgeçerlik niteliği ise, dil ve tarih ilişkisi zemininde ortaya çıkmaktadır. Bu noktada, Türkçeye yorumbilgisi olarak aktarılan **hermeneutik**, kısaca tanımlamak gerekirse, kültür ve dil yapıları ile insan düşünmesinin tarihsel ilişkisini araştıran bir anlama ve açımlama öğretisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu çalışma, Wilhelm Dilthey (1833-1911) ve Hans-Georg Gadamer (1900-2002) örneklerinde hermeneutiğin kapsamını ve işlevini ele almakta, bu yolla hermeneutiğin günümüz felsefesinde farklı bir kavrayış modeli olarak ortaya çıkışına işaret etmeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın ana izleği, Schleiermacher ile başladığı kabul edilen felsefi hermeneutik yaklaşımlarının farklı yorumlarını Dilthey ve Gadamer örneğinde incelemektir.

Farklılık, kısaca ifade etmek gerekirse, hermeneutiğin gelişimi içerisinde gerçekleşen epistemolojik ve ontolojik yaklaşımların, yöntem araştırmaları

üzerindeki etkisinde ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle, bu araştırmada, hermeneutik etkinliğin, Dilthey örneğinde olduğu gibi, insani, tarihsel ve toplumsal gerçeklik alanına ait bilgileri kapsayacak olan tin bilimlerine (Geisteswissenschaften) ait bir yöntem öğretisi modeli ile, Gadamer örneğinde olduğu gibi, her türlü bilimsel bilginin öncesinde, kendini ve dünyayı anlamanın bir tarzı olarak ele alınması incelenmektedir. Felsefi hermeneutikte analitik ve diyalektik yaklaşım farklılığı olarak da adlandırılan ve günümüz hermeneutik tartışmalarında büyük yer tutan bu ayrım, Schleiermacher'in geleneksel hermeneutik anlayışlarını temelinden değiştiren ve hermeneutiği bir felsefe yapma biçimi olarak ele alan yaklaşımlarından sonra gelişmiştir. Bu amaçla, Dilthey ve Gadamer'de hermeneutik yaklaşımların incelenmesine geçmeden önce, genel giriş niteliğinde Schleiermacher öncesi hermeneutiğin kısa tarihçesine değinilmiş, daha sonra, Schleiermacher'in felsefi hermeneutiğinin temel noktalarına vurgu yapılmıştır.

Çalışmanın "Giriş" bölümünden sonra gelen ikinci bölümü, "Hermeneutiğin Tarihsel Arkaplanı" başlığı altında, Antik dönemden Romantik döneme kadar hermeneutik etkinliğin kısa bir değerlendirmesine ayrılmıştır. Bu süreçte hermeneutiğin temel kaygısı, metinde içerilmiş olan dogmatik ve aşkın anlamın **doğru** olarak ortaya çıkarılması olarak gözükmektedir. Antik Dönem'de hermeneutiğin işlevini, tanrılar dünyasına ait sözün (*logos*)[1], insanların dünyasına, onların anlayabileceği şekilde aktarılması, çevrilmesi olarak görüyoruz. Özellikle şairin aktardığı kutsal ve aşkın anlamın, ozanlarca doğru yorumlanması sorunu vardır. Bu dönemde yorumlama, ozanlara bağışlanmış bir tanrısal yeti olarak algılanmaktadır. Yorumlama etkinliği , tanrısal söz'ün korunması ve metin dışındaki kutsal yasa bağlamının metnin sözel anlamını belirlemesi kaygıları ile alegoriyi belirgin bir yöntem olarak kullanır. Helenistik dönem ile birlikte alegorik yorumlamadan gramatik yorumlamaya doğru bir geçiş gözlenmektedir. Antik

[1] Söz söylemek, anlatmak, konuşmak fiili **legein**'in isim hali olan ve **söz** anlamına gelen **logos**, aynı zamanda akıl, yasa, kural ölçü anlamını da taşımaktadır. **Logos'**un çift anlamlılığı bu dönemde dil ile düşünce arasında varsayılan doğrudanlık ilişkisini de ortaya koymaktadır. Öyle ki "logos kavramında dille düşünce iç içedir." Bkz., Herakleitos, **Fragmanlar,** 1. fragmanın yorumu **,** Çeviri ve Yorumlar Cengiz Çakmak, İstanbul, Kabalcı Yay. 2005, s. 29.

dönemin büyük yapıtlarını Helen dünyasına kazandırmak isteyen filoloji okulları ile, İncil yorumlamalarını Kilise Babalarının öğretisi olmaktan çıkarmak isteyen Reform dönemi Hristiyan söylemi metnin kendisine dönerek, alegorik yöntem yerine gramatik yönteme geçişi sağlamışlardır.

Yeniçağ ile birlikte doğa bilimsel yöntem bilincinin gelişmesi, hermeneutiğe genel bir yöntem anlayışı ile yaklaşma eğilimlerini de yaygınlaştırmıştır. Bu bölümde söz ettiğimiz Flacius, Dannhausser ve Cladenius'un hermeneutik modelleri, yöntem bilincinin geliştiğini gösteren önemli örnekler olarak kısaca çalışmamızda yer almışlardır. Ancak hermeneutik etkinliğe yön veren metin dışı bir kutsal bağlamın burada da sözkonusu olduğu görülmektedir.

Çalışmanın "Felsefi Bir Yöntem Olarak Hermeneutik" başlığını taşıyan üçüncü bölümü esas olarak, hermeneutik etkinliğin felsefi bir yöntem bilinci ile ele alınışını incelemektedir. Bu bölümün A kısmında, o güne kadar farklı alanlara ait farklı yorumlama yöntemleri olarak anlaşılan hermeneutik etkinliğin, Schleiermacher'in yeni yaklaşımı ile, genel bir hermeneutik sanatı olarak ele alınması incelenmektedir.

Schleiermacher hermeneutiğinde ortaya çıkan önemli dönüşümleri kavrayabilmek açısından, öncesinde varolan tarihsellik anlayışlarına kısaca değinilmiştir. Buradaki amaç, Kant ve Aydınlanma döneminin ardından ortaya çıkan tarihsellik anlayışlarının, özellikle Romantik Dönem yaklaşımlarının, varolan hermeneutik yaklaşımları nasıl etkileyip dönüştürdüğünü ortaya koymaktır. Herder'le başlayan bu yeni dönemin tarihsellik anlayışlarının belirgin özelliği, tarihe yön veren olguların genel yasalar altında değil, kendi tekillikleri içinde ele alınmasıdır. Bu yaklaşım her tekil anlamanın bütünsel bir anlam bağlamına ilişkin olduğuna dair görüşlerin ilk izleri olması açısından önemlidir. Parça bütün ilişkisi olarak adlandırılan 'hermeneutik döngü' böyle bir anlamanın ifadesi olarak hermeneutik yöntemin aracı haline gelmiştir.

Bu arkaplandan gelen Schleiermacher'in belirgin özelliği ise anlamanın konu nesnesinden önce anlama ediminin kendisine eğilmesidir. Antik dönemi anımsatacak şekilde hermeneutiği genel bir anlama sanatı olarak ele alan Schleiermacher, konuşma ve anlama eksenli diyalektik yaklaşımı ile, aynı zamanda

ona felsefi bir temel hazırlamaktadır. Eski hermeneutik kurallarını bir gözlemler topluluğu olarak niteleyen Schleiermacher'in anlama ile ilgili çözümlemesi, yorumlamayı, yazarı yazardan daha iyi anlayan bir yeniden kurma olarak tanımlar. Bu çözümlemenin ana temaları olan, sıkı ve gevşek anlama tipleri, gramatik ve psikolojik yorumlama yöntemleri ile hermeneutik döngü kavramı, altbaşlıklar halinde ele alınmıştır.

Üçüncü Bölümün B kısmında ise, günümüz hermeneutiğini oluşturan iki farklı yaklaşımdan birisi olan, Wilhelm Dilthey'ın modeli incelenmektedir. Bu model, hermeneutiği insani, tarihsel ve toplumsal bilginin temellendirilmesinde bilimsel bir yöntem olarak değerlendiren yaklaşımları temsil eder. Burada görüldüğü gibi Dilthey'da anlama, bilim felsefesine ve bilim kuramına ait bir sorundur.

Bu bölümde Dilthey'ın temellendirmelerine geçmeden önce onun yaklaşımlarını etkilemiş olan bilimsel ve tarihsel arka plan ele alınmıştır. Özellikle yeni bir bilim anlayışı ile Giambatista Vico, bu noktada önemli bir isimdir. Vico'nun çalışmamız açısından önemli olan yorumu, insanlar tarafından yapılmış olan toplumsal ve sivil dünya (*mondo civil*) açılımıdır. Vico bu dünyanın ilkelerinin, aklımıza doğrudan verilmiş şeyler olarak akılsal bir etkinlikle değil, ancak insanlığımızın yönelimleri içinde gerçekleştirilen yorumlamalar olarak ortaya çıktığını söylemektedir. Vico'nun bu görüşleri tarihsel ve toplumsal yaşama dünyasına ait bilginin genelgeçerliği konusunda yeni bir yaklaşım olarak ortaya çıkmaktadır.

Diğer taraftan Dilthey'ın da içinde yetiştiği Alman Tarih Okulu filozofları, tarih bilgisi hakkında yeni yaklaşımlar gerçekleştirmektedir. Bu filozof tarihçiler, olguları genel yasalar altında açıklayan değil, anlayan ve yorumlayan bir tarih bilimi gerçekleştirmek niyetindeydiler. Bu bilimin yöntemi ise hermeneutik olarak konulmuştur. Alman Tarih Okulu'nun görüşleri Dilthey'ın yaklaşımlarında önemli ölçüde etkili olmuştur.

"Dilthey'da Tin Bilimlerinin Temellendirilmesi ve Hermeneutik" başlığı altındaki incelemeler, Dilthey'ın temel amacını ve bu doğrultuda geliştirdiği yöntemini ele almaktadır. Dilthey'ın gerçekleştirmek istediği şey; insani, tarihsel ve toplumsal olguların birbiri ile ilişkilerini inceleyen çalışmaların bir teorisini yapmak,

bu çalışmaları genel bağlamları içinde yeniden gözden geçirmek, böylelikle tek tek bilimlerin daha verimli olmalarını sağlamaktır. Dilthey öncelikle tin bilimlerinin sınırlarının belirlenmesi ve onları doğa bilimlerinden ayıran farklılıkların ortaya konması amacını güder. Ayrıca tin bilimlerine özgü bilginin formları ve kategorileri bulunmalı, bilginin oluşma sürecinin yöntemleri ortaya konmalıdır. Bu çalışmaların hepsi tin bilimlerinin temellendirilmesini ve organizasyonunu sağlayacaktır. Onun bilimsel modeli doğa bilimlerindeki gibi tümdengelimci ve açıklayıcı bir yöntemsellik değil, tekilin anlaşılmasından hareketle geliştirilen betimleyici ve yorumlayıcı bir yöntemsellik içerir. Hermeneutik, bu bilimlerin yöntemi olarak ele alınmıştır. Dilthey'a göre anlamaya konu olan tekilleşmeler kendilerini en iyi sanat yapıtlarında gösterirler. Bu nedenle, sanat yapıtını anlamanın tarzının, tin bilimlerinin yöntemselliği açısından model olacağını düşünmektedir. Sanat yapıtı ve anlama ilişkisi günümüz hermeneutiğinin önemli sorun alanlarından biri olması nedeniyle çalışmamızda, hem Dilthey'ın, hem de Gadamer'in, bu konudaki görüşlerine genişçe yer verilmiştir.

Dilthey'ın tin bilimlerinin sınırlarını ve kapsamını belirlemesinden sonra, temellendirme çabası iki model üzerinden incelenmektedir. Çalışmalarının ilk döneminde geliştirdiği psikolojik ve biyografik model, iç deney yolu ile, kendimizi başkalarının yerine koyarak ve kendimiz yaşamışcasına yeniden kurarak anlama yoludur. Dilthey bu model ile hem tekil yaşantıyı hem de tekil yaşantıdan hareketle tarihsel bağlamı iç deney, yerine koyma ve özdeşleyim yolu ile yeniden kurarak yani yorumlayarak anlamaktadır.

Dilthey daha sonraki dönemlerde geliştirdiği hermeneutik anlama modelinde ise, bireysel yaşantıyı temel almaktan uzaklaşmış, nesnel tin olarak adlandırdığı insanlar arası ortaklaşalıklar ortamı olan, toplumsal ve tarihsel yaşama bağlamını ele almıştır. Ona göre, bir yaşama bağlamı etrafında bir araya gelen ve zaman içerisinde toplumsal ve kültürel yaşama mal olmuş, tarihsellik kazanmış, gelenek, görenek, adet, dil, din, felsefe, devlet, hukuk, siyaset, bilim gibi kültürel yapılar, bu tinin nesneleşmeleridir ve hermeneutiğin konusunu oluşturur. Dilthey'a göre, nesnel tini anlamayı görev edinen hermeneutik, aynı zamanda bir felsefi etkinliktir. Bu etkinliği gerçekleştirecek bilinç ise tarihseldir. Dilthey'ın, koşulları tarihsel olarak oluşan

tarihsel bilinç tanımlaması, bilme ve anlamaya dair geleneksel yorumlamalarda büyük dönüşümler yaratmıştır. Bu değerlendirmeler çalışmamızın "Tarihsel Bilinç" altbaşlığı altında incelenmiştir.

Çalışmamızın dördüncü bölümünde Hans-Georg Gadamer'in (1900-2002) hermeneutik modeli incelenmektedir. Bu bölümün ilk kısımda Gadamer'in görüşleri genel bir giriş ile ortaya konmaktadır. Burada, Gadamer'in hermeneutiğin kapsamı ve işlevine dair kendi açıklamalarını ve önceki hermeneutikler hakkındaki eleştirilerine kısaca işaret etmek amacındayız. Gadamer, hermeneutiğin görevinin tin bilimlerinin temellendirilmesine yönelik yöntem araştırmaları olduğu iddialarını eleştirmektedir. Onun hermeneutik çalışmasının amacı, modern bilimleri de önceleyerek mümkün kılan, yaşamaya dair bütünsel bir anlamanın niteliğinin ve koşullarının felsefi araştırmasıdır. Gadamer, insana özgü tüm dünya deneyimi ve yaşam pratiği söz konusu olduğunda anlamanın nasıl mümkün olduğunu sorgulamaktadır.

Gadamer, baş yapıtı *Doğruluk ve Yöntem*'in önsözünde, yaptığı araştırmaların itici gücünün, bilimsel yöntemlerin geçerli olmadığı, felsefe, sanat ve tarih alanlarına ait deneyimin taşıdığı doğruluk değerini araştırmak ve geçerliliğini sorgulamak olduğunu belirtir. Bu amaçla bazı hümanist kavramları yeniden ele alarak, modern yöntemsellik anlayışlarının, bu kavramların taşıdığı bilgi içeriğini nasıl göz ardı ettiklerini araştırır. Kültürel biçimlenme, ortak duyu, yargıgücü ve beğeni olarak sıralayabileceğimiz bu kavramları biz de "Gadamer'in Tin Bilimlerinin Gelişim Tarihine Bakışı" başlığı altında, onun görüşleri açısından ve onun izlediği sırayla ele aldık. Burada Gadamer'in amacı, modern bilimsellik anlayışlarından farklı olarak tin bilimlerinin gerçekte ne olduklarını araştırmak ve bu anlamda hümanist kültürün bazı temel unsurlarına dikkat çekmektir. Bu amaçla sanat deneyimine de yönelen Gadamer, buradaki anlama tarzının tin bilimlerine doğa bilimlerinden daha yakın olduğunu düşünmektedir. Sanat yapıtı ve yorumcu arasındaki ilişkiyi bir oyun ve doğa bilimlerinin anladığından farklı bir deneyim tarzı olarak niteleyen Gadamer'in bu görüşleri, "Gadamer'in Estetik Bilinç Eleştirisi" başlığı altında, yaşantı ve deneyim kavramları üzerinden incelenmektedir.

Gadamer'in felsefi hermeneutik modelinin temel kavramları, bu bölümün C kısmında ele alınmaktadır. Burada öncelikle zamansallık ve anlama kavramları üzerinde durulmaktadır. Anlamanın zamansallığı, Heidegger'in anlamanın ön yapıları temellendirmesinden yola çıkarak açıklanmaktadır. Burada Gadamer, ön yargı kavramını olumlu bir zeminde anlama ile ilişkilendirir. Bu kavram, onun projesinde hem anlamanın sınırlılığını ve tarihselliğini ortaya koyar hem de anlamın iletilebilirliği üzerinde önemli rol oynar. Ön yargıların taşıyıcısı olarak geleneğin, hermeneutik kapsamındaki işlevi ve bir otorite olarak önemi, "Ön yargı, Gelenek ve Otorite" alt başlığı altında incelenmiştir.

Gadamer'de ön yargının bilme ve anlamayla ilişkisi, gelenek temelinde geliştirdiği zamansal uzaklık kavramı ile kurulur. Gadamer'e göre anlama, geleneklere ait ufukların, tarihsel uzaklıkta karşılaşması ve birleşmesi olayıdır. Bu karşılaşma, soru cevap diyaloğu tarzında gerçekleşen, hermeneutik bir deneyimdir. Gadamer'e göre, bir metni veya konuşmayı anlamaya çalışırken, geçmiş ile şimdinin şürekli kaynaştığı bu deneyim içinde, kendi tarihselliğimizi de kavrayarak, kendimizi anlamamızda yeni bir bakış kazanırız. Gadamer'in modelinin evrensel ve ontolojik boyutu, aynı zamanda etkin tarihsel bilinç olarak tanımladığı bu deneyim kavramında yatar. Gadamer'in bu görüşleri "Etki Tarihsel Bilinç" ve "Hermeneutik Deneyim" başlıkları altında ele alınmıştır.

Son olarak hermeneutiğin evrenselliği kapsamında Gadamer'in dil ve dünya ilişkisi üzerine ortaya koyduğu yorumlara yer verdik. Burada incelenen görüşler Gadamer hermeneutiğinin, Heidegger'den devraldığı gelenekle beraber, nasıl farklı bir dünya kavrayışı önerdiğini ortaya koyar niteliktedir. Bu öneride özellikle, ön yargılar ve bir otorite olarak geleneğe verilen olumlu anlamlar dolayısı ile Yeniçağ'dan beri sürmekte olan kesinlik ve doğruluk anlayışlarının değişimini görmek önemlidir.

Hermeneutik etkinlik günümüz felsefesinin önemli sorun alanlarından biridir. Bilimsel yönteme dayalı modern yaklaşımların, günümüz insanının yaşamı ve kendini anlamaya dair sorunları bütünüyle tüketemediği ortadadır. Özellikle insan yapıp etmeleri ile ilgili bilgi alanlarında bilimsel yöntem bilincinin kapsayıcı ve kuşatıcılığının yeniden değerlendirilmesi gerekli görülmektedir. Ele aldığımız sorun

bu anlamıyla, günümüz felsefesinde önemli bir kaynak oluşturma niteliğinde olan hermeneutik tartışmalarını anlama yönünde bir giriş olarak değerlendirilmelidir.

I. HERMENEUTİĞİN TARİHSEL ARKAPLANI

A. Hermeneutiğin Tarihsel Olarak Ortaya Çıkışı ve Gelişmesi

Hermeneutik kavramının sözcük anlamına etimolojik olarak baktığımızda oldukça eski bir tarihi olduğu görülür. Kavram, yorumlamak anlamına gelen *hermeneuein* fiili ile yorum anlamına gelen *hermeneia* sözcüğünden türetilmiştir. Grek diline ait bu sözcüklerin kaynağı olarak ise, bir taraftan Delphi Kahin'inin kehanetlerini yorumlayan rahip (*hermeios)*, bir taraftan da haberci Tanrı Hermes gösterilir.[1]

Mitolojiye göre haberci Tanrı Hermes, tanrıların mesajlarını ölümlülere iletirken onları "ölümlülerin anlayabileceği bir dile çevirir."[2] Böylelikle başka bir dünyaya, yani tanrılar dünyasına ait anlam bağlamı, insanların dünyasına aktarılır, çevirilir. Onun ilettikleri, Tanrıların mesajlarının sadece bir aktarımı değildir, bir açıklamadır. Hermes aracılık etmekte, mesaj taşımakta ve bunları anlaşılabilir hale getirmektedir.

Antik dönemde *hermeneuien* sanatı yani hermeneutik, bildirme, haber verme, çeviri yapma, açıklama ve yorumlama sanatı olarak anlaşılır. Sözcük bünyesinde; ifade etme, bir durumu açıklama, yabancı bir dilden çeviri yapma anlamlarının üçü birden barınır.[3] Her üç durumda da yabancı olan, açıklamayı ve çeviriyi gerektiren şey, anlaşılılır hale getirilmekte, yorumlanmaktadır.

Dilthey, Antik Yunan'da hermeneutiğin bir sanat olarak nitelendirilmesinin, şairlerin "destanlarının anlaşılması ve öğretilmesi ihtiyacı"[4]ndan doğduğunu söyler. Yine Dilthey'ın bildirdiği gibi, Grek aydınlanma çağında Homeros ve diğer şairlerin yapıtlarının yorumlanarak ve eleştirilerek sahnelenmesi sevilen ve rağbet gören bir

---

[1] R. E. Palmer, **Hermeneutics: İnterpretation Theory in Fr. D. E. Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer**, Evanston, Northwestern University Press, 1969, s. 13.
[2] H-G. Gadamer, "Hermeneutik", **Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar**, çev. ve der. D. Özlem, Ankara, Ark Yay., 1995, s. 11.
[3] R. E. Palmer, a. e., s. 13.
[4] W. Dilthey "Hermeneutiğin Doğuşu", **Hermeneutik ve Tin Bilimleri** çev. D. Özlem, İstanbul, Paradigma Yay., 1999, s. 91. Dilthey burada sanat terimini güzel sanatlar yanında , zanaatlar, el becerisine ve tekniğe dayanan her türlü etkinliği de içerecek şekilde kullanmaktadır. Bkz. a. e., D. Özlem'in dipnotu (12).

etkinlik olmuştur.[5] Öte yandan tarihsel gelişimi içerisinde yorumlama etkinliği, hem şairlerin söylediklerinin anlaşılması ve açıklanması işlevini görmekte, hem de zaman içerisinde dilde meydana gelen değişimler nedeni ile anlaşılmaz hale gelen metinlerin anlaşılabilir duruma getirilmesi işlevini görmekteydi.

Platon'un İon diyaloğu[6] şairlerin yorumlanması üzerine yazılmış en eski hermeneutik kaynaklardan birisi sayılmaktadır.[7] Bu diyalogda Sokrates, iyi bir Homeros yorumcusu olan ozan İon'la konuşmaktadır. Diyaloğa göre Homeros gibi büyük şairler, tanrısal sözlerin aktarıcısı ve birinci derecede yorumcusudurlar. Sokrates'e göre "musalardan şairlere aktarılan güç, onlardan da daha başka şairlere geçer ve bir zincir uzanır..şairlerin konuları üzerine bu kadar güzel şeyler bulup söylemeleri sanatla değil tanrısal bir vergiyle"[8] gerçekleşmektedir. Bu anlayışta ozanlar da "şairlerin elçisidirler".[9] Sokrates'e göre yorumlama ve aktarma yetisi, hekimlik, balıkçılık, çobanlık gibi, yöntemleri ve ustalığı kolayca öğrenilebilen ve sınırları belli bir sanat değildir.[10] Yorumlama bu alanların hepsini kapsayan geniş bir anlama etkinliğini gerektirir. Bu ise tanrısal bir vergi olarak görülür. Burada hermeneutiğin ilk kullanımları bakımından önemli görülen yön, Platon'un şairin yorumlama edimini bütün sanat alanlarını kapsayan bir genel anlama biçimi olarak görmesi, bunu da şairin teknik donanımına değil tanrısal olarak bahşedilen bir yetiye bağlamış olmasıdır. Buna bağlı olarak şairin sözlerini anlamak öğretilebilen ve öğrenilebilen bir şey değildir; o doğrudan anlaşılır. Doğrudan ve aracısız anlaşılabilir olan sanatın, hermeneutik açısından konu edinilmesi, yirminci yüzyılda Heidegger ve Gadamer tarafından etraflıca ele alınacaktır.

Dilthey'ın yorumuna göre, Antik Yunan'da, sofist geleneği ile birlikte retorik ve anlama arasında bağıntı kurulması, yorumlama sanatı olarak *hermeneuin'*e daha sağlam temeller kazandırmıştır.[11] Böylelikle, retoriğe uygulanmış genel bir yazma

---

[5] A. e.
[6] Platon, "İon", **Diyaloglar,** çev. Tacettin Ünlü, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1996, 261-275.
[7] M. Toprak **Hermeneutik (Yorumbilgisi) ve Edebiyat**, İstanbul, Bulut Yayınları, 2003, s. 26.
[8] Platon, İon, 533 e ve 534 b.
[9] Platon, a.e, 535a.
[10]Platon, a.e, 537a-541a.
[11] "Sofistlerde ve Retorik Okulu'nda bu açımlama sanatı ile retorik arasında bağ kurulduktan sonra daha sağlam bir temel ortaya çıktı. Çünkü bu açımlama sanatının içine, retoriğe uygulanmış bir halde, yazılı eserlerin kompozisyonu üzerine daha genel bir öğreti sokulmuş oluyordu." Bkz. W. Dilthey, "Hermeneutiğin Doğuşu", s. 91.

öğretisi, yorumlama sanatının içine sokulmuş oluyordu. Bu anlamda Aristoteles'in *Retorik*'i, bir yazılı eserin bütününü oluşturan parçaları ayırma, farklı üslup biçimlerini ayırdetme, metaforların etkisini tanıma gibi konuları inceler. Aristoteles *Poetika*'da ise, bir yapıtın "özünden ve amacının belirlenmesinden hareketle eserin iç ve dış formu ile etkin elemanlarını"[12] konu edinir. Dilthey bu yapıtları, hermeneutiğin bir öğreti haline getirilmesinde önemli adımlar saymaktadır.

Palmer'e göre ise, Aristoteles *Peri Hermeneias*'da, yorumlamayı dile getirme, ifade etme, konuşma olarak tanımlar.[13] Aristoteles'e göre yorumlama veya dile getirme, bir şeyin doğru veya yanlışlığına yönelik yargılarının ifadesidir. Olumlama veya değilleme bildirmeyen ifadeler yorumlama kapsamına alınmaz. [14] Buna göre yorumlama, poetik veya retorik bir işlem değildir, bir şeyin doğruluğunun veya yanlışlığının dile getirilmesi olarak daha temel bir şeydir. Palmer'e göre Aristoteles, yorumlamayı "basit şeyleri anlama"[15] olarak görmemektedir. O yorumu, doğru veya yanlış anlamanın bir konuşmada dile gelmesi süreci olarak ele almaktadır. Nitekim Gadamer de Aristoteles'in bu yapıtında hermeneutiği "olumlu ve olumsuz önermelerin mantıksal yapısını ... araştıran bir mantıksal gramer türü"[16] olarak aldığını söyler. Ona göre Aristoteles'in hermeneutiğe yaklaşımı gramatik bir yaklaşımdır.

Hermeneutiğin tarihçesine bakıldığında hep bir doğru anlama kaygısı görülür. Antik dönemden Yeniçağ'a kadar, **doğru** anlama ulaşabilmek için genellikle iki farklı yol izlenmiştir. Bunlardan bir tanesi Gadamer'in işaret ettiği şekilde Aristoteles'in Peri Hermeneias'da yorumlamayı ele aldığı biçimiyle, dilin mantıksal çözümlemesi olarak gramatik yoldur. Örneğin, Homeros'un söylencelerinde kullandığı dilin, aradan uzun zaman geçtikten sonra yeni kuşaklar tarafından anlaşılmaz hale gelmesi nedeni ile, bu yapıtların anlaşılabilmesi ancak dilin gramer yapısında meydana gelen değişim ve gelişmenin göz önüne alınması ile mümkün olacaktır. Metinde kullanılan, ancak tarihsel süreç içerisinde kullanımları ortadan

---

[12] W. Dilthey, a. e., s. 92.
[13] R. E. Palmer, a.g.e., s. 21.
[14] Aristoteles Peri Hermeneias 17a2 de "içinde doğruluk ya da yanlışlık olan tümceler bildirsel olur." ayrımını yapar. Bkz.Aristoteles, **Yorum Üzerine,** (peri hermeneias**),** çev. Saffet Babür Ankara, İmge Yay., 2002.
[15] R. E. Palmer, a. g. e., s. 21.
[16] H-G. Gadamer, a. g. e., s. 11.

kalkmış, anlamları unutulmuş veya başkalaşmış kavramların güncel dile çevrilerek aktarılması yine gramatik yorumlama etkinliğidir. Çeşitli nedenlerle anlaşılır olmaktan çıkmış başlangıçtaki anlamın, dilin mantıksal çözümlemesi ve sözcük araştırması yolu ile yaşayan dile aktarılması gramatik yorumlama yöntemi olarak adlandırılır.[17]

Yabancı veya geçmişte kalmış olanın anlaşılmasında Antik dönemde kullanılan ikinci yol alegorik yorumlama yöntemidir. Gadamer, bu dönemde alegori sözcüğünün "konuşma, *logos* alanına ait olduğunu, bu yüzden hermeneutik veya retorik bir figür"[18] olduğunu söyler. Alegori ile, anlatılmak istenen şey yerine başka bir şey söylenir, ancak bu ilk anlamı anlaşılır kılar. Grondin ise, özellikle Stoa döneminde alegorinin bir retorik form, bir konuşma biçimi olarak anlaşıldığını belirtir.[19] Öyle ki, alegorik konuşmada sözel içerik kendi başına yeterli anlam üretmez. O her zaman işareti olduğu başka bir anlam katmanına gönderme yapar. Yorumlama ve anlama, sözcüklere bağlı olarak değil, "içsel akıl (*logos endiathetos*)" [20] ile gerçekleşir. Grondin'in belirttiğine göre *allegoria* sözcüğü ilk defa Birinci yüzyıl'da yaşamış ve bir gramer ustası olan Pseudo-Heraclitus tarafından, söylenen şeyin yerine başka bir anlamın işaret edildiği retorik bir mecaz olarak yorumlama diline kazandırılmıştır.[21] Buna göre mitolojik anlatıların alegorik yeniden yorumlaması üç temel hedefe yöneliktir. Birinci amaç, mitolojik anlatıda sözel anlamı ile rahatsız edici bulunan metinlerin moral açıdan yeniden yapılandırılmasıdır. Grondin, Pseudo-Herakleitus'un alegorinin bu işlevini "dinsizliğe karşı bir panzehir"[22] olarak yorumladığını söyler. İkinci olarak bu yöntemle mitolojik ya da kutsal olan, akılla ve mantıkla çelişmekten kurtarılır. Grondin'in belirtmesine göre Stoa anlayışı, dünyanın akla dayanan yorumlanmasının mitler ile çelişmeyeceğini, çünkü kuşatıcı ve kapsayıcı *logos* un

---

[17] M. Toprak, a. g. e., s. 23.
[18] H-G. Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınları,İstanbul, 2008, s. 100.
[19] J.Grondin,"Prehistory of Hermeneutics", **Introduction to Philosophical Hermeneutics,** çev.,J.Weinsheimer,London, Yale Univ.press,1994, s. 25
[20] A. e.
[21] A. e.
[22] A. e.

her yerde bir ve aynı olduğunu savunur.[23] Alegorinin üçüncü hedefi ise mitolojik anlatının ve Homeros gibi şairlerin otoritesinin korunmasıdır. Grondin'e göre bu dönemin hiçbir yorumcusu antik şairlere karşı olumsuz yorumlamalar yapmak istemez.

Stoa düşüncesi ile Eski Ahit metinlerini birbiri ile uyumlu hale getirme çabası içerisinde olan İskenderiyeli Philo (İ.Ö.20-İ.S.50) "alegorik yorumlamanın babası"[24] olarak anılır. O'na göre Tanrı Kutsal kitabın alegorik olarak anlaşılması için onu simgelerle donatmıştır. Kutsal kitap herkese açık olmayan yüksek ve görünmez anlamlarla doludur. Sadece yetkin ve donanımlı yorumcular bu yüksek anlamlara ulaşabilirler. Tanrı bu anlamları sıradan insanlardan gizlemiştir.[25]

Hristiyanlık öncesinde de, patristik dönemde de yaygın görüş, dinsel olanın, gizemli, dolaylı ve sembolik olarak ifade edileceğiydi. Kutsal olan, ruhsal olanla ilgilidir ve alegorinin amacı ruhsal ve içsel olanın açılmasıdır.[26] Gadamer, alegorik yöntemin Antik Yunan Aydınlanması'nda mitolojik olanın rasyonelleştirilmesi, patristik dönemde Kutsal Kitap'ların dogmatik birliğini sağlaması ve son olarak sanat alanında "barok olan hristiyan kültürü ile klasik kültürün uzlaştırılmasında"[27] çok önemli işlev gördüğünü bildirir.

Gramatik veya alegorik yolla sürdürülen hermeneutik, Antik Yunan'da şairlerin destanlarının ve tanrıların mesajlarının yorumlanması etkinliği ile sınırlı idi. Helenistik Dönem'e gelindiğinde bu etkinlik alanı genişlemeye başlar. Bu dönemde kurulan filolojik okullar, Antik Yunan dünyasının büyük yapıtlarını çeviri ve yorumlama işine giriştiler.[28] Bu dönemde yapılan çalışmaları Dilthey, etkisinin ele alınması bakımından "Hermeneutiğin Doğuşu" isimli çalışmasında geniş olarak incelemiştir. Dilthey'ın saptamasına göre bu dönemde klasik literatür, çeviri ve yorumlama amacıyla kitaplıklarda toplandı, geliştirilen eleştirel yöntemlerle metinler incelendi, ayıklandı, sınıflandırıldı ve kayıt altına alındı. Bu çalışmalar süresince, konuşma ve dil, kapsamlı bir şekilde incelenmiş, büyük şairlerin

---

[23] A. e.
[24] J.Grondin, "Philo: The Universality of Allegory". a.g.e., s. 26.
[25] A. e., s. 27.
[26] A. e., s. 28.
[27] H-G. Gadamer, a. g. e., s. 109.
[28] W. Dilthey.,a. g. e., s. 92.

kendilerine özgü dil kullanımları, üslupları ortaya çıkarılarak sahte ve orijinal ayrımları yapılabilir olmuştur. Bu süreçte dil incelemelerine dair kurallar, bir bütün olarak ortaya çıkmaya başlamıştır. Dilthey'a göre "Grek tininin özgül yaratımlarından biri olarak"[29] filoloji bilimi, bu şekilde doğmuştur.

Helenistik dönem boyunca farklı yerlerde ortaya çıkan farklı filolojik okullar, metinlere farklı yöntemlerle yaklaşıyorlardı. Dilsel çözümleme yani gramatik yorumlama yöntemini kullanan okulların (İskenderiye) yanında, alegorik yöntemi esas alan filolojik okullar (Bergama) da vardı. Dilthey'a göre alegorik yorumlama, dinsel metinler ile güncel dünya görüşü arasındaki çelişkiyi gidermesi bakımından daha elverişliydi.[30] Bu, Hristiyanlığın yayılma sürecinde yani patristik dönemde İncil yorumlamalarının yöntemsel bir bilinçle yapıldığının da bir işaretidir. İncili anlama tarzı, dogmatik kilise geleneğince kesin bir biçimde belirlenmişti.

Gadamer de, o dönemde alegorik yöntemin kutsal metinlerdeki sözel ve gündelik anlamların tanrısal ve dogmatik bir anlama yükseltilmesi amacıyla başarıyla uygulandığını söyler.[31] Örneğin Gadamer'in aktardığına göre Augustiunus, "*De doctrina Chiristiana*" (Hristiyanlık Öğretisi) isimli yapıtında, düşüncenin kutsal metinlerdeki sözel anlamından, tinsellik içeren bir anlama yükseltilmesi gerektiğini belirtmektedir.[32] Kilise babaları döneminin Katolik öğretisinin özgül yöntemi olan alegori, Eski Ahit ile Yeni Ahit arasındaki uyuşmazlık ve gerilimi gidermek, kutsal metinleri bir gelenek bütünlüğü içinde yorumlamak amacına yarıyordu.

Gerek klasik metinlerin gramatik yorumlamaları, gerek İncil üzerine yapılan alegorik yorumlamalar ve bunların açtığı tartışmalar, zaman içerisinde yorumlamanın kurallar ve ilkeler bütününü oluşturmuştur. Dilthey bu gelişmeyi, "yorumlama sanatında bilimsel bilince bir yükseliş"[33] olarak değerlendirir.

Rönesans ile birlikte bu gelişim daha belirgin hale gelmiştir. Bu dönem, Klasik ve Helenistik dönemden dil, yaşam koşulları ve tarihsellik bakımından ayrılıyordu. Klasik metinler eleştiri sanatı adı verilen bir kurallar bütünlüğü içinde

---

[29] A. e., s. 92.
[30] A. e., s. 93.
[31]. H-G Gadamer,"Hermeneutik", s. 12.
[32] A. e.
[33] W. Dilthey., a. g.e., s. 95.

ele alınıp yorumlanıyordu. Bunlar klasik filolojiye ait kurallardı ve filolojik yorumlamanın temelini oluşturuyorlardı. Dilthey bu dönemde "Açımlama Üzerine"[34] adı altında sayısız makale ve önsözün yayımlandığını bildirir.

Bu dönemde hermeneutik sanatı üzerine yapılan tartışmaların önemli bir bölümü İncil yorumlamalarına aittir. Bunun en önemli sebeplerinden biri, Hristiyanlık söyleminde ortaya çıkan Katolik ve Protestan anlayışları arasındaki ayrılıktır. Reformcular kilise öğretisi geleneği ile çatışmışlar ve kutsal metinleri yeni bir tavır ile ele almaya yönelmişlerdir. Reformasyon hareketi, alegoriyi bir yana bırakmak ve İncil yorumlamalarında kutsal kitap metinlerinin kendisine dönmek istiyordu.[35] Gadamer'e göre bu dönemde alegorik yöntemden uzaklaşılarak, konuya doğrudan yönelen, nesnel, keyfilikten arınmış "yeni bir yöntem bilinci" [36] gelişmeye başlamıştır. Öte yandan A. Bowie, alegoriyi, metne dayalı sözel yorumlamadan ayırma isteğinin "bir anlamda *doxa'*yı *episteme'*den ayırma veya hakikat iddialarından retorik olanı uzaklaştırma isteği kadar eski olduğunu"[37] söyler. Ona göre modern dönemde felsefenin görevi, böyle bir ayrımın bir anlama kuramından hareketle gerçekleştirilmesi olarak görülmeye başlanmıştır.[38]

Dilthey'a göre, kutsal metinlerin yorumlanmasında Katolik ve Protestan söylemlerin farklı yaklaşımları yüzünden doğan uzun tartışmalar sonunda, hermeneutiğin bir öğreti haline dönüşmesinde önemli adımlar atılmıştır. Dilthey'a göre bu dönemde Flacius'un Clavis (Anahtar) isimli yapıtı, hermeneutik üzerine yazılan yapıtların en derinliklilerinden biridir (1567).[39] Flacius'un kitabında o güne kadar bulunmuş bütün yorumlama kuralları, bir öğreti oluşturacak şekilde birbirine bağlanmış, genelgeçer bir anlamaya götürecek bir yöntem oluşturulmaya çalışılmıştır. Böylelikle hermeneutik bir anahtar gibi genelgeçer anlamanın imkanını verecektir.

---

[34] A e., s. 97.
[35] H-G. Gadamer, a. g. e., s. 13.
[36] A. e.
[37] Andre Bowie, "The Meaning of the Hermeneutic Tradition in Philosophy", **Versthen and Humane Understanding,** yay. haz. Anthony O'Hear, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, s. 124.
[38] A. e.
[39] W. Dilthey, a. g. e.

Flacius'un özellikle İncil Yorumlamaları üzerine geliştirdiği yönteminin en önemli yanı dinsel yorumlama ilkesidir. Buna göre, yorumlamanın sınırlarını belirleyen, "Hıristiyan dinselliği içinde verili olan kutsal metinler bağlamıdır"[40]. Yani İncil, teolojik yasa olarak belirleyici niteliği ile merkezdedir. Öte yandan Flacius, bir metnin yorumlanmasında en büyük sorunların dil kullanımına ait olduğu gerekçesi ile gramere de büyük ağırlık vermiştir. Flacius'un teknik ya da psikolojik yorumlama ilkesi olarak koyduğu bir diğer ilkeye göre, bir yapıttaki bir parçanın, yapıtın bütününden hareketle yorumlanması gerekir. Yapıtın bütününü oluşturan iç bağlam, kompozisyon, etkili öğeler gibi yönleri ise retorik bulgulardan yola çıkarak saptanır. Dilthey, Flacius'un yorumlama modelinde "bütün yazılı yapıtlarda, bir bütünün tekil parçaları, bu bütünle ve bütünün diğer parçalarıyla ilişkisinden hareketle bir anlam kazanabilir"[41] görüşünün etkili olduğunu bildirir. Böylelikle hermeneutik etkinliğin önemli bir öğesi olan hermeneutik döngü ilkesinin bu dönemde uygulanmaya başladığını görmekteyiz.

Dilthey'a göre, Flacius'un yönteminin merkezi unsuru olan kutsal yasa bağlamı ilkesi "formel bir darlık"[42] yaratmaktaydı. Bu darlık Aydınlanma dönemini takibeden tarihsellik anlayışlarının gelişimi içerisinde yavaş yavaş kırılmıştır. Bu anlamda her tekil yapıyı kendi yerel karakteri içinde kavramak ön plana çıktı. Eski Ahit ile Yeni Ahit arasında kurulmaya çalışılan dogmatik yasa birliği kırılmaya çalışıldı. Kutsal metinler tarihsel bir kavrayışla yeniden ele alındılar. Hermeneutik etkinlik dil kullanımının yorumlanması ve tarihsel koşulların yorumlanması şeklinde iki ana eksen üzerinden yürümeye başladı. Böylelikle hermeneutik, merkezini oluşturan doğmatik yasadan kurtarılmış oldu. Buna göre klasik metinlere ait yorumlama etkinliği de yazarının yaşadığı koşulların yerellik ve zamansallığı göz önüne alınacak şekilde geliştirildi. Dilthey bu dönemde dilbilimci-tarihselci okulun temellerinin atıldığını söyler.[43]

Buraya kadar hermeneutiğin gelişimi filolojik, teolojik ve hukuksal yönelimli hermeneutik olarak farklı alanlarda sürmüştür. Bunların herbiri, kendi alanlarının kendine özgü kurallarından süzülerek oluşturulmuş hermeneutik yöntemlerdi.

---

[40] A e., s. 98.
[41] A. e.
[42] A. e., s. 99.
[43] A. e.

Bununla beraber, Yeniçağ ile birlikte gelişen yöntem anlayışları tüm bilgi alanlarını kapsadığı gibi hermeneutiği de etkilemeye başladı.[44] Özellikle kutsal kitap dışında yazılı yapıtların çoğalması ve çeşitli bilimlere ait bilgilerin kitaplar yolu ile öğrenilmesi aşamasına gelinmesi, anlama ve yorumlamanın da bir yöntem anlayışı ile ele alınmasına yol açtı.[45] Hermeneutiği bir yöntem arayışı ile ele alan yaklaşımlar, daha sonra ortaya çıkacak olan evrensel hermeneutik veya felsefi hermeneutik modellerin ilk izlerini oluştururlar. Örneğin, 1603-1666 Yılları arasında yaşayan C. Dannhauer'in yapıtlarında hermeneutik, tüm bilimlere giriş niteliği taşıyan bir yorumlama bilimi olarak düşünüldü. Grondin'in aktardığına göre Dannhauer'in felsefe içinde temellenen evrensel hermeneutiği, diğer bilimlerin (tıp, teoloji, hukuk) yazılı metinlerini yorumlamaya da yetkindir. Bu saptama ise, bilginin bütün dallarına ait anlamanın, yazılı metinlerin anlaşılmasına dair bir yorumlama etkinliği olduğuna işaret eder.[46] Onun bilim niteliği verdiği ve daha çok mantıksal bağlamda ele aldığı *hermeneutica generalis*'ine göre, "iyi"[47] bir yorumcu, anlaşılması güç metinleri, doğru anlamı yanlış anlamdan ayırabilecek şekilde çözümler. Dannhauer'in hermeneutiği bu ayrımı belirleyecek, yazarın bakış açısını da göz önüne alan bir dizi kural ve açıklama içerir.

On sekizinci yüzyıl hermeneutiğinin önemli isimlerinden bir diğeri ise 1710-1759 yılları arasında yaşamış olan J. Martin Cladenius'tur.[48] Cladenius, Dannhauer modelindeki mantık ögesini hermeneutikten ayırmış, daha çok metinleri anlaşılmaz kılan şeyin ne olduğu üzerinde durmuştur. Ona göre metinlerin anlaşılamamasında hermeneutik açıdan en önemli neden, kavramlar ve bilgi bakımından yeterli olmayışımızdır. Yazar ve okuyucu arasında dil bakımından bir sorun olmadığı halde, metinleri anlaşılmaz kılan şey "arkaplan bilgisi"[49] eksikliğidir. Hermeneutiğin görevi bir metnin anlaşılmasını tamamlayacak kavramları sağlamaktır. Pedagojik hermeneutik olarak da tanımlanan Cladenius modelinin en önemli yanı "bakış

---

[44] Grondin bununla ilgili olarak Bacon'ın *New Organon* ve Descartes'in *Mehod Üzerine Konuşma* isimli yapıtlarına dikkat çeker. Bkz. J. Grondin , a. g. e., s. 47.
[45] J. Grondin, "Danhauer: True İnterpretation and Interpretive Truth" a. e., s. 47.
[46] A. e., s. 48.
[47] Grondin iyi sözcüğünü J. Dannhauer'in yapıtının başlığından alıyor: **The idea of the Good Interpreter,** (1670), Bkz. J. Grondin, a. e., s. 49.
[48] J. Grondin, " Cladenius:the Universality of Pedagogical" a. e., s. 50.
[49] J. Grondin a. e., s. 53.

açıları kuramıdır."[50] Ona göre ancak bakış açıları göz önüne alınırsa, metinleri oluşturan bireysel yaklaşımlar ortaya çıkarılabilir. Doğru anlama, dilin arkasındaki bakış açısının izini sürmekle mümkündür. Grondin, Cladenius'un kavramsal arkaplan ve bakış açısı yaklaşımlarının evrensel hermeneutik kapsamında düşünülebileceğini belirmektedir.

Böylelikle, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında farklı alanlara ait hermeneutiklerin genel bir yorumlama sanatı çatısı altında toplanabilirliği sorgulanmaya başlandı. Amaç her yorumlamada geçerli olabilecek genel ilke ve kurallardan oluşan bir hermeneutik bilimi geliştirmekti.

Schleiermacher'in çalışmaları farklı alanlardaki hermeneutikleri tek bir felsefi hermeneutik çatısı altında toplamayı başarabilmiştir. Dilthey'a göre Schleiermacher'e kadar hermeneutik, genelgeçer anlamaya ulaşmak için tekil kurallardan oluşmuş bir öğreti olarak algılanıyordu. Schleiermacher bu kuralların arkasına, anlamanın çözümlenmesine yönelerek, anlamanın genelgeçer bilgisini elde etmeye çalıştı. Böylece hermeneutiği aynı zamanda bir felsefi etkinlik haline dönüştürdü.[51] Gerek Cladenius gerekse Flacius'un yaklaşımlarında hermeneutik işlemin, bir tarihsel metin çeşitli sebeplerle anlaşılamadığı zaman ve eğitim amaçlı olarak doğduğu düşünülmekteydi. Oysa Schleiermacher'le birlikte hermeneutik, "her anlama işleminde, konuşmanın veya metnin yorumcuda yeniden kurulduğu sürekli bir etkinlik haline dönüşmüştür."[52] Yeniden kurma işleminin yöntemsel ve eleştirel bir tavırla ele alınması hermeneutiğin metnin konusundan bağımsız genel bir anlama yöntemine dönüşmesini sağlamıştır.

---

[50] a. e., s. 55.
[51] W. Dilthey, a. g. e., s. 101.
[52] David Linge, "Editor's Introduction", **Philosophical Hermeneutics**, Gadamer, London, University of California Press 1977, s. xiii.

III. FELSEFİ BİR YÖNTEM OLARAK HERMENEUTİK

A. Schleiermacher ve Genel Bir Anlama Yöntemi Olarak Hermeneutik

1. Schleiermacher Hermeneutiğinin Arkaplanı

On sekizinci yüzyıla gelene kadar Hermeneutik etkinliğin iki koldan işlediği görülür. Birincisi, hümanist yaklaşımın odağı olan klasik literatürün yeniden keşfedilmesi sürecinde bir yöntem bilinci ile geliştirilen filolojik hermeneutiktir. İkincisi ise Reformistlerin İncil'i Katolik kilisenin alegorik ve dogmatik yorumundan kurtarma ve orijinal anlamını ortaya çıkarma sürecinde gelişen teolojik hermeneutiktir. Her iki durumda da kendi dili içindeki eski bir gelenek yeniden anlaşılmaya çalışılmaktadır. Bunun için metinlerin kendisine dönülür. Bu süreçte, hemen hemen bütün Ortaçağ boyunca devam etmiş olan alegorik yöntem, Rönesans ve Hümanizm akımlarının etkisi ile gelişen Reform düşüncesi ile birlikte ağırlığını kaybetmiş, gramatik yöntem (*sensus literalis*) ağırlık kazanmıştır.[54]

Bu dönem hermeneutiğinin temel kuralı, metne ait parçaların, ancak metnin taşıdığı bütünsel anlamdan hareket ederek anlaşılabileceğidir. Buna göre dini metinler, onları bir araya getiren kutsal yasa bağlamından hareketle anlaşılabilir. Edebi metinler ise retorik bulgulardan hareketle iç bağlamın ve temel ögelerin ortaya çıkarılması ile anlaşılabilirler. Flacius'da görüldüğü gibi hermeneutik döngü bir metnin çözümlenmesi için açık bir alet haline gelmiştir.[55] Yazılı yapıtların tekil parçaları, metnin bütünüyle ve bu bütünün diğer parçaları ile ilişkisinden hareketle yorumlanabilmektedir. Öte yandan metinler, üslup, tasvir ve anlam sanatları ile bezelidir. Anlamak ve yorumlamak bu kuralları ve sanatları öğrenmekle mümkündür.

On sekizinci yüzyıl aynı zamanda, bireyselliklerin, tarihselci akımların ortaya çıktığı bir yüzyıldır ve hermeneutik de bu gelişmeden payını almıştır. Bu dönemde, metin yorumlamalarının dogmatik sınırlamalardan kurtarıldığı, hem kutsal metinlerin

---

[54] M. Toprak, **Hermeneutik (Yorumbilgisi) ve Edebiyat** , İstanbul, Bulut Yay., 2003, s. 37.
[55] Bkz. yukarıda "Hermeneutiğin Tarihsel Olarak Ortaya Çıkışı ve Gelişimi", s. 16.

hem klasik metinlerin gramatik yorumlamanın yanında tarihsel yorumlamaya da tabi tutulduğu görülmektedir.[56]

Kant ve Aydınlanma döneminin ardından ortaya çıkan tarihsellik anlayışları, özellikle Romantik dönem yaklaşımları, hermeneutiğin farklı alanlara ait farklı yorumlama yöntemleri olarak anlaşılmasına son vermiş, genel bir hermeneutik sanatı doğmasına yol açmıştır. Herder'le başlayan bu yeni dönemin tarihsellik anlayışlarının belirgin özelliği, tarihe yön veren olguların genel yasalar altında değil, kendi tekillikleri içinde ele alınmasıdır. Bu dönemin anlayışına göre tarihsel olaylara süreklilik ve tekrar kazandırabilecek yasalar olmadığı gibi ideler de yoktur. İdeler her çağa göre değişir.[57] Ancak tarihte bir kaos da yoktur. Tarihe yön veren plan veya düzen tanrısaldır ve tek bir insan tarafından kavranamaz. Sonlu insan bu planın başlangıcını ve sonunu göremez. Tarihin bütünlüğü bilinemez ama bu bütündeki uyuma inanılabilir.

Herder'e göre tarihsel çağların bir daha tekrar etmeyecek kendine özgülüklerinin parladığı anlar insanlık tininin kendini gerçekleştirdiği anlarıdır[58]. Tarih felsefesi bu anları ortaya çıkarmalıdır. Ancak insanlık bütün olarak kavranamaz. Biz yalnızca içinde yaşadığımız dönemin ideleri çerçevesinde anlama edimini gerçekleştiririz. O nedenle bütünlük ancak parçadan çıkarılabilir. Her çağ kendi bütünlüğü içinde ve ideleri bağlamında ele alınmalıdır. Tarihte genellikler yoktur ve tekilliklerin kavrama tarzı anlamadır. Tarihçi her çağa tekilliğini vermiş olan ideleri ve normları kendinde duymak, bunları "anlayıcı bir sezgi"[59] ile kendi düşüncesinde ve hayalgücünde yeniden kurmak zorundadır.

On dokuzuncu yüzyılda etkisini sürdüren Alman İdealizmi ise, tüm tarihe hükmeden kurucu ve belirleyici bir mutlak tin düşüncesinin hakim olduğu bir yüzyıldır. Tarihte ortaya çıkan olgular, dönemler, çağlar bu tinin kendini görünür kıldığı yüzlerinden biridir.[60] Buradan hareketle Romantik Dönem tarih araştırmacıları ve filozofları Antik Dönem'e yönelirler. Çünkü Antik Dönem bu anlamda bir tinin parladığı bir dönemdir ve "bu yaşam veren tinin yeniden

---

[56] H-G. Gadamer, **Hakikat ve Yöntem,** çev. H. Aslan, İ.Yavuzcan, İstanbul, Paradigma Yay. 2008, s. 246.
[57] D. Özlem, **Tarih Felsefesi,** İstanbul, İnkilap Yay**.** 2004, s. 71.
[58] A. e., s. 74.
[59] A. e., s. 78.
[60] D. Özlem, "19.Yüzyıl: Tarih Yüzyılı(II); Alman İdealizmi" **Tarih Felsefesi,** s. 99-114

uyandırılması" [61] gereklidir. Grondin'in belirtiğine göre bu eğilim, Romantik dönemin iki önemli ismi Friedrich Ast ve Friedrich Schlegel'de açık olarak görülür.

Friedrich Ast, sadece Antik Dönem'de değil bütün tarihte kendini sezgisel yolla eleveren tinin bölünmez birliğini yeniden sezgi ile keşfetmeyi hedefler.[62] Ona göre tinin ilksel kuşatıcılığı olamasa anlama imkansız olurdu. Ast'a göre tin için hiçbirşey yabancı olamaz ve Antikite bilgisi hermeneutik kavrayış için tinin bilgisine ulaşmada birinci basamaktır. O nedenle bütün içsel ve dışsal yönleri ile Antikite anlaşılmalı ve yazılı yapıtların açıklaması buna dayandırılmalıdır.

Ast'ın çalışması her tekilde kendini gösteren tinin anlaşılmasına yöneliktir. Tekilin anlaşılması ancak kendini tin olarak gösteren bir özdeşlik kavrayışı içinden mümkündür. Bu da Ast'ın projesinin evrensel yanını oluşturmaktadır. Bu yaklaşım filolojik hermeneutiğin 'her parça metnin bağlamı içinde anlaşılabilir' kuralı ile birleştirilince yeni bir anlam doğar: Her tekil ifade ancak tinin bütünsel kavranışı altında anlaşılabilir.[63] Böylelikle hermeneutik döngü evrensel ifadesini bulur: "Anlamanın temel kuralı, her tekilde tinin bütünsel anlamını yakalayabilmek ve her tekili bu bütün kavrayışı altında anlayabilmektir."[64]

Antik dönemin büyük yapıtları gibi tekil yapıları tinsel bağlamdan hareketle anlamak hermeneutikte yeni bir açılımdır. Önceki hermeneutik uygulamalarda tekilin anlaşılmasını sağlayan bütünsel bağlam, ya kutsal yasa birliği ya da metnin içsel bağlamı idi. Romantik dönemin yapıtı ve yazarı dönemin tinsel bağlamından hareketle anlamak yaklaşımı yenidir ve bu yolla yazarın ve dehanın içsel yaşantısına ulaşmak mümkün olacaktır. Doğru anlama ancak bu yaşantıya ulaşmakla mümkündür.

---

[61] J. Grondin, **Introduction to Philosophical Hermeneutics,** çev. J.Weinsheimer, London, Yale Univ. press, 1994, s. 64.
[62] A. e., s. 65. (Grondin bu yorumlarını, Ast'ın **Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik,** adlı yapıtına dayanarak yapmaktadır**)**
[63] A. e.
[64] A. e.

Anlamayı sanatsal yaratım süreci ile ilişkilendirmek ve bu sürecin tekrarı veya yeniden kurma (nachbildung) olarak yorumlamak da Ast'ın görüşlerinden birisidir.[65] Yeniden kurma düşüncesi anlamayı, filolojik ve teolojik yorumlama biçimlerinden farklı olarak ele almakta ve daha önce hiç yapılmadığı bir şekilde sanatsal yaratıcılık ile ilişkilendirmektedir. Bu yaklaşım da Schleiermacher ve Dilthey tarafından geliştirilerek ele alınacaktır.

Gadamer'in yorumuna göre Ast gibi, Schleiermacher'i önceleyen filologların hermeneutiğini belirleyen şey, anlaşılması gereken içeriktir.[66] Bu içerik ise esasen klasik literatür ile Hristiyan literatürünün birliğidir. Ast'ın her türde hermeneutik için amacı, Antik Yunan yaşantısı ile Hristiyan yaşantısının birliğini göstermektir.[67] Gadamer'in sözünü ettiği bu birlik, tarihte kendini eleveren tinin görünüşlerinden biridir. Filolojik veya teolojik hermeneutikler bu birliği ortaya çıkarmaya yarayan tekniklerdir.

Böyle bir arkaplandan gelen Schleiermacher, felsefi ve bilimsel kaygılarla anlamanın çözümlenmesine yönelerek, hermeneutiği doğru anlamanın kurallarının öğretisi olmaktan çıkarmıştır.

2. Schleiermacher'de Anlamanın temel yönleri:

a. Evrensel Hermeneutik

Anlama kavramını yeni bir yaklaşım ile ele alıp sorgulayan Schleiermacher, 1768-1834 yılları arasında yaşamış ünlü bir Alman teolog ve filozoftur. Hermeneutik ve anlama kavramlarına kazandırdığı felsefi boyut, onun yanlızca teoloji alanında değil, aynı zamanda felsefe tarihinde de, yaptığı katkılarla önemle anılmasını sağlamıştır.

Schleiermacher'i önceki hermeneutik anlayışlarından ayıran en önemli özellik, onun dikkatini anlama nesnesinin içeriğinden çok, anlama edimi üzerine yoğunlaştırması ve hermeneutiği bir 'anlama sanatı' olarak ifade etmesi olmuştur.

---

[65] R. E. Palmer, "Friedrich Ast", **Hermeneutics: İnterpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer**, Evanston, Northwestern University Press, 1969, s. 80.
[66] H-G. Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, çev. H. Aslan, İ.Yavuzcan, İstanbul, Paradigma Yay. 2008, s. 248.
[67] A. e.

Schleiermacher, anlama sanatından bahsederken, anlama ediminin kendisini kastettiğini, anlamanın nesnesinin yorumundan bahsetmediğinin bildirir. Ona göre anlaşılanın yorum olarak ifadesi, hermeneutiğin genel kurallarına bağlı konuşma ve yazma sanatının bir bölümüdür. "Diskursif"[68] anlama olan anlama sanatı ile karıştırılmamalıdır. Bu nedenle Schleiermacher, anlama ediminin kendisini bir sorun olarak ele alan ilk düşünür olarak anılır.

Schleiermacher'e göre söylem (discourse) düşüncenin dışsallaşmış halidir. Ona göre her düşünce, aynı zamanda bir iç söylemeyle varolur ve tamamlanır.[69] Her anlamada söylemeye temel olan düşünce kavranıldığı için bütün bilgi anlama ve söylemenin birliğinde gelişir.[70] Diskur, düşüncenin iletilebilmesinin ve paylaşılabilmesinin aracısı ve aracıdır. O nedenle Schleiermacher'e göre "hermeneutik ve retorik ilişkilidir ve bu ilişki diyalektiğe dayanır."[71] Öte yandan Schleiermacher'e göre her söyleme, kompozisyon olarak bir biçim verme olduğundan, düşünce her zaman, biçim verici bir sanat aracılığı ile ortaya konur. O nedenle söylemin sanat olduğu yerde anlama da sanattır.[72]

Schleiermacher'e göre, söyleme ve anlamanın birliği olarak hermeneutik süreç, dil içerisinde gerçekleşir. Her ifade bir dil içerisinde anlaşılabilir ve o nedenle dil bir düşüncenin gerçekleşme alanıdır. Konuşma yoksa düşünce de yoktur. Sözcükler olmadan kimse düşünemez. Hermeneutik, kendisini ancak dilde ortaya koyabilen düşüncenin anlaşılmasına yöneliktir. O nedenle hermeneutik, dil bilgisi olan gramere önemli ölçüde dayanır. Dil, düşüncenin paylaşım ortamı olarak aynı zamanda herkesçe paylaşılabilen bilginin üretilebildiği ortamdır. Schleiermacher'e göre gramer ve hermeneutik arasındaki bu bağıntı diyalektiktir. [73]

---

[68] Fr. D. E. Schleiermacher, "The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lectures" çev. Jan Wojcik, Roland Haas,Source: **New Literary History, Vol. 10, No. 1, Literary Hermeneutics (**Autumn, 1978), pp 1-16 Published by: The Johns Hopkins University Press, (çevrimiçi) http://www.jstor.org/stable/468302 (bkz.çevirenin dipnotu:2)
[69] A. e.
[70] Fr. D. E. Schleiermacher, **Hermeneutics and Criticism,** çev. ve yay. haz. Andrew Bowie, Cambridge, Cambridge University Press 1998. s. 7.
[71] A. e.
[72] Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, s. 262. (alıntı: Fr. D. E. Schleiermacher, **Aesthetik,** ed.Odebrecht,s. 269).
[73] Fr. D. E. Schleiermacher, a. g. e., s. 8.

Schleiermacher, *Hermeneutics and Critisism* adlı yapıtının "Giriş" bölümünde hermeneutik ve metin eleştirisinin birbirine ait olan ve birbirini gerektiren filolojik disiplinler olduğunu ifade eder.[74] Hermeneutik, bir başkasının yazılı olan konuşmasını doğru anlama sanatıdır, eleştiri ise, metnin ya da metin bölümlerinin tutarlılığını, ortaya koyduğu gerçekliği, uygun kanıtlarla ortaya koyma sanatıdır. Eleştiri hermeneutiği gerektirir çünkü böyle bir inceleme ve saptama öncelikle uygun ve doğru anlama ile kurulur. Öte yandan, güvenilir bir yorumlama ya da anlam kurulumu, ancak, metnin tutarlılığı ön varsayılabiliyorsa mümkün olabilir. O nedenle yorumlama da eleştiriyi gerektirir. Buna rağmen hermeneutik her zaman önceliklidir. Çünkü eleştiri başlamadan da, görevi sona erdiğinde de hermeneutik pratik sürecektir. Buna göre Schleiermacher'de hermeneutik "uygun şekilde genişletilirse, görsel sanat yapıtları da dahil olmak üzere her türlü yorum için, yöntem öğretisi ve kuramı"[75] haline gelir.

Öte yandan Schleiermacher'de dilin tarihsellikle de doğrudan ilişkisi vardır. Her ifade ancak ait olduğu tarihsel yaşam bağlamında anlaşılabilir. Schleiermacher'e göre tinselliğin taşıyıcısı olarak tarihte de bir akıl bilgisi vardır.[76] Bu akıl bilgisine ne tam olarak kuramsal bilme ile, ne de gözlemle ulaşılabilir. Schleiermacher bu bilgiyi verecek olan şeyin etik olduğunu söyler. Schleiermacher için etik, "eyleyen insan bilen insandan önce gelir"[77] ilkesine dayanır. Bilgi aslında eyleyen insan etkinliğinin bir ürünüdür. Tarihsel bilginin empirik yönü, eyleyen insanın 'kendisi' ve 'kendisi ile başkaları' arasındaki ilişkiler hakkındadır. Bu da anlama edimine dayanır. Tarih, insan eylemlerini ahlaksal motiflere göre yönlendirdiğinden tarihi anlama ahlak öğretisi içinde çözümlenebilir.[78] Schleiermacher burada hermeneutiği etik ile ilişkilendirmektedir.

Öte yandan dilin, insan doğası ile ilişkili bir yanı da vardır. İnsan doğasının ve fiziksel dünyanın belirleyiciliği dile yansır. Dolayısı ile hermeneutiğin etik yanında

---

[74] Fr. D. E. Schleiermacher , a. e., s. 3.
[75] M. Heidegger, "A Dialogue On Language", **On the Way to Language,** çev. Peter D. Hertz, New York, HarperSan Francisco, 1971, s. 11.
[76] D. Özlem, **Tarih Felsefesi**, s. 128.
[77] Fr. D. E. Schleiermacher'in tarih hakkındaki bu görüşleri kaynağını Fichte ve Schelling'in tarih yorumlarından alır. Bkz. D. Özlem, a. g. e, s. 129 ve 100-113.
[78] D. Özlem, a. g. e., s. 129.

doğa bilimlerine de dayanan kökleri vardır. Schleiermacher hermeneutiği retorik, gramer, etik, fizik ile diyalektik olarak bağıntılandırmaktadır. Bu diyalektik bağ ise hermeneutiği, "bilginin bilimsel birliği"[79] içine almaktadır.

Anlama sanatı olarak hermeneutiğin, evrensel bilgi ile ilişkisini böyle kuran Schleiermacher, onun kurallarını oluşturmak üzere anlamanın çözümlenmesine yönelir.

b. Anlamanın Çözümlenmesi

i. Anlamanın Bireyselliği

Schleiermacher anlama edimini, insanların bireysel anlamaları üzerinden ele almaktadır. O, Aydınlanma'nın eleştiri yolu ile oluşturduğu "ortak insan doğası"[80] anlayışına karşıdır. Onun temel hedefi, bireyselden hareketle tinsel olana ulaşmak, tekilde kendini açığa vuran geneli keşfetmektir. Schleiermacher'in hermeneutik öğretisine hakim olan yaklaşımlarını onun içinde yetiştiği Alman İdealist Felsefesi ve Romantik gelenek göz önüne alınarak değerlendirilmelidir.

Genel ve evrensel olanın her zaman kendini bir tekil yolu ile ortaya koyması ve tarihin bu anlamda sonsuz bir gerçekleşmeler alanı olması düşüncesi Schleiermacher'in anlama kavramının esasını oluşturur. Bu, bireyin ya da tekilin, genel içerisinde hiçbir zaman tam anlamıyla çözülemeyeceği, her zaman bireye ait bir yapının kalacağı anlamındadır. O nedenle de doğa bilimlerine özgü tekili genelin altına yerleştirerek anlamaya dayalı yöntemler, hiçbir zaman diğer insanları ve onlara ait olan gerçekleri tam olarak anlamada yeterli olamayacaklardır. Gadamer'e göre Schleiermacher'in evrensel hermeneutik fikri buradan başlar. Tekilin, yani **başkasının** evrensel anlamda ele geçirilemezliği (yabancılığı) onun bireyselliğinden koparılamaz ve hermeneutik, yabancı olanın deneyimlenmesi fikrine dayanır.[81] Schleiermacher'e göre, gündelik ve sıradan konuşmada bireysellikler ortaya konamadığından, burada gerçekleşen anlama yanlış veya gevşek anlamadır. Bireyselliğin anlaşılması her adımda hermeneutiğin işleme konmasını gerektirir.

---

[79] Fr. D. E. Schleiermacher, a.g. e, s. 3.
[80] H-G. Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, s. 249.
[81] A. e.

Gevşek anlama saptaması, Schleiermacher hermeneutiğinin ayırt edici yönlerinden biridir. Schleiermacher'in tekilden hareketle genele ulaşan anlama yöntemi, on dokuzuncu yüzyıl tarihçi ve filozoflarınca tarihsel ve toplumsal olgulara ait bilginin temellendirilmesinde yeni bir epistemoloji olarak çığır açıcı etkiler yaratmıştır.

ii. Gevşek Anlama, Sıkı Anlama:

Schleiermacher gündelik ve sıradan iletişim içindeki yorumlamayı ayırarak, sanatsal saymaz. Onun için sanatsal yorumlama, ne metinlerin farklı bir dille ve farklı bir çağda yazılmış olmasına, ne de, ifadenin sözlü ya da yazılı olmasına bağlıdır. Örneğin, bilinen bir yabancı dilde ve bilinen bir konuda yazılmış bir metinin sıradan ve acele yorumu sanatsal olamayabilir. Çünkü bu aşinalık dikkati konuya yöneltecek, metnin dili ile yazarının bireyselliği arasındaki ilişkinin üzerini örtecektir.[82] Gadamer'e göre, Schleiermacher'in evrensel hermeneutik fikri, "yabancı olanın deneyimlenmesi ve yanlış anlama olanağının genelliğine"[83] dair yorumu ile başlar. Yabancı dilde ve geçmiş bir zamanda yazılmış metinler yabancılık unsuru taşırlar ve bu metinlerde yanlış anlama olanağı daha yüksektir. Benzer şekilde yazılı metinler, sözlü ifadelere göre daha fazla yanlış anlamaya elverişlidirler çünkü, konuşmadaki ses unsuru yabancılığı giderici etki yapar.[84] Dolayısı ile anlama sanatı, yabancı olanın deneyimlenmesi esnasında ortaya çıkar. Çünkü, "hiçbir sıradan ve doğrudan anlama olanağının bulunmadığı her durumda, anlama çabası bir yeniden kurma olarak"[85] iş başındadır.

Doğal hayat akışı içinde insanlar, dilde verili olan ortak anlamlar zemini üzerinden anlaşırlar. Ortaklaşalık zemininde ve anlamanın doğal akışı içinde, bir yandan sözcüklerin yanlış anlaşılması gibi dilsel hatalar çok kolay yapılabilirken, bir yandan da, yazarın veya konuşanın ifadesindeki bireysellik özellikleri gözden kaçırılır. Schleiermacher'e göre gündelik anlama etkinliği esnasında doğrudan gerçekleşen bu anlama "gevşek anlamadır"[86]. Buna göre metinler, her günkü aşinalık içerisinde ya dilsel ifadelerin gramatik olarak yanlış anlaşılması, ya da

---

[82] Fr. D. E. Schleiermacher, "The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lectures" s. 1.
[83] H-G.Gadamer, a.g. e., s. 249.
[84] Fr. D. E. Schleiermacher, **Hermeneutics and Criticism**, s. 21.
[85] A. e.
[86] A. e.

metne ön yargılarla yaklaşmak nedeniyle gevşek anlamaya tabi olabilirler.[87] Bu anlama sanat değeri içeren bir anlama değildir. Bu anlamada karşıdakinin kendine özgülüğü ve biricikliği yakalanamaz. O nedenle gevşek anlama, aynı zamanda sürekli bir yanlış anlamadır. Schleiermacher'e göre gevşek anlamaya dayalı bir hermeneutik, kendi hedefini "yanlış anlamadan kaçınma sanatı"[88] olarak koyar.

Bu yaklaşım Schleiermacher hermeneutiğini kendinden öncekilerden ayıran önemli özelliklerden biridir. Eski hermeneutiklere göre anlama kendiliğinden oluşur ve yanlış anlama zaman zaman ortaya çıkan, kaçınılması gereken bir durumdur. O nedenle hermeneutik, yanlış anlamadan sakınmak amacıyla, metnin anlaşılmaz, karanlık noktalarında ve gerektiğinde devreye sokulmuştur.[89] Eski hermeneutik kuralları bu yüzden bir gözlemler topluluğudur ve aynı zamanda, "anlama işlemi esnasında ortaya çıkan belirli güçlük alanları ile sınırlı olduklarından "özel hermeneutiklerdir."[90] Schleiermacher, gevşek anlamaya dayalı hermeneutiklerin, dil ile düşünce ve tavırlar arasındaki özdeşlik yorumundan kaynaklandığını söyler. Ona göre sanatsal anlama, böyle bir özdeşliğin değil, ayrımın farkedildiği noktada başlar.[91]

Schleiermacher'in yanlış anlamayı anlamanın doğal hali olarak gören genel hermeneutiği, gevşek anlamanın karşısına "sıkı anlama"[92] kavramını yerleştirir. Buna göre sıkı anlamaya dayalı bir hermeneutik, yorumlama sürecinin en başından itibaren her adımda ve metnin her bir ögesinde anlama etkinliğini işleme koyma eğilimindedir.[93] Schleiermacher'e göre, sıkı anlamaya dayalı bir hermeneutik, yazar ve yorumcunun bireyselliği ile dil arasında bir özdeşlik (identity) öngörmez, aksine ayrım (difference) düşüncesine dayanır.[94] Bu ayrım, Schleiermacher'de anlama sanatının 'bir yeniden kurma' olarak temellendirildiği hermeneutik yorumu doğurur.

Schleiermacher yeniden kurma işlemini, dilin gramatik yapısına bağlı olarak 'nesnel' ve yazarın bireyselliği temelinde 'öznel' olarak değerlendirdiği iki ayrı

---

[87] A. e., s. 23.
[88] A. e., s. 21.
[89] J. Grondin, "Romantic Hermeneutics and Schleiermacher", a. g. e., s. 70.
[90] Fr. D. E. Schleiermacher, a. g.e.
[91] A. e., s. 22.
[92] Fr. D. E. Schleiermacher, a. e., s. 21.
[93] A. e., s. 22.
[94] A. e.

yönde inceler. Ayrıca her bir yön, hem geçmişle ilgileri açısından tarihsellik bağlamında, hem de geleceğe dair olanakların gerçekleştirilmesi bağlamında değerlendirilirler. Örneğin, nesnel ve tarihsel yeniden kurma olarak yorumlama, verili dilin olanakları içinde oluşurken aynı zamanda, içinde oluştuğu dilin olanaklarını etkileyip geliştirir. Aynı şekilde, yeniden kurmanın öznel yönü, yorumlamayı yazarın bireysel ve zihinsel yöneliminden yola çıkarak oluştururken, diğer taraftan bu zihinsel yönelmişliğin sürekliliğini sonraki yapıtlar üzerindeki etkileri açısından da göz önünde tutar.[95] Schleiermacher'e göre, ancak bu özellikler göz önüne alındığında gerçekleştirilecek bir yeniden kurma işlemi, anlama sanatı kapsamına girecektir. Aksi halde yanlış anlamalardan kaçınılamaz.[96] Gadamer'e göre Schleiermacher'in hermeneutiği bir gözlemler kümesi olmaktan kurtarıp, gerçek bir anlama sanatına dönüştürmekteki başarısı gevşek anlama ve sıkı anlama ayrımına dayanır.[97]

Grondin, Schleiermacher'de anlamanın sonunda elde edilen şeyin metindeki ana tema değil, "yazarın görüş açısının yeniden kurulması ile ortaya çıkan anlam" olduğunu söyler. Bu nedenle Schleiermacher hermeneutiğin görevini, "söylemi başlangıçta en az yazar kadar, sonra ondan daha iyi anlamak,"[98] olarak ifade etmiştir. Böyle konulan bir görev, sonsuz bir ideal, sona ermeyen bir çabadır. Bu zorunlu görev, yanlış anlamanın genelliği karşısında yorumcuyu her zaman dikkatli olmaya çağırır. Bir söylemin, ne dilsel bağlamda, ne de, yazarının bireysel yönelimleri açısından tüm olanakların değerlendirilmesiyle anlaşılması imkansızdır. Daha iyi anlama, ya da tam anlama, hiç bir zaman ulaşılamayacak bir hedef olduğundan ve yorumcu hiçbir zaman kendi yorumundan emin olamadığından, metni anlama çabası sonlandırılamaz.[99] Tamamen anlamanın olanaksızlığı, yorumcuyu her zaman daha derin anlama çabasına çağırır. Schleiermacher'e göre "bu sonsuz bir görevdir, çünkü, bir metin bağlamında görmek istediğimiz geçmiş ve geleceğe dair olanakların sonsuzluğuna

[95] A. e., s. 23.
[96] A. e.
[97] H-G. Gadamer, a. g. e., s. 257.
[98] Fr. D. E. Schleiermacher, a. g. e., s. 23.
[99] J. Grondin, a. g. e., s, 70.

dayalıdır."[100] Bu nedenle Schleiermacher, anlama sanatının da "en az diğer sanatlar kadar hoşlanma unsuru"[101] taşıdığını belirtir. O bu düşüncesini, "bu hoşlanmayı doğurmayan metinler anlamsızdır."[102] diyecek kadar genişletir.

Schleiermacher sıkı anlamayı sağlayacak hermeneutiği, bir yöntem anlayışı içerisinde geliştirmiştir. Yanlış anlamaları ortaya çıktıkça giderecek gözleme dayalı hermeneutikler yerine, "yanlış anlamayı önceden giderilmesi gereken ana unsur olarak"[103] ele alan bir genel hermeneutik tanımlar. Anlama, her noktada yabancı olanın farkına varılarak sürdürülmesi gereken bir işlemdir. Böylelikle Schleiermacher'de anlama bir yöntem konumuna yükselir.

iii. Anlama Teknikleri: Gramatik ve Psikolojik Yorumlama

Yukarıda da görüldüğü gibi Schleiermacher anlama edimini, dilin kuşatıcılığı ve dil içindeki insanın düşünme kapasitesi olmak üzere iki temel yönde inceler.[104] Düşünce ve ifade, ancak paylaşılabilen bir dil içerisinde anlamlı ve geçerlidir. Schleiermacher'e göre bir taraftan verili bir dilin içinde bireyselliği oluşmuş insan vardır, öbür taraftan ise, insana ait bütün söylem, dilin bütünlüğü içerisinde anlaşılabilir. Bu iki yön, anlamanın psikolojik ve gramatik yönleri olarak değerlendirilir. Anlama bu iki eksenin bir aradalık ilişkisinden ibarettir.[105] Buna göre söylem, "dilin bir karakteristiğidir, çünkü içine doğulmuş olan dilin biçimlendirdiği zihine"[106] ait bir şeydir. Öte yandan, bireylerin zihinsel etkinliklerinin dil üzerinde yarattığı değişimler, kendini söylem yolu ile gösterir.[107]

Yorumcunun anlamaya çalıştığı, başka bir insanın yazılı ya da sözlü ifadesinde içerilen düşüncelerdir. Yazar cümleyi kurar, yorumlayıcı metinin dilsel yapısını ve yazarın düşüncesini kavramaya çalışır. İfade, verili dilsel bütünlüğün bir örneği olarak ele alınır. Bu durumda her ifade, içinde yer aldığı dilin gramatik yapısına uyar ve bu haliyle öznellik dışı ve geneldir. Schleiermacher hermeneutiğin dile bağlı

---

[100] Fr. D. E. Schleiermacher, a. g. e., s. 23.
[101] A. e.
[102] A. e., s. 24.
[103] H-G. Gadamer, "Schleiermacher'in Evrensel Hermeneutik Projesi" , a. g. e., s. 257.
[104] Fr. D. E. Schleiermacher, a. g. e., s. 8.
[105] Fr. D. E. Schleiermacher, "The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lectures" , s. 3.
[106] A. e.
[107] Fr. D. E. Schleiermacher, **Hermeneutics and Criticism**, s. 9.

bu genel yönünü gramatik yön olarak adlandırmıştır.[108] Fakat her ifade bireysel bir zihnin ürünüdür ve insanlar aynı şeyi aynı sözlerle ifade etmezler. Öyle olsaydı anlama için sadece gramer yeterli olurdu. Hermeneutik çalışma bu iki yönü birlikte içermelidir.

Gramatik yorumlama, dilden yola çıkarak dilin yardımıyla bir metnin veya konuşmanın tam anlamının belirlenmesi etkinliğidir.[109] Bu yöntem, öncelikle dilin, dil bilgisinin, tümce yapısının ve anlam yapısının bütünselliğini göz önüne alır. Bu yapılar tarih içinde oluşur ve dönüşürken, o dili kullanan insanlar topluluğunun tarihsel bakış açılarını da ele verirler. Dolayısı ile her ifade, içinde bulunduğu dilin toplumsal ve tarihsel kökleri ile ilişkilidir. Öte yandan, her yazarın dili nasıl kullandığı kendi üslubu içinde farklıdır. Gramatik yöntem, yazarın dil kullanımını da inceler. Ancak bu inceleme yaratım süreci ile ilgili değil, yazarın dili nasıl kullandığı ile ilgilidir. Burada gramatik yöntemin izlediği yol döngüseldir. Schleiermacher'e göre dilsel ifadelerin taşıdığı çok anlamlılık söz konusu olduğunda, her sözcüğün anlamı, içinde geçtiği cümle bağlamında ortaya çıkar. Aynı şekilde cümlelerin taşıdığı anlam metin bağlamında belirlenir.[110] Metinler ise yazarın yaşadığı dönemdeki dil kullanımları ve okur kitlesinin özellikleri bağlamında hazırlanmışlardır. Böylelikle parçalardan hareketle metnin bir bütün olarak anlaşılması ve hatta bir dönemin yaşam anlayışlarının ortaya çıkarılmasına kadar gidilebilir. Diğer taraftan parçalar da oluşan bütünlükten hareketle anlaşılırlar.

Anlamanın bireysel ve özel yönünü ele alan ikinci yol, Schleiermacher'in psikolojik yorumlama olarak adlandırdığı yoldur. 'Psikolojik' terimi Schleiermacher tarafından zaman, zaman 'teknik' olarak da kullanılır. Burada kastedilen, metinin dilinden hareketle, yazarın veya konuşanın "varlığını"[111] tanımaktır. Gadamer, Schleiermacher'in hermeneutiğe "kişisel katkısının psikolojik yorum"[112] alanında olduğunu söyler. Anlaşılması gerken şey sadece sözcükler ve onların nesnel anlamları değil, aynı zamanda yazarın ve konuşanın bireyselliğidir. Gadamer'in aktardığına göre Schleiermacher, yazarın "yanlızca düşüncesinin kaynağına

---

[108] J. Grondin, a. g. e., s. 69.
[109] M. Toprak a. g. e., s. 44.
[110] Fr. D. E. Schleiermacher, **Hermeneutics and Criticism**, s. 30
[111] Fr. D. E. Schleiermacher, "The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lectures" s. 16, dipnot 5.
[112] H-G. Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, s. 260.

dönülerek gerçekten anlaşılabileceğini"[113] savunur. Psikolojik yorumlama, "nihai noktada bir keşif süreci, kendini yazarın çerçevesi içine yerleştirme, yapıtın doğduğu iç kaynağı kavrayış ve yaratma eylemini yeniden yaratmadır."[114] Bu nedenle Schleiermacher, hem yazarın yapıtı olarak, hem de okuyanın ya da dinleyenin yorumu olarak "ifadeyi sanat olarak"[115] değerlendirir.

Psikolojik yorumlamada hedeflenen yazarın niyetinin ortaya konmasıdır. Yazarı o metni yazmaya sevkeden ana düşünce ya da bu yaratıcı süreci tetikleyen temel unsur, metnin her bir ögesinde sorgulanır. Psikolojik yorumlamanın en önemli yönü yazarı tanımak, bireysel yönlerini ortaya çıkarmaktır. Yeniden kurma işlemine geçmeden önce yazar hem içinde bulunduğu dille ilişkisi (gramatik ve nesnel yön) bakımından, hem de karakteri, tarihsel dönemi (öznel ve psikolojik yön) bakımından araştırılmalıdır. Bu yönlerin oluşturduğu bütünlükten hareketle yazarın tekil yapıtları anlaşılır. Öte yandan bu bütünsellik tekil yapıtlardan hareketle oluşturulur. Schleiermacher için "bütün bilgi bu açık döngü içerisindedir."[116] Yani; "her tekil, parçası olduğu genelden hareketle anlaşılır; genel, kendi parçalarından yola çıkarak bilinebilir."[117] Yazarın yerine kendini koyarak anlama ve yeniden kurma bu döngü içerisinde gerçekleşir.[118]

Gadamer'e göre Schleiermacher, "her bireyselde evrensel yaşamın"[119] kendini gösterdiğini düşünmektedir. Buna göre "herkes kendi içinde başka herkesten küçük bir parça taşır; öyle ki kendisi ile kıyaslama olanağını"[120] bulabilir. Bu nokta Schleiermacher'in psikolojik hermeneutik modelinde ortaya koyduğu yazarın yaratıcı sürecini kendinde hissederek kavrama etkinliğidir. Schleiermacher bunu bir tür içsel bilme ve "keşfe"[121] (divinatory) dayalı anlama olarak da adlandırır. Her söylem bir bireyin kendini ortaya koyuşu olduğundan, ve bireyin tüm yönleri ile

---

[113] Aktaran, H-G. Gadamer, a.g.e., s. 258, (alıntı: Fr. D. E. Schleiermacher, **Samtliche,*Werke,***III. Kısım3,390).
[114] A. e.
[115] Fr. D. E. Schleiermacher, **Hermeneutics and Criticism**, s. 9.
[116] A. e., s. 24.
[117] A. e.
[118] A. e.
[119] H-G. Gadamer, **Hakikat ve Yöntem,** s. 263.
[120] A. e.
[121] İngilizce çeviride burada divinatory sözcüğü kullanılmaktadır. Bkz. **Hermeneutics and Criticism**, s. 23. Hüsamettin Arslan, Gadamer'in Method and Truth çevirisinde Schleiermacher'in bu kullanımını 'keşif' olarak Türkçeleştirmiştir. J. Grondin ise adı geçen kitabında bunun bir tahmin (gess) olduğunu söylemektedir. (Bkz. Grondin, a.g.e., s. 7.)

anlaşılması olanaklı olmadığından "tahmini yorumlama"[122] kaçınılmazdır. Grondin'in yorumuna göre Schleiermacher bu sözcük ile yorumcuya bahşedilen kutsal bir yetiden söz etmemektedir. Ona göre bu bir tahmin işlemidir.[123]

Dilthey, Schleiermacher'in psikolojik yorumlama modeline büyük önem verir. Ona göre Schleiermacher, psikolojik yorumlama ile yazar ve yorumcu ilişkisine yeni bir açılım getirmiştir. Dilthey'e göre Schleiermacher, 'bir yapıtın meydana çıktığı yaratma sürecini kendinde hissetmeyi, sezmeyi ve kavramayı,' yani onu kendinde yeniden kurmayı anlama için temel saymıştır.[124] Bu, bir yapıtın bütününü yazılı işaretlerden (dil) ve yaratıcısının yönelim ve düşünce tarzından hareketle anlamak için gerekli koşuldur. Dilthey'e göre Schleiermacher'in projesinde yazar ortaya koyduğu yapıtın iç ve dış formuyla "en yüksek oranda bir tekilleşme ve tekillik"[125] gerçekleştirir. Bu yapıtla karşı karşıya kalan yorumcu, kendi tekilliğini yazarın kavrayışı ile bütünleyerek, yapıtla yazarın zihni arasındaki ilişkiyi kavrar. Gadamer'in ifadesine göre Schleiermacher'in yeniden üretim kavramı, "yazarı kendisinden daha iyi anlamak"[126] hedefine yöneliktir. Gadamer'e göre yorumcunun yazarı daha iyi anlaması ve sanat niteliğindeki yeniden üretimi "yazar ile yorumcu arasındaki ayrımı"[127] ortadan kaldırır. Yorumcu farklı bir zaman kesitinde olduğu halde, yazarın tinselliğini kavrayarak, yazarın kendisine çoğu zaman örtük ve yabancı gelen düşünceleri, kolaylıkla anlayabilir. O nedenle Schleiermacher'e göre bir yapıtı, yazarının anladığından daha iyi anlamak olanaklıdır.

iv. Hermeneutik Döngü

Schleiermacher'in gramatik ve psikolojik yorumlama modellerinde, anlamanın dayandığı temel ilke hermeneutik döngü kavramı ile sağlanır. Anlama parçaların meydana getirdiği sistematik birlikler ya da döngüler biçiminde oluşur.[128] Bütün olarak döngü, parçaları belirler ve parçalar birlikte döngüyü oluşturur. Dolayısı ile bir parça ya da tekilin anlamını, içinde bulunduğu bağlam ufkundan

---

[122] J. Grondin, a. e., s. 71.
[123] A. e.
[124] W. Dilthey, "Hermeneutiğin Doğuşu" , s. 101.
[125] A. e.
[126] Fr. D. E. Schleiermacher, a.g. e., s. 23.
[127] H-G. Gadamer, a.g. e., s. 268.
[128] R. E Palmer, a.g. e., s. 87.

elde ederiz. Ufuk ise tekillerin oluşturduğu bütünsel anlamdan ibarettir. Parça ve bütün arasındaki diyalektik ilişki ile biri diğerinin anlamını verir. Anlama bu nedenle döngüseldir.[129] Schleiermacher'e göre "bilgi bu yolla oluşursa bilimseldir."[130]

Bu döngü, tek bir yapıttan yola çıkarak yazarın tüm yapıtlarındaki düşünce tarzının, giderek yaşadığı dönemin tinselliğinin anlaşılmasına kadar genişletilebilir.[131] Hızlı bir okuma ve karşılaştırma yolu ile tüm bağlam geçici olarak kavranır. Sonra, en küçük birimlerden itibaren bu bağlam ışığında yorumlama başlar. Her adımda ana düşünce sınanır ve sonunda metnin bütünsel yorumuna ulaşılır. Schleiermacher'e göre metnin bütünsel anlamı yorumlama sürecinde ortaya çıkar. Çünkü, bütünün bölümleri ile olan ilişkisi diyalektik bir ilişkidir.[132] Schleiermacher bu düşünceleri ile, özellikle kutsal metin yorumlamalarında geçerli olan, verili dogmatik anlamın metnin bütünsel anlamını belirlemesi ilkesinden ayrılmıştır. Örneğin Ast'da, sözettiğimiz hermeneutik çevrim, baştan verili olan dogmatik bir birlik idesine dayanıyordu. Metinler de yalnızca bu birlik kavrayışı altında anlaşılabilirdi.[133] Oysa bütün kavramı Schleiermacher'de, her yorumlamada biraz daha yaklaşılan, ama bütünüyle ele geçirilemeyen bir kavramdır. Her yorumlamada elde edilenin de katılması ile, bütün biraz daha genişler. Hermeneutik döngü Schleiermacher hermeneuitiğinin özelliği olan sıkı anlamanın gerçekleştirilmesi için izlenmesi gereken yoldur.

c. Schleiermacher'in etkileri

Schleiermacher'in hermeneutik projesi hermeneutik tarihinde bir dönüm noktasıdır. O, hermeneutik yaklaşımında, bir metnin ya da konuşmanın içeriğinin yorumlanmasından çok anlama ediminin kendisine yönelmiştir. Anlamayı, düşünme, söyleme ve dil bağlamında ele alarak temellendirmeye yönelmiştir. Schleiermacher'e göre bütün bilgi, düşünce ve anlamaya aracılık eden diyalogdan doğar ve gelişir.

---

[129] A. e.
[130] Fr. D. E. Schleiermacher, a. g. e., s. 23.
[131] W. Dilthey, "Hermeneutiğin Doğuşu" a. e., s. 107.
[132] M. Toprak, a.g. e., s. 51.
[133] Bkz. yukarıda, "Schleiermacher Hermeneutiğinin Arkaplanı" s. 21.

Bu süreçte anlama, konuşma ile özdeş bir etkinlik halinde ele alınmış; hermeneutik, diyalektik olarak işleyen bir süreç olarak düşünülmüştür. Schleiermacher hermeneutiği retorik, gramer, etik, fizik gibi bilme alanları ile ilişkilendirerek bilimsel temellendirilmesinin yolunu açmıştır. Böylelikle hermeneutik, teoloji, hukuk, edebiyat gibi alanlara ait gözlemler yığınından elde edilen kurallar öğretisi olarak anlaşılmaktan kurtulmuştur. Kapsayıcı ve kuşatıcı bir anlama edimi haline gelmiştir.

Schleiermacher'in amacı, içinden geldiği Romantik geleneğin de etkisiyle bireysel olanda kendini eleveren evrensel ve tinsel olanı anlamaktır. Schleiermacher'in tekil ifadede içerilen bireyselliğin anlaşılması için geliştirdiği psikolojik yorumlama yaklaşımı, hermeneutikte yeni bir açılımdır ve Dilthey'ın çalışmaları başta olmak üzere, kendinden sonraki birçok çalışmayı etkileyecektir. Schleiermacher'de ifadesini bulan Romantik hermenutik, on dokuzuncu yüzyıl tarihsel araştırma kuramları üzerinde büyük etki bırakır. Schleiermacher'in bireysellik kavramı, tarihsel bilimleri, doğa bilimlerinden aşağı kalmayacak bir biçimde yöntemsel bir tavırla araştırmaya yöneltir.[134] Metnin anlamının yanlızca kendisinden hareketle anlaşılabilir olduğu iddiası, sonraki dönemlerde tarihin sürekliliğinin yanlızca gelenekten hareketle anlaşılabileceği düşüncesine yol açmış, hermeneutik tarihin incelenmesinin temeli haline gelmiştir.[135]

Schleiermacher'in psikolojik yorumlama yöntemi içinde geliştirdiği, anlama sürecinde yapıtı yeniden kurma düşüncesi, hermeneutiği yaratım süreci gibi bir sanat etkinliği olarak yorumlanmasına temel olmuştur. Daha sonraki bölümlerde ele alacağımız gibi yabancı olanın deneyimlenmesi ve yeniden kurma olarak hermeneutik, Dilthey ve Gadamer'de de geniş bir inceleme konusu olmuştur.

Öte yandan anlamanın 'sıkı anlama' ve 'gevşek anlama' olarak derecelendirilmesi ilk kez Schleiermacher'de ortaya konmuş bir düşüncedir. Bu ayrım daha sonra Dilthey tarafından da elemanter anlama ve yüksek anlama olarak tekrar ele alınacaktır. Hermeneutik etkinliğin sıradan ve gündelik anlamadan ayrıldığı, ancak ortak anlama zemini kesintiye uğradığında ve yabancı ile karşılaşma

---

[134] H-G. Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, s. 277.
[135] A. e.

deneyiminde ortaya çıkan bir ustalıklı anlama edimi olduğu Schleiermacher ile birlikte düşünülmüştür.

Schleiermacher'e göre, düşünmenin genişliği ile dilin olanakları arasında tam bir karşılıklılık kurulamaması hermeneutik etkinliği sonsuz bir çaba haline getirir. Metin ancak dilin empirik olanakları ile kurulabilir. Bu yüzden hermeneutik, yazarın içselliğine ulaşmak için dilin sınırlarını aşmak zorundadır.[136] Dil ve düşünme arasındaki ayrım saptaması Schleiermacher'i yorumlama edimini bir yeniden kurma olarak değerlendirmeye götürmüştür. Onun psikolojik yorumlamada sözünü ettiği yazarın zihinsel içeriğini kendinde hissederek kavrama (divinatory) modeli bunun sonucudur. Onun bu tavrı, çağdaş hermeneutik düşüncesi ile arasında gerilime yol açan yöndür. Kimmerle ve Gadamer Schleiermacher'in bu yönelim ile metafiziğe düştüğünü söylerler.[137] Schleiermacher'in bir kavrayış olarak koyduğu ancak temellendirmediği yeniden kurma modeli daha sonra Dilthey tarafından epistemolojik bir temele oturtulacaktır.

Schleiermacher'in hermeneutik projesi, insani ve tarihsel olanı anlamayı kapsayıcı, kuşatıcı ve yepyeni bir bakış açısı ile ele almayı öneriyordu. Onun anlama etkinliğini genel bir yöntem anlayışı içerisinde ele alan yaklaşımı hermeneutiğin gelişimi açısından oldukça önemli bir değişimi temsil eder.

---

[136] R. E Palmer, a.g. e., s. 93.
[137] A. e., s. 93.

B. Dilthey'da Tin Bilimlerinin Temellendirilmesi ve Hermeneutik

On dokuzuncu yüzyıla kadar filoloji, teoloji, hukuk gibi belirli alanlarla ilgili bir yorumlama tekniği olan hermeneutik, Schleiermacher ile birlikte genel bir anlama kuramı haline dönüştürülerek evrenselleşir. Hermeneutiğin bu evrimi Schleiermacher'in 1834 yılında ölümünden sonra Dilthey, Heidegger ve Gadamer gibi pek çok düşünür tarafından farklı boyutlarda geliştirilecektir.

1833-1911 yılları arasında yaşamış etkili bir kültür tarihçisi ve filozof olan Wilhelm Dilthey, aynı zamanda Schleiermacher ve yapıtları üzerine gerçekleştirdiği araştırmalar ve hazırladığı Schleiermacher biyografisi ile anılır. Dilthey'ın en önemli kaygısı, insani, toplumsal ve tarihsel alana ait bilginin felsefi temellerini, sistematik ve tarihsel bir çerçeve içinde ve en "yüksek kesinlik derecesi" [138] ile ortaya koymaktır. Dilthey'a göre "tarihi de sağlam temellere dayalı olarak" [139] anlayabilmemizi sağlayacak, doğa bilimleri modelinden farklı, bir başka bilgi kuramına ihtiyaç vardır. O, bir öğreti olarak anlamayı bilim kuramına ve bilim felsefesine ait bir sorun olarak görmektedir.

Dilthey'ın tarihsel bilginin temellendirilmesi çalışması sürecinde aşmaya çalıştığı problem, bireysel ve tekil olanı anlamanın "nasıl nesnellik düzeyine yükseltilebileceği"[140] üzerinedir. Ona göre anlama, belli bir yaşantı (Erlebnis) sonucunda dışavurulmuş bir ifadenin anlaşılmasıdır. Anlama, doğa bilimlerinin kavrama şekli olan genel bir yasa veya ilkeye göre açıklamadan farklıdır. Dilthey'a göre tin bilimleri (Geisteswissenchaften)[141], açıklayıcı doğa bilimlerine karşıt olarak anlamaya dayalı bilimlerdir. Tin bilimlerinde anlamanın işlevi, tinsel yaşamanın ve

---

[138] W. Dilthey, "Tin Bilimlerine Giriş", **Hermeneutik ve Tin Bilimleri,** çev. Doğan Özlem, İstanbul, Paradigma Yay., 1999, s. 11. Dilthey, bu çalışmasının önsözünde, kitabının amacının, tin bilimlerinin temellendirilmesi sorununu erişebildiği en yüksek kesinlik derecesi ile çözmek olduğunu söyler. Özgün metin:**Einleitungin die Geisteswissenschaften***,* Gessammelte schriften, 2.Band: Die geistige Welt, Leipzig/Berlin 1922, Verlag von B.G Teubner,s. XV-XX ve s. 1-7.

[139] D. Özlem, **Tarih felsefesi**, İnkilap Yay, İstanbul, 2004, s. 180.

[140] W. Dilthey, "Hermeneutiğin Doğuşu", **Hermeneutik ve Tin Bilimleri,** s. 84.

[141] Dilthey, insani, tarihsel ve toplumsal olgular alanına ait tüm bilimleri, tin bilimleri adı altında toplar. Bu ad ilk defa J.S. Mill'in "Mantık" isimli yapıtında kullanılmıştır. Dilthey, Mill'in yapıtında bu bilimlerin pozitivist bir yaklaşımla ve doğa bilimleri örnek alınarak ele alınış biçimine tamamen karşı olmasına rağmen, bu adlandırmayı kendisinin de uygun bularak kullandığını söyler. Bkz. Dilthey, "Tin Bilimlerine Giriş", s. 28.

tarihin içindeki bir parçanın anlamını bütünle ilişkili olarak kavramaktır. Anlama, tinsel yaşantının ifadeler ve "işaretler aracılığı"[142] ile kavranmasıdır.

Buradan hareketle Dilthey, araştırmalarının başlangıcında yaşantının bir deneyim olarak bilinçle ve bilinç edimleri ile ilişkisini incelemiş, yaşantıyı felsefi bir etkinliğin temel kavramı olarak ele almıştır.Yeniçağın tanımladığı şekilde transendental bir bilincin mümkün olmadığını savunan Dilthey, bu bağlamda tarihsellik ve tarihsel bilinç kavramlarını ortaya koyar. O'na göre bilinç, her zaman bir şey hakkında, bir şeye yönelmiş, biricik ve bölünmez bir yaşantıdır.[143] Bilincin yaşantı ile olan bu ilişkisi onu her zaman tarihsel kılar. O, geliştirdiği "psişik yapı"[144] ve "psişik nesne"[145] kavramları ile bilgiyi oluşturan ögelerin, özneler arasılık ortamı olan yaşantıda belirlendiğini söyler. Dilthey'ın bu yaklaşımı klasik özne-nesne karşıtlığını reddeder; onun yorumuna göre "yaşantıda farkına varma ile farkına varılan ayrımı yoktur"[146]. Ona göre yaşantı açıklanabilir değil, anlaşılabilir bir durumdur. Kendimizi ve dünyayı anlarız, bu ise bilgimizi her zaman tarihsel kılar.

Projesinin temelini, yaşama, ifade, anlama kavramları çerçevesinde oluşturan Dilthey'a göre anlama ancak, ifadenin "sabitleştiği"[147] durumlarda nesnellik kazanabilir. Anlamayı mümkün kılan işaretler ve ifadeler bir toplumda dil, hukuk, din, sanat gibi taşıyıcı kurumlarda sabitleşir. Dil bunların içinde en önemli taşıyıcı ögedir. Bir tarihsel dönemin özelliğini veren tüm değerler dil yolu ile taşınır. O nedenle tin bilimlerinin ana malzemesi yaşamın sabitleşmiş ifadeleri olan "yazılı yapıtlardır."[148] Dilthey ustalıklı anlama olarak da değerlendirdiği yazılı yapıtların

---

[142] W. Dilthey, "Hermeneutiğin Doğuşu", s. 86.
[143] Aktaran, M. Riedel, "Wilhelm Dilthey'da Kuramsal Bilme ve Pratik yaşama Kesinliği Bağıntısı" **Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar**, s. 68-69., (W. Dilthey, **Gesammelte schriften**, Cilt XIX s. 155.)
[144] Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi, "Introduction to Volume III", **The Formation of the Historical World in the Human Science**, **Selected Works,** VolumeIII, W. Dilthey, Yay. Haz. Rudolf A. Makkreel ve Frithjof Rodı, Princeton University, New Jersey, 2002, s. 18.
[145] W. Dilthey, **The Formation of the Historical World in the Human Science**, s. 25 ve devamı
[146] D. Özlem, **Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri**, İstanbul, İnkilap Kitabevi, 1996, s. 372.
[147] W. Dilthey, "Hermeneutiğin Doğuşu", s. 88.
[148] A. e., s. 89.

anlaşılmasına açımlama ve yorumlama adını verir. Hermeneutik bilimi ise açımlamanın öğretilmesi sanatıdır.[149]

Böylelikle Dilthey için hermeneutik, tin bilimlerinin temel kavrayış modeli olarak epistemolojik bir kuram olarak ele alınır. Anlama, tüm bilimler için vazgeçilmez bir koşuldur. Dilthey için anlama kavramı, "kendisi olmadan hiçbir bilimin mümkün olmadığı bir temel kavramdır."[150] Anlama sorunsalına ise ancak insanın akıl varlığını da içeren "total kimliği" [151] nden hareketle yaklaşılabilir. O nedenle bilgi olanağı salt aklın a prori ilkelerine bağlanamaz. Bu olanağı ancak, "içinde bulunduğumuz konumlar toplamından çıkan bir gelişim tarihinden"[152] hareketle elde edebiliriz.

Dilthey'ın temellendirmelerine geçmeden önce onun düşüncelerini etkilemiş tarihsellik anlayışlarına yer vermek gerekir.

1. Tarihsellik Düşüncesi ve Alman Tarih Okulu

Yeniçağ'la birlikte gelişen yeni bilim anlayışı, Antikçağ'dan beri süregelmekte olan salt aklın bilgisi (*thēoria*) ile, raslantısallıklar ve düzensizlikler alanı olan doğa ve tarih bilgisi (*praksis*) karşıtlığını ortadan kaldırmaya yönelir. Bu yüzyılda gerçekleştirilen bilimsel gelişmeler, deneye ve gözleme dayalı doğa bilgisinin de, sağlam bilgi olarak *thēoria*[153] alanına alınmasını mümkün kılar. Çünkü doğa olayları, tekrar eden ve düzenlilikler gösteren olgulardır ve matematiksel olarak ifade edilebilen yasalar altında açıklanabilirler. Bu alandaki kuramsal bilgi etkinliği doğa bilim olarak adlandırılır. Oysa tarihsel ve toplumsal olaylar alanında bu tür düzenlilikler, süreklilikler, tekrarlar yoktur. O nedenle bu alan bilimsel yoldan ele alınmaya elverişli görülmemiştir. Bu dönemin gerek empirist gerekse rasyonalist filozofları, sadece düzenli ve tekrar eden doğal olgulara ait bilginin bilim karakteri taşıyabileceği konusunda hemfikirdiler. Onlara göre düzen ve tekrar göstermeyen,

---

[149] W. Dilthey, "Tin Bilimlerine Giriş", s. 9.
[150] U. Japp, "Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat" **Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar**, s. 243.
[151] W. Dilthey, "Tin Bilimlerine Giriş", s. 18.
[152] A. e., s. 19
[153] Bu durumda t*hēoria*, oluşun yani görünür gerçekliğin empirik yoldan incelenmesi ile elde edilen verilere dayanarak, oluştaki düzenlilikleri, yasalılıkları bilme etkinliğidir. Bkz. D. Özlem, **"**Tinsel Bilimleri Giriş'in Yüzüncü Yılı ve Dilthey",**Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri**, , İnkilap Kitabevi, İstanbul, 1996, s. 12.

rastlantısal, bireysel olaylar yığını olan tarihsel ve toplumsal dünya, belirli yasalar altında işleyen bir bilimin konusu olamaz.[154]

Dilthey, Aydınlanma'nın doğalcı filozoflarının, tarihsel ve toplumsal alana ait olguları da doğa yasaları kapsamında incelemeye alarak, bu alanda sağlam bilgi elde etmenin yolunu aradıklarını söyler. Bu anlayışlara göre doğanın bir parçası olan insan da doğa yasalarına bağlıdır. Dolayısı ile insan yapıp etmeleri de aynı yasalar altında incelenebilir. Böylelikle "doğal alana ait nedensellik bağıntıları, dış deneyimden, insana ait iç deneyime taşınmıştır."[155] Ancak bu uygulama ile hem insan doğasının mekanikleştirilmesi, hem de bilimlerin görelileştirilmesi gibi bir sonuç ortaya çıkmıştır.[156] O nedenle, doğal gerçeklikten tamamen farklı bir oluşma ve süreçleşme gösteren tarihsel ve toplumsal bilgiler alanının, kendine özgülüğü içinde özel yöntemlerle iş gören başka, yeni bir bilimsellik anlayışı ile ele alınması gereği doğmuştur.

Yeni bir bilim anlayışı ise Giambatista Vico (1668-1744) tarafından ortaya atılmıştır. D. Özlem'in yorumuna göre Vico, tarihi ve insan toplumunu bilimsel yoldan kavramak isteyen "ilk tarih epistemoloğu ve ilk tinsel bilim kuramcısıdır."[157] Vico görüşlerini, Yeni Bilim (*Nuova Scienza*) isimli yapıtında açıklar. Vico, Descartes'in temsilcisi olduğu rasyonalist felsefenin ilkelerine karşı çıkmaktadır. Ona göre, bize doğuştan verilmiş matematiksel ve mantıksal ideler yardımıyla, fiziksel dünyayı nedenleriyle bilmek ve doğal gerçekliğe doğrudan ve aracısız olarak yönelip, olgular arasındaki nedenselliği kesin olarak saptayabilmek olanaklı olamaz. Çünkü, kendi yaratmadığımız doğayı, yaratılmış olan bizler, "doğrudan ve yetkin" [158] olarak bilme imkanına sahip değiliz. Bizler ancak kendi yapıp etmelerimizi tam olarak bilebiliriz. Descartes'in iddia ettiği rasyonel kesinlik, düşüncemizin ve bilincimizin, bize ait bir bilme olanağından çıkan bir kesinliktir. Descartes'e göre yöntemli kuşkunun ulaştığı en sağlam kesinlik *cogito ergo sum*[159] iken, Vico'ya göre kesin olarak bilebileceğimiz tek şey, tamamen insanlar tarafından

---

[154] D. Özlem, **"**Tinsel Bilimleri Giriş'in Yüzüncü Yılı ve Dilthey", s. 14.
[155] M. Riedel, a.g. e., s. 57.
[156] M. Riedel, a. e. Riedel'e göre "Hume kendi çağrışım kuramsi ile, modern doğa bilimlerinin, filozofu bu septik vargıya götürdüğünü göstermişti."
[157] D. Özlem**, "**Tinsel Bilimleri Giriş'in Yüzüncü Yılı ve Dilthey", s. 14.
[158] D. Özlem, a. e., s. 19.
[159] Renè Descartes, **Method Üzerine Konuşma,** çev. Sahir Sel, İstanbul, Sosyal Yay. 1994, s. 33.

yapılmış olan bu "toplumsal sivil dünya dünyadır (*mondo civil)"*[160]. Vico'ya göre biz, "bu dünyanın ilkelerini kendi özgül insani tinimizin yönelimleri içinde bulabiliriz."[161] Ancak bu ilkeler Rasyonalist filozofların bildirdiği gibi aklımıza "doğrudan verilmiş şeyler"[162] değildirler; onlar ancak kurgusal yorumlar olarak ortaya çıkarlar. Vico bu açıklamasını , "doğru (*verum*) ile tarihsel olgu (*factum*) nun tamamen birbirine geçmiş halde ve birlikte olduğu"[163]na dair önermesine dayandırır. Buna göre, felsefi doğruluğa her zaman, dillerin, göreneklerin, yasaların ve kurumların insani dünyasında "bize açılmış olan bir filolojik kesinlik"[164] olarak ulaşılır. Onlar birbirlerini dönüştürürler. Kendi eylemlerimizden ibaret olan tarihsel olgu hakkındaki bilgimiz, tarihsel dünyaya mal olarak onu tekrar dönüştürür. Böylelikle, yirminci yüzyılda ortaya çıkan, doğruluk kavramının farklı ele alınışına dair bir dönüşümün ilk izlerine Vico'da rastladığımızı söyleyebiliriz. Vico, tarihin bilim olarak kurulmasına büyük katkı sağlamış, "karşılaştırma ve eleştiri yöntemi ile, tarih bilgisinin felsefi bilgi karşısında tutunarak kendine özgü bir bilgi alanı olduğunu göstermeye çalışmıştır."[165] Vico'nun bu yaklaşımlarının Dilthey üzerindeki etkileri önemlidir.

On sekizinci yüzyıla gelindiğinde tarihsel ve toplumsal dünyaya ait bilgileri bilimsellik çatısı altında toplama konusundaki çekimserlik giderek azalmaya başlar. Bu yüzyılda, doğabilimlerinin gösterdiği büyük gelişmenin, teknik buluşlar ve keşifler yoluyla toplumsal yaşama getirdiği katkılar nedeniyle, tam bir ilerleme anlayışının yerleştiği görülür. Bir taraftan, yeni bir hümanizma anlayışı ile bağımsızlaşma eğilimleri ve ulusal farklılaşmalar ortaya çıkmış, uluslar kendi tarihlerini bir ulusal bilinç ile araştırmaya başlamışlar, öte yandan tüm tarih, ilerleyen bir süreç olarak görülmeye başlanmıştır. On sekizinci yüzyıl sonları ile on

---

[160] D. Özlem, "Ek-1, Vico", **Tarih Felsefesi**, s. 262.
[161] Aktaran D. Özlem, a. e., s. 267 (alıntı:G. Vico, Nuova Scienza, A 420)
[162] Descartes'e göre "bilebileceğimiz ilk kavram ve düşünceler sadece akılda doğal olarak bulunur." Bkz.**Felsefenin İlkeleri,** Renè Descartes, çev. Mesut Akın, İstanbul, Say Yayınları, 2004, s. 105.
[163] Aktaran D. Özlem, a. g. e., (alıntı: G. Vico, Nuova Scienza, a 138)
[164] D. Özlem, a. e., s. 269.
[165] A. Bıçak, "Tarih biliminde Tarih Bilincinin Yeri", **Toplumsal Tarih Dergisi,** Ağustos 1996, İstanbul, Tarih Vakfı Yay. 1996. s. 54-57.

dokuzuncu yüzyıl ise, ilerleme düşüncesi ile birlikte tarih felsefesi teriminin kullanılmaya başlandığı yüzyıllar olmuşlardır.[166]

Ancak Dilthey, geçmiş felsefelerin tarihsel ve toplumsal bilgi alanına yaklaşımlarını yetersiz ve sorunlu bulmaktadır. Ona göre, tarihi ve toplumu konu alan bilimler, uzun bir süre hatta on sekizinci yüzyılın ortalarına kadar metafiziğin güdümünde kalmışlardır.[167] Ancak doğa bilimlerinin gelişmesi ile bu sefer tin bilimleri, yöntemsel olarak doğa bilimlerinin etkisi altına girmişlerdir. Dilthey'e göre bütünüyle insan yapıp etmeleriyle belirlenen tarihsel ve toplumsal alana ait bilginin, doğa bilimlerindeki gibi genel ve evrensel yasalar altında incelenmesi söz konusu olmamalıdır. Öte yandan, tarihsel ve toplumsal gerçekliğin "evrensel ideler sisteminden hareketle"[168] anlaşılmasının yanlışlığı, on sekizinci yüzyıl Almanya'sında görülmüş ve bu anlayışla yeni bir tarih felsefesi geliştirilmiştir. Herder'den başlayarak Alman Tarih Okuluna kadar süren bu anlayışa göre tarihsel olgular kendi tekillikleri içinde önem kazanmaya başlamıştır. Dilthey'a göre bu tarih görüşü, tekil olayların anlamını kendi gelişim bağlamında ele alıyor ve geçmişte kalanın bugünün yaşamı açısından nasıl açıklanabileceğini sorguluyordu. Tinsel yaşamın bütün yönleriyle tarihsel bir niteliğe sahip olduğunu benimseyen bu tarih görüşü, Dilthey'a göre yeni bir düşünce akımı doğurmuştur.[169]

Dilthey'ın da içinde yetiştiği Alman Tarih Okulu, Alman idealizminin ve özellikle Hegel'in tarih anlayışına itirazları ile bilinen bir gurup tarihçi filozofun oluşturduğu bir araştırma okuludur.[170] Bu gurubun üyelerinin ortak görüşüne göre, Aydınlanma ve Alman idealizmi'nin ortak savı olan tarihte ilerleme olduğu fikri, somut bir tarih araştırması ile doğrulanamaz. İlerleme fikri bir idealdir, "bir tarih kategorisi değildir."[171] Öte yandan bu filozoflara göre tarih, Hegel'in belirttiği gibi düzenleyici ve kurucu bir aklın gerçekleşme alanı olarak da görülemez. Tarihe böyle genel ve kurgusal şemalarla yaklaşmak yanıltıcıdır. Tarihte her insan, devlet, halk kendi özel belirlenimi altında ele alınmalıdır. Somut tarih araştırması tarihsel

---

[166] D. Özlem, **"**Tinsel Bilimleri Giriş'in Yüzüncü Yılı ve Dilthey"**,** s. 15.
[167] W. Dilthey. **"**Tin Bilimlerine Giriş", s. 12.
[168] A. e. (Dilthey burada Aydınlanma'nın idelerinden bahsetmektedir. Bkz. a.e s.13 çevirenin notu.)
[169] A. e., s. 13.
[170] D. Özlem, **Tarih Felsefesi**, s. 136-140.
[171] A. e.

olguları kendine özgülüğü içinde inceler. Alman Tarih Okulu'nun yaklaşımlarına göre tarih araştırması bugünü anlamak için yapılır. Tarihsel betimleme her zaman, tarihi "bugünden kalkarak anlamaya çalışan bir yorumbilgisi"[172] sunar. Çünkü hem geçmişten kalan malzeme geçmişi bütünüyle anlamaya yeterli değildir; hem de, bugünün araştırmacısı sonlu ve sınırlı yaşamı nedeniyle geçmişi tüm yönleri ile kavrama olanağına sahip değildir. O nedenle tarih bilgisi tekil olandan kalkarak genel hakkında yapılan yorumlamalara dayanır.

Ancak Alman Tarih Okulu tarihçileri, bir yandan ulusları ve devletleri kendi tekillikleri içinde kavramayı esas alırken, bir yandan da, genel bir insanlık tarihi üzerinde çalışırlar. Tarih araştırmasının görevi; "insani genelin derinliğine araştırılması yolu ile en yüksek insanlığa ulaşmaktır."[173] Yine bu okul filozoflarından W. von Humboldt'a göre tarih, insanlığı insani varoluş biçimlerinin birikimsel toplamı olarak hem barındıran hem de bunlarca belirlenen süreçtir. O nedenle insani olan herşey, aynı zamanda tarihseldir.[174] Görüldüğü gibi tarihselcilik, Dilthey'ın düşüncelerindeki belirleyici niteliği ile Alman Tarih Okulunda ortaya çıkmıştır.

Bu okulun yaklaşımı, tarihsel olgulara tekilci bir anlayışla yönelmek isteyen tutum ile tarihte "evrensel"[175] olanı araştırmak isteyen tutumu bağdaştırmak amacını güder. Bu sorunun doğa bilimlerine ait yöntemlerle aşılamayacağını gören okul filozofları, özellikle Droysen, tarih biliminin konularının ancak anlama ve yorumlama ile nesneleştirilebileceğini söyler.[176] Onun görüşüne göre, tarih biliminin malzemesi doğada değil, insani ürünler olarak yazılı yapıtlarda bulunur. Sadece yazılı yapıtlar, her çağ ya da dönemin tarihsel özelliğini anlaşılabilir kılar.

Dilthey'ın düşünceleri başlangıçta önemli ölçüde Alman Tarih Okulu'nun belirlemesi altındadır. Ancak onun amacı tin bilimlerinin epistemolojik temellendirilmesidir. Bu konuda Alman Tarih Okulu'nun yaklaşımlarını yetersiz bulur. Ona göre bu görüş filozofları, tarihsel olayları "bilince bağlı olgu ve

---

[172] Aktaran: D. Özlem, a. e., s. 138. (alıntı: G. Scholtz, "Geschichte" **Historisches Wörterbuch der Philosophie**, Band II, 1978 s. 370.)
[173] Aktaran D. Özlem, a. e., s. 140. (alıntı: G. Scholtz, a. e., s. 369)
[174] A. e.
[175] D. Özlem, a. e., s. 142.
[176] A. e.

olaylar"[177] olarak yeterince değerlendirememişlerdir. Bu nedenle de bir bilgi kuramı oluşturamamışlardır.

Dilthey'a göre tarihi sağlam temellere dayalı olarak anlayabilmemizi sağlayacak bir başka "felsefi temellendirmeye"[178] ihtiyaç vardır. Bilgi sorunsalına ancak insanın akıl varlığını da içeren bütünsel kimliğinden hareketle ulaşılabilir. O nedenle bilgi olanağı salt aklın *a prori* ilkelerine bağlanamaz. Bu olanağı ancak "içinde bulunduğumuz konumlar toplamından çıkan bir gelişim tarihi"[179] içinde elde edebiliriz. Bir felsefi etkinlik içinde sorduğumuz soruların cevaplarını tarihsel gelişmeyi göz önünde bulundurarak bulabiliriz.

Tarihsellik kavramının Dilthey felsefesinde merkezi bir yeri vardır. Ona göre tarihsellik, "tarihsel olup bitmeler içinde insanı hem oluşturan, hem de insanın oluşturduğu bir şey"[180] olarak anlaşılmalıdır. Tarihsellik, her türlü deneyimin gerçekleşme ortamı olarak yaşama sürecidir. Tarihi anlamak tek tek olgulara yönelmekle gerçekleştirilemez. Tersine, olguların da kendisinden çıktığı tarihselliğe, yani geçmişe dair anımsamalarla, geleceğe dair beklentilerin iç içe geçtiği bütünlüğe yönelmek gerekir. Dilthey'a göre anlamak ve bilmek için olgulara yönelişimiz doğamızın bütünlüğü ile olur. Ona göre, "yaşama gerçekliği hakkındaki bilgimizin yapıtaşları, dışımızdaki dünya, diğer insanlar, onların zaman içindeki yaşamlarının karşılılı etkisiyle oluşur."[181] Dilthey, insan doğasının bütünlüğünün sadece tarihte verili olduğunu söyler; ona göre; "tanıyabildiğimiz insan, sadece gerçekleştirilmiş imkanların koşulları altında tanıdığımız insandır."[182]

Dilthey'a göre anlamak, insan yaşamındaki birliktelik ve ortaklaşalık koşulundan doğar. Anlaşılmış olan herşey böyle bir birlikteliğin izini taşır. İnsanın bu dünyada karşılaştığı herşey bu ortaklaşalık ortamından hareketle anlaşılabilir. Bu birliktelik ortamı, içine doğduğumuz tarihsel dünyadır. Dilthey'e göre "biz önce

---

[177] W. Dilthey, "Tin Bilimlerine Giriş", s. 13.
[178] A. e., s. 15.
[179] A. e., s. 19.
[180] D. Özlem, "Dilthey: Tarihselcilik ve Tin Bilimleri" **Tarih felsefesi**, s. 197.
[181] W. Dilthey, a. g. e., s. 18.
[182] Aktaran. O. F. Bollnow, "İfade ve Anlama" **Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar,** s. 115 (alıntı: W. Dilthey, **Gesammelte Schriften**, Cilt VIII, s. 204)

ortaklaşa olanı anlarız ve daha sonra bu anlama temelinde tekil bireyleri de anlamış oluruz."[183]

Dilthey bütün anlamayı mümkün kılan bu ortaklaşalık zeminine "nesnel tin"[184] adını verir. Dilthey'da tarihsel dünyanın nesnel tin kavramı her ne kadar Hegel'in tin kavramını çağrıştırsa da, Dilthey'ın tarihsellik düşünceleri Hegel'den farklıdır.[185] Dilthey, spekülatif idealizmin ve özellikle Hegel'in, akıl ile varlığı özdeş kılan, logos-ontos karşılıklılığına dayanan tarih felsefesini dogmatik bularak eleştirmiştir.[186] Dilthey'a göre sonlu insan aklının, tarihsel bütünlüğü nasıl kavrayacağı bir problemdir. Hegel felsefesinde tarih mutlak akıl içine alınmıştır. Dilthey da ise, akıl tarih içindedir, tarihseldir. Akıl kendisi tarihsel olduğundan tarih üzerine genellik içeren ifadelerle konuşamaz.

Dilthey'a göre tarihte mutlak anlam yoktur. Her zaman değişebilen bir anlamlar çokluğu vardır. Dilthey, her türlü "kesinlik ve genelgeçerlik iddiasını görelileştirir."[187] Buna göre tarihsel bilgi göreli bir yorum bilgisidir. Dilthey felsefesine göre insan, yerleşmiş olduğu tarihsel noktada yanlı ve göreli bir konumdadır. Ancak bu görelilik bir sınırlılık durumu yaratmaz. Tersine, tarih içinde gerçekleşmiş imkanların zenginliğine yol açarak insan ufkunun genişlemesini sağlar. Yani tüm "zenginlik ve çeşitliliği ile tarih, insan tarafından oluşturulduğu gibi, insan da tarih içinde oluşur."[188] Tarihsel bilginin ancak bir yorum bilgisi olabileceği düşüncesi hermeneutiği tin bilimlerinin yöntemi haline getirir.

Dilthey'ın devraldığı problem, tarihsel ve toplumsal bilgi alanındaki yorumlamanın genelgeçerliğini kuramsal olarak temellendirmektir. Bu temellendirme ile hermeneutik, "felsefe ve tarih bilimleri arasında önemli bir bağlantı halkası"[189] olacaktır.

---

[183] O. F. Bollnow, a.g.e., s. 90.
[184] W. Dilthey, **The Formation of the Historical World in the Human Science**,, s. 208.
[185] D. Özlem a.g. e., s. 195.
[186] D. Özlem, a. e.
[187] O. F. Bollnow, a. g. e., s. 110.
[188] A. e., s. 116.
[189] W. Dilthey "Hermeneutiğin Doğuşu", s. 108.

2. Tin Bilimlerinin Temellendirilmesi ve Hermeneutik:

a. Tin bilimlerinin sınırlarının belirlenmesi:

Dilthey'a göre Romantik Dönem ve Alman Tarih Okulu filozoflarının toplumsal ve tarihsel olgular hakkındaki yorumları, Aydınlanma filozoflarının bu olgulara doğabilimsel yöntemlerle yaklaşma eğilimlerine karşı bir itirazdır. Dilthey da temel kaygısını bu olgulara ait bilgiye bilimsellik niteliği kazandırmak olarak koyar. Ancak tin bilimlerine ait yöntemler doğa bilimlerinden farklı olmak zorundadır.

Dilthey'ın gerçekleştirmek istediği şey; insani, tarihsel ve toplumsal olguların birbiri ile ilişkilerini inceleyen çalışmaların "bir teorisini yapmak, bu çalışmaları genel bağlamları içinde yeniden gözden geçirmek, böylelikle tek tek bilimlerin daha verimli olmalarını sağlamaktır."[190] Dilthey öncelikle tin bilimlerinin sınırlarının belirlenmesi ve onları doğa bilimlerinden ayıran farklılıkların ortaya konması amacını güder. Ayrıca tin bilimlerine özgü bilginin formları ve kategorileri bulunmalı, bilginin oluşma sürecinin yöntemleri ortaya konmalıdır. Bu çalışmaların hepsi tin bilimlerinin "temellendirilmesini ve organizasyonunu sağlayacaktır." [191]

Doğa bilimlerinin konusu doğal olgu ve olaylardır; fiziksel dünyadır. Bu bilimlerde verili olgular, daha önceden konumlanmış genel yasalar altına yerleştirilerek 'açıklanırlar'. Doğa bilimleri önceden konulmuş bir kuramsal çerçeveden hareket ederler. Oysa tin bilimleri insanı ve insana ait olguları kendine özgülüğü ve tekilliği içinde 'anlama'ya dayanan bilimlerdir. Dilthey'a göre tin bilimleri; "tarih, ekonomi, hukuk ve devlet bilimlerini, dinbilimi, edebiyatı, mimariyi, müziği ve felsefi dünya görüşlerini, psikolojiyi kapsamı içine alan bilimlerdir" [192]. Hepsinin ortak olarak ilgilendiği temel olgu "insanlık"tır.[193] Bu bilimler anlatma, betimleme, yargılama yolu ile, bu olgu ile ilgili kavramlarını ve kuramlarını oluştururlar.

---

[190] Nermi Uygur, "**Withelm Dilthey'a Göre Konuca Temellenmesi Bakımından Manevi Bilimler Öbeğinin Meydana Getirdiği Bilim Bağlamı**", Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü, 1952, s. 12.
[191] A. e., s. 12.
[192] W. Dilthey, **The Formation of the Historical World in the Human Science**, s. 79.
[193] A. e.

Tin bilimlerinin ele aldığı olgular insan yapıp etmelerine dayanır. Dilthey'ın bilince bağlı olgular olarak nitelediği bu olgular doğa bilimsel anlamda olgu veya nesne değildir. Onlar " ontolojik anlamda var değildirler, insan tarafından meydana getirilmişlerdir."[194] Bu nedenle Dilthey, doğa ve tin bilimleri arasındaki ayrımın "bilen öznenin, nesnesiyle ilişki kurma tarzına, nesne karşısında tutunduğu tavıra geri götürülmesi gerektiğini" [195] söyler. Böylelikle Dilthey kendi projesinde, anlamanın ilke ve kurallarını ortaya koyan bir kuramsal zemini araştırmaya yönelecektir.

Bu amaçla Dilthey, *Tin Bilimlerine Giriş* (1883) isimli yapıtında tüm tarihsel olgu ve olayları insan eylemleri doğrultusunda ortaya çıkan olgular olarak, doğal olgular alanından ayırır. Dilthey'a göre "tinsel olgular"[196] olarak da adlandırılan bu olguların en belirgin özelliği onların "bilince bağlı olgular"[197] olmasıdır. Çünkü ona göre, bu olgular insanın bilme, isteme, arzulama gibi yetilerine bağlı eylemleri doğrultusunda ortaya çıkmaktadır.

Dilthey, bilince bağlı olguların çözümlenmesi ile, tin bilimlerini oluşturacak ilkeler bağlamına ulaşabileceğini düşünmektedir. Kant'ın "tüm bilimin, deney bilimi"[198] olduğu görüşünden hareketle, doğabilimlerine ait deney kavramından yola çıkan Dilthey, bilince bağlı olgulara ait deney imkanını "iç deney" [199] olarak belirtir. Öte yandan, deneyimden elde edilen tüm bilginin, bilinç koşulları içerisinde belirlendiği bilinmektedir. Bunun, tüm bilimler için epistemolojik bir çıkış noktası olduğunu düşünen Dilthey, tin bilimlerinin de bu noktadan hareket etmesi gerektiğini savunur. Dilthey, kendisinin de Kant'ın "epistemolojik öğretisine birçok noktada katıldığını" [200] belirtir. Ancak o, tarihsel ve insani bilgi sözkonusu olduğunda farklı bir yol izlemek gerektiğni düşünmektedir. Dilthey'a göre dönemin

---

[194] J. Habermas "Dilthey'ın Anlama Kuramı" çev. D. Özlem ,**Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri** , s. 214.
[195] Aktaran J. Habermas, a. e., (alıntı: W. Dilthey, **Gesammelte Schriften,** Cilt V s. 248).
[196] D. Özlem, Almanca Geist sözcüğünün tin anlamına gediği gibi bilinçli düşünme anlamına da geldiğini belirtir. O nedenle tarihsel ve toplumsal bilgiler Geisteswissenchaften tin bilimleri başlığı altında toplanmıştır. Bkz.W. Dilthey "Tin Bilimlerine giriş" s. 13 dipnot 5.
[197] W. Dilthey "Tin Bilimlerine Giriş", s. 16.
[198] Dilthey burada deney kavramını kullanırken, Kant'ın epistemolojik modelini izlemektedir. Bunun için Bkz. Kant İ. "Katkısız aklın Eleştirisi", Giriş, **Seçilmiş Yazılar** içinde, çev. Nejat Bozkurt Remzi Kitabevi, 1984 s. 75. Ayrıca bkz. E. Cassiere, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi,** çev. D. Özlem, İstanbul, İnkilap Yay., 1996, s. 176.
[199] W. Dilthey a. g. e., s. 16.
[200] A. e., s. 17.

empirist ve pozitivist filozofları, tarihsel gerçekliği doğa bilimsel kavram ve yöntemlerle ele alırken, gerçekliği çarpıtmakta ve bozmaktadırlar. Yeniçağın bilgi kuramına göre bilgi, her türlü psikolojik ve tarihsel kimliğinden sıyrılmış bir öznenin bilinç edimidir. Bu kuram, olgular karşısında öznenin sadece duyumlama ve tasarımlama yetilerini işleme sokarak bilgiye yönelir. Dilthey'in kendi ifadesine göre "Locke, Hume ve Kant'ın tasarladıkları öznenin damarlarında gerçek kan dolaşmaz, katkısız bir düşünme etkinliği sayılan akıl'ın saf özsuyu dolaşır."[201] Oysa Dilthey'a göre, insan bilgi nesnesini, Yeniçağlı bilgi anlayışında veya Kant'ın epistemolojisinde olduğu gibi, salt akıl varlığı olarak karşısına almaz. O, duyumlama ve tasarımlamanın yanında, isteme, arzulama, heyecan, duygulanma, sempati, antipati, amaç koyma, değer verme gibi tinsel yapısına ait bütün ögeleri ile birlikte nesnesine yönelir. Dilthey'a göre bu ögelerin tümü, insani varoluşun bütünlüğünü yani insanın bütünsel kimliğini oluşturur. Bilgiye kaynak olan deney, bu bütünlüğe bağlıdır.[202] Bu bütünsel kimlik onun tinselliğini oluşturur. Dilthey burada bilinç kavramına önemli bir fark getirmektedir. Bilinç ancak, insanın zihinsel etkinliklerinin bütünlüğü içinde anlaşılabilecek bir kavramdır. Saf akıl etkinliği olarak kavranamaz. Dilthey'a göre "Kant'ın saf akıl ya da transendental bilinç yorumlamaları ile Hegel'in nesnel tin yorumları metafizik soyutlamalardır."[203] Bu konuya "Tarihsel Bilinç" başlıklı bölümde daha ayrıntılı değinilecektir.[204]

Dilthey insanın, tinsel olguların zeminini oluşturan bu bütünsel kimliğini, *a priori* bir bilgi olanağına başvurularak değil, bir yaşama süreci ve gelişim tarihi içinde kavranabileceği düşüncesindedir. O kendi epistemolojisine ait tüm soruların yanıtlarını "tarihsel gelişme" [205] içinde bulacağı fikrindedir. Ona göre "düşünce yaşamın gerisine götürülemez."[206] Çünkü yaşamanın gerisinde, yaşamaya temel olacak zaman dışı bir şey, transendent bir dayanak yoktur. Bu nedenle, "yaşam

---

[201] A. e., s. 17.
[202] A. e., s. 18.
[203] H. Holborn, "Wilhelm Dilthey and the Critique of Historical Reason", **Journal of the History of Ideas,** sayı: 100, Vol. 11, No. 1 (Jan., 1950), s. 93-118 , Pennsylvania Üniv. Yay. (çevrimiçi): http://www.jstor.org/stable/2707454.
[204] Bkz. aşağıda, s. 67.
[205] W. Dilthey, a.g. e., s. 19.
[206] Aktaran N. Uygur, a.g. e., s. 5. (alıntı: W.Dilthey, **Gessamelte Schriften,** cilt.VIII, s. 184).

kendi içinden yorumlanmalıdır."[207] Dilthey'ın bu görüşleri onun tin bilimlerini temellendirme hedefine bir 'yaşama felsefesi' zemininden hareketle yöneldiğini göstermektedir. Onun amacı "yaşamayı yine yaşamadan hareketle" [208] anlamaktır. Yaşam felsefesinin amacı "anlaşılmaz şeylerle ve çelişmelerle dolu bulunan hareketli insan gerçeğini anlamaya"[209] yöneliktir. Dilthey'ın hedefi yaşama kavramları ile çalışacak bir bilgi kuramı geliştirmektir. Tin bilimleri onun yaşam felsefesinin malzemesini oluştururlar.

Dilthey'a göre yaşama deneyimimizin kaynağını oluşturan bütünsel kimliğimiz tasarlanmış bir gerçeklik değil, yaşanmış bir gerçeklikten edinilmiş bir içeriktir. O nedenle "dış dünyanın gerçekliğine göre daha kesin"[210] bir veridir. Dilthey, Kant'ın izinden giderek dış dünya gerçekliğinin ancak fenomenal olarak bilinebileceği, kendindeliğinin bilinemiyeceğini ifade eder. Dış dünya, duyu algılarından hareketle bilinç işlevleri tarafından tasarlanan bir gerçekliktir. Oysa bilinç olguları ya da "tinsel dünya",[211] bütünsel kimliğimizin gerçekleştirmeleri olarak bizim için daha bilinebilirdir.[212]

Dilthey bilinç olanaklarının tarihsel süreç içinde gelişmiş şeyler olduğunu söyleyerek kendinden önceki epistemolojik yaklaşımlardan ayrılır. Bu yaklaşımlara göre düşünmeyi ve bilmeyi mümkün kılan ilkeler insanda ya doğuştan bulunuyor olarak ya da deneyimden türevlenen şeyler olarak değerlendiriliyorlardı.[213] Dilthey'a göre bilinç işlevlerinin ilkeleri tarihsel olarak oluşmaktadır ve bu nedenle,

---

[207] A. e., s. 6.
[208] Georg Misch, "Tin Bilimleri Kuramı içerisinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi" **Hermeneutik (Yorumbilgisi Üzerine Yazılar** , s. 34-35.
[209] N. Uygur, a.g.e., s. 7.
[210] W. Dilthey, a. g. e., s. 19.
[211] Doğan Özlem'in yorumuna göre Dilthey'ın sözünü ettiği tinsel dünya, insanın bilinç ögelerinin bütünlüğü içinde (isteme, hissetme, arzulama, eyleme, bilme,empati,antipati,amaç koyma, değer verme vb)bizzat meydana getirmiş olduğu bir dünyadır ve bu nedenle ancak öznenin iç deneyimde tanıdığı ve kendi varoluşunun bütünlüğü içinde kavrayabildiği bir bilme alanıdır. Bkz. W. Dilthey, a.g.e., s. 17, dipnot 11.
[212] Dilthey burada Vico gibi düşünmektedir. Vico'da doğanın oluşumundaki gerekçeyi tam olarak bilemeyeceğimizi, buna karşılık kendi yapıp etmelerimiz olması nedeniyle tarihsel ve toplumsal dünyayı daha iyi bilebileceğimizi söyler. Bkz. D. Özlem **Tarih Felsefesi** içinde "Ekler-1, Vico" s. 268.
[213] W. Dilthey, a. g. e., s. 26. Bu yaklaşımlardan klasik rasyonalizme göre, düşünmeyi ve bilmeyi mümkün kılan ilkeler insanda doğuştan bulunur. Klasik empirizme göre ise bu ilkeler deneyimden elde edilen izlenimlerin kalıplaşması ile oluşurlar. Kant'ın bilgi kuramında ise bilinç ilkeleri tarihsel gelişmeden bağımsız ve subjektif olarak belirlenmiştir.Bkz. aynı yerde Doğan Özlem'in dipnotu (dipnot 24).

düşünme, bilgi ve felsefe, tarihsellik niteliği taşımaktadır. Dilthey'a göre tarihsel gelişmeden bağımsız bir bilinç anlayışından yola çıkan pozitivist yaklaşımlar, bilimsellik ilkelerini doğa bilimlerinin yöntemlerine göre saptamışlar ve bu nedenle tarihsel ve toplumsal bilgiyi bilimsellik anlayışı dışında bırakmışlardır.[214]

Yeniçağ'ın bilgi kuramı, bilen özne ve bilgi nesnesi ilişkisini kurarken yaşantı ögesini görmezden gelmiştir. Oysa tüm bilme edimi, yaşama içinde gerçekleşir ve tin bilimleri için temel oluşturur. Bilince bağlı olgular, içten verili bir gerçeklik, bir yaşama bağlamı olarak tin bilimlerine konu olurlar. Tin bilimleri bu olguları ele alırken psişik yaşam bağlamını verili bir bağlam olarak temele koyarlar. Çünkü iç deneyi mümkün kılan bilinç olguları bile, yaşam bağlamının tekil elemanları olarak, bir bütüne ait olan şeyler halinde verilidirler. Dilthey'de iç deney ve bilinç, yaşantının kendisinden başka bir şey değildir.

Dilthey'a göre, tin bilimlerinin sınırları üzerine yapılan bir araştırma, beraberinde insanın kendi hakkındaki bilincinin derinliği ve bütünlüğü hakkında da aydınlatıcı sonuçlar doğurur. Dilthey böyle bir öz bilinç fenomeninin içinde, bir irade özgürlüğü ve eylem sorumluluğu görmektedir. İnsanın nesnel zorunluluklar ortamı olan doğayı aşıp kendi tinselliğini oluşturmasını sağlayan şey budur. Böylelikle "insanın kendi eylemlerine koyduğu hedeflere göre oluşan bir değer, bir yaşama amacı"[215] altında belirlenen bir tinsel dünya oluşur. Bu yolla insan, kendi bilincinin tasarımları altında kendi tarihsel gelişimini kurar. Böylelikle "kendi entellektüel çabasının ürünleri olan ideallere doğru yönlenmiş bir putperestliği yaşamaya koyulmuş olur."[216] Buna göre, kendi eylemlerimizle oluşan tinsel dünyanın belirlediği bilinç olanakları ile bilgi nesnemize yönelmekteyiz ve bu yönelmişlik içinde elde ettiğimiz gerçeklikleri zamansız ve dünyasız idealler haline getirmekteyiz. Oysa bilincimiz her zaman içinde bulunduğumuz tinsel dünyanın yönlendirmesi altındadır.

Aslında doğa bilimleri de böyle bir yönlendirmenin etkisi altındadır. Çünkü bir özneler arasılık zemininde oluşan, kültürel yaşama bağlamı içinde ortaya çıkarlar. Habermas'ın yorumuna göre "doğayı yasalara göre hakim olunacak bir şey olarak

---

[214] W. Dilthey, .a. g. e., s. 26.
[215] W. Dilthey, a. e., s. 29.
[216] A. e.

nesneleştirmemizi sağlayan göstergeler sistemi bir özneler arasılığın ürünüdür."[217] Doğa bilimlerinin nesne ve konuları bu yaşama bağlamının yönlendirmesi altındadır. Ancak bu bağlam doğa bilimlerinin kendisi tarafından konu kılınmaz. Bu bağlam tin bilimlerinin konu alanıdır.

Düşüncenin tarihsel olarak yönelmişliği fikri, felsefi hermeneutiğin temeline ait bir sav olarak daha sonraki yıllarda da üzerinde önemle durulacaktır. Örneğin Dilthey'ın tarihsel olarak oluşmuş bilinç ilkeleri alanına yerleştirdiği yönelmişlik yorumu, Gadamer'de gelenek ve ön yargı kavramları kapsamında incelenecektir.

Ancak Dilthey'ın sorunu epistemolojiktir. O, felsefi hermeneutik ile tin bilimlerinin temellendirilmesi açısından ilgilenir. Bu temellendirmeye ise insani ve tarihsel dünyanın tekilleşmiş olguları üzerinden gidecektir. Bu anlamda araştırmasının zeminine tekil yaşantıyı koyar ve onun temel dinamiklerini çözümlemeye koyulur.

b. Tekil Olanın Anlaşılması, Biyografik ve Psikolojik model

Dilthey'ın tarihsellik düşüncesi bizi, tarihte düşünülmüş ve gerçekleştirilmiş herşeyin, belli bir zaman aralığında geçerlilik taşıması bakımından geçicilik ve tekillik karekterine sahip olduğu sonucuna götürür. Ona göre tarih, "son derece zengin başkalıklar alemidir"[218]. Tekillik insanlar arasında bireysellik olarak görülür. Her insanın kendine özgü bir bireyselliği vardır. Ancak bireysellik sadece insanlara özgü olmayıp, bir arada yaşayan insanların oluşturduğu çeşitli kurumlar olarak da görülür. Devletler, sınıflar, çeşitli organizasyonlar tekillikler olarak tarih sahnesinden gelir geçerler. Tekillikler tarih dünyasının ana özelliğini meydana getirir.[219] Tarihte tekil halde gerçekleşenleri, yine kendi tekillikleri içinde tanıma ve bilme edimi anlamadır. Tin bilimlerinin malzemesini oluşturan bu bilgiye, sadece duyumlama ve tasarımlama ile değil; isteme, arzulama, eyleme, amaç koyma gibi insan bilincinin bütün etkinlikleri dolayımında belirlenen özgül yöntemler ile ulaşılabilir. Özgül yöntemlerin temel niteliği ise tekilin anlaşılması üzerine kurulu olmalarıdır.

---

[217] J. Habermas, "Dilthey'ın Anlama Kuramı" a. g.e., s. 218.
[218] N. Uygur, a. g. e., s. 48.
[219] A. e., s. 49.

Dilthey insani ve tarihsel dünyaya ait tekilleşmelerin en belirgin ifadelerinin sanat yapıtlarında görülebileceğini belirtir.[220] Plastik sanatlar, resim, edebiyat ve şiiri ifade ve temsil sanatları olarak niteleyen Dilthey, bu yapıtlarda "bireyleşmiş tinsel yaşamın sanatçının yaratma gücü ile ifadesini bulduğunu"[221] söyler. Dilthey'a göre sanat, temsil olarak yaşamanın bir ifadesidir ve bu ifadenin anlaşılması, yaşama dair gerçekliğin bilimsel incelemesinin de kapılarını açabilir.[222] Çünkü ona göre, "yaşama deneyimi, sanat ve bilimsel düşünüş" [223] arasındaki bağıntı, yaşama gerçekliğini belirleyen bir bağıntıdır. Tinsel yaşamamıza ait bilim, bu bağıntıda ortaya çıkan bir tekilleşme üzerinden geliştirilir. O nedenle Dilthey'ın ifadesiyle "sanat yaşamanın organonudur"[224] Sanat yapıtları sanatçının yaşantısının tüm yönleri ile ortaya çıktığı yaratımlardır. Sanat yapıtları karşısında varlığımızın sadece bilişsel ve gözlemci yanları ile değil, tinselliğimizin tüm yönleri ile birlikte tavır alırız. Dilthey, sanat yapıtlarını, içerdiği tarihsel bağlamı da göz önünde tutarak, tarihsel ve tinsel olguları anlamada nesnel ifadeler olarak ele alır.[225]

Dilthey'a göre sanat, yaşama gerçekliğinin içindeki deneyimlerden oluştuğu gibi, yaşama deneyimi de sanatın etkisinden ayrı tutulamaz. Örneğin büyük edebiyat yapıtlarında yaratılan tipler, algılarımızın oluşumuna etki ederler ve yaşantımızı dönüştürebilirler. Öte yandan sanatçı bu tipleri kendi tarihsel yaşamından esinlenerek yaratmaktadır. Dilthey'a göre "her büyük sanatçı kendi çağının kültürel oluşmuşluğu ve tinsel-düşünsel savaşlarıyla içten bir ilişki içinde yaratır."[226] Sanat yolu ile doğa bilimsel kavrayış modelinden daha güçlü bir kavrama olanağına kavuşuruz. Varoluş ufkumuz genişler. Dilthey'a göre tarihsel bir konum ve durumda gerçekleşen sanatsal yaratıcılık, insanın kendi varoluşsal olanaklarını en üst düzeyde gerçekleştirmesi demektir. Bir sanat yapıtı karşısında insan bu olanakları

---

[220] W. Dilthey., "İnsan ve Tarih dünyasında Tekilleşme ve Sanat" **Hermeneutik ve Tin Bilimleri** içinde, . 31.
[221] A. e.
[222] Aynı yaklaşımı Gadamer'de de görüyoruz. Gadamer felsefi hermeneutiğinin temel kavramı olan hermeneutik deneyimi, insanın sanat yapıtı ile karşılaşmasında ortaya çıkan yaşantı üzerinden yorumlar. Bkz. "Yaşantı Kavramı" s. 98.
[223] W. Dilthey, a. e., s. 32. İlerdeki bölümlerde göreceğimiz gibi, çalışmasının daha sonraki aşamalarında Dilthey bu bağıntıyı yaşama, ifade, anlama ekseninde inceler. Bkz s. 59
[224] A. e., s. 35.
[225] D. Özlem, **Metinlerle Hermeneutik Dersleri,** s. 466.
[226] W. Dilthey, a.g. e., s. 33.

deneyimleme şansına sahiptir. O nedenle Dilthey'da sanat yaşamı anlamanın bir aracıdır.

Dilthey bu anlamanın nasıl gerçekleştiğini ve nesnellik temellerini araştırmaktadır. O öncelikle "her anlamanın bir yeniden üretim"[227] olduğunu söyler. Dilthey daha önce, tinsel yaşantıya dair bilgiye iç deneyin kaynaklık ettiğini söylemişti. Burada da anlamanın nasıl bir yeniden üretim süreci olduğunu yorumlarken bu kavrama döner. İç deney, çeşitli durumların veya hallerin kişiye özel yaşantısıdır. Başkalarının yaşadıklarının kendimiz yaşamışcasına bizde yeniden kurulup deneyime katılmasıdır. Bu bir yaşantı anıdır ve bu anda kişinin bütün anlama ve bilme güçleri etkin durumdadır.[228] Başkalarının dışa vuran ifadelerinden yola çıkarak onların yaşantısı ile kendi yaşadıklarımız arasında benzerlik kurarız. Böylelikle onların yaşantılarını kendi yaşantımız gibi yeniden kurarak deneyleyebiliriz. Dilthey bunun yeniden üretim yolu ile başkasını anlama olduğunu söyler. Burada benzeterek bir çıkarım yapılır; bu yolla başkasının yaşantısı bizde yeniden kurularak deneyimlenir.[229]

Ancak Dilthey, benzetme yolu ile yapılan bu çıkarımın, salt mantığa ait bir işlem olmadığını hatırlatır. Yaşamanın içinde gerçekleştiği tarihsel ve tinsel dünyanın kendisine sadece mantıksal yoldan ulaşmak mümkün değildir. Dilthey burada **empati** (Einfühlung) yetisinin devreye girdiğini belirtir. Empati Dilthey tarafından, "başkalarının içinde bulundukları halleri kendi yaşantımız gibi hissedebilme ve başkalarının sevinçlerine ve kederlerine ortak olabilme yetisi"[230] olarak tanımlanır. Bu aynı zamanda başkasının ruh hallerine içten katılma olarak da değerlendirilir. Hem kendi yaşantımızı, hem başkalarının yaşantısını anlarken, kendi bilincimizde yaşadığımız bir "**yerine koyma**"[231] işlemi vardır. Dilthey'a göre empati ile refleksiyon arasında bir bağıntı yoktur. Hatta refleksiyona yol açan bir zihinsellik ya da akıl işletimi, yeniden kurma ve üretimi engeleyecek, empatiyi

---

[227] A. e., s. 35.
[228] Dilthey bu güçleri psişik güçler olarak nitelemektedir. Bu terimi günümüz psikoloji bilimi kapsamındaki anlamından farklı bir amaçla kullanmaktadır. Doğan Özlem'in yorumuna göre Dilthey'ın belirttiği, bilginin ve bilimin yapısını anlamakta başvurulacak bir anlamacı psikolojidir. Doğa bilimlerini örnek alarak kurulmuş bir açıklayıcı psikoloji değildir. Bkz. a. e., s. 18, dipnot 12. Karşılaştırınız: N. Uygur, a. g.e., s. 99.
[229] W. Dilthey, a. g.e., s. 36.
[230] A. e., s. 37.
[231] A. e., s. 39. 'Yerine koyma', İngilizce transposition sözcüğünün yerine kullanılmaktadır.

kesecektir. Bir sanat yapıtına, örneğin bir oyunun kahramanına yöneltilen çözümleyici yaklaşım, onun anlaşılmasını sağlayacak empatiyi ortadan kaldırır.[232]

Dilthey sanat yapıtları üzerine yapılan yorumlamanın, yeniden kurucu bir anlama olduğunu ve bu yorumlamanın "sanat yapıtı kadar sanatsal"[233] olduğunu söyler. Sanat yapıtının derinlikli yorumlaması sadece çözümleyici ve refleksif bir düşünme ile gerçekleşemez. Bunun için yapıt ile içsel bir yakınlık ve yatkınlık oluşmalıdır. Yaşadığımız dönemden yıllarca önce yapılmış bir sanat yapıtını iç deney yolu ile yeniden kurarak yorumlama, sadece analojik çıkarımla değil, empati ve anlama yoluyla gerçekleşebilir.

Dilthey'a göre "açımlama ve yorumlama, insanın tüm psişik ve zihinsel donanımıyla gerçekleştirdiği bir yeniden anlamadır."[234] Dilthey çalışmalarının bu aşamasında, kendini bir başkasının yerine koyarak içselleştirme ve bu yolla yeniden kurma olarak anlamanın, hermeneutiğin tüm kurallarının dayandığı temel olduğunu düşünmektedir.[235] Çünkü her yeniden kurma bir yorumlama etkinliğidir. Bir tekilin kendisini bire bir ve olduğu gibi bilme imkanı bize verili değildir. O nedenle her anlama bir yeniden yaratma olarak hermeneutik bir etkinliktir. Dilthey'a göre iç deneyimi yani yaşantıyı esas alan bir kurallar sistemi, yöntemli olarak tekilin anlaşılmasını sağlayabilir. Tin bilimleri için söylersek bu bilimler de ancak "içsel yaşantıyı takibeden bir kurucu ve yeniden üretici bir anlamanın"[236] üzerinde yükselirler.

Dilthey'ın yaşam bağlamına ait tekilleşmelerin empati ve iç deney yolu ile anlaşılması yaklaşımları, onun tin bilimleri üzerine geliştirdiği bilgikuramsal çalışmaların başlangıç dönemlerine rastlar. Bu tekilleşmeler kendilerini sanat yolu ile ifade etmektedirler. Dilthey yaşantının sanat yolu ile ifadesinden bilimsel düşünceye geçerken "**tip**"[237] kavramını kullanır. Buna göre, geçmişten günümüze aktarılan sanat yapıtlarının ve diğer yazılı yapıtların anlaşılması, bu yapıtlarda ortaya konan tip kavramı ile mümkündür. Tip kavramı bir sanatsal yaratım tarzıdır.

---

[232] A. e., s. 37.
[233] A. e., s. 38.
[234] A e., s. 38.
[235] A. e., s. 39.
[236] A. e., s. 39.
[237] A. e., s. 40-42.

Aslında tip kavramı doğa bilimlerinin tümevarımcı yöntemlerinin **genel** kavramına koşut olarak geliştirilmiş bir kavramdır. Doğa bilimlerinin açıklamacı yönteminde yer alan genellik anlayışı, tin bilimlerinde tip kavramına dönüşür. Dilthey'a göre tarihi genel kavramlara ve evrenselci şemalara göre değil, tip kavramları yardımıyla ve bunların oluşturduğu genel ve kapsayıcı olmayan şemalarla anlayabiliriz.[238] Tip kavramları genel kavramlar gibi kendi içlerinde bir tamamlanmışlık bir kapsayıcılık içermezler. Tipsel olanı görmek, olaylar ve olgular içerisinde olup bitene kural vermek, bir form içinde görmek demektir.[239] Sanatsal yaratıcılıkta tipsel olanı görme esastır. Rasyonal bilgi anlayışında sınıf kavramı tümelci ve zaman dışı olduğu halde, tip kavramı tekilci ve zamansaldır. Sanatçının kendi üslup ve tarzı içinde oluşturduğu dünya, dış yaşamla doğrudan ilişkisi içerisinde yakaladığı tipselliklerden oluşur. Yaşantıdan süzülerek elde edilen bu tipler ve tekilleşmelerin kaynakları tarihsel yapılar içinde bulunabilir. Dilthey her büyük yapıtın bir dünya olduğunu, yapıtın içindeki tipselliklerin ve tekilleşmelerin sanatçının yaşadığı dünyanın değerlerini yansıttığını söyler.[240] Yapıtta yaratılan bütün tipler bir sistemin ögeleridir. Aynı şekilde sanatçının tüm yapıtları arasında da böyle bir ortak zemin bulunabilir. Dilthey'a göre sanatçının yaşamı içinde oluşturduğu tüm yapıtlarındaki tipler bir ailenin üyesidirler. Bu durumun sanatçının öznel yaşamı ile ilgili ve aşılamaz olduğunu belirten Dilthey, bu öznelliğin bütün yapıtlar için geçerli olduğunu söyler.

Dilthey'a göre, yazılı yapıtlarda ya da sanat yapıtlarında ortaya konan tiplerden yola çıkarak sanatçının yaşantısını, iç deney ve yerine koyma yolu ile, empati geliştirerek, kendimiz yaşamışcasına, yeniden üretip kurabiliriz. Böylelikle, sanatçının yarattığı tiplerin tarihsel biçimlerine ulaşmak mümkün olacaktır. Sanatçının yaratısı, kendi yaşamı ile başkalarının yaşamları arasındaki ilişki ile koşullanmıştır. Buradan hareketle Dilthey, "kendimi bile başkalarının yaşantısını kendi içselliğimde hissetmek suretiyle anlarım."[241] saptamasında bulunur.

Görüldüğü gibi Dilthey burada hem tekil yaşantıyı hem de tekil yaşantıdan hareketle tarihsel bağlamı iç deney ve yerine koyma yolu ile yeniden kurarak, yani

---

[238] D. Özlem, **Metinlerle Hermeneutik Dersleri,** s. 423.
[239] W. Dilthey, a. g. e., s. 41.
[240] A. e., s. 45.
[241] A. e., s. 46

yorumlayarak anlamaktadır. Dilthey'ın bu yaklaşımları Gadamer tarafından, yorumcu ile yazar arasındaki aşılması imkansız tarihsel uzaklığı aşıp, yazar ile yorumcuyu aynı ufukta birleştirme amacı olarak yorumlanır. Gadamer kendi projesinde böyle bir mesafe kapatmanın mümkün olmadığını anlatacaktır.

Bir epistemolojik temellendirme olarak bu yaklaşım, Dilthey'ın biyografik ve psikolojik modelini oluşturur. "Betimleyici ve ayrıştırıcı"[242] bir psikolojiyi tin bilimlerinin temeline yerleştirmek isteyen Dilthey, böyle bir psikoloji ile "yaşantıya dair bilgi formlarını, doğa bilgisinin açıklamacı formlarından"[243] ayırt etmek ister. Böyle bir psikolojik araştırmanın amacı, "bireysel psikolojik yaşamlardaki genel olanı"[244] ortaya çıkarmaktır. Dilthey'a göre psişik yaşantımıza ait süreçlerin işleyişinde bir düzenlilik vardır. O bu düzenliliği "**psişik yapı**"[245] kavramı ile açıklar. Dilthey'a göre psişik yapı**,** "psişik olguların **içsel, deneyimlenebilir bir bağ** ile birbirine bağlı olduğu bir örgüdür."[246] Öyle ki bu olgular birbirlerine yapısal bir bağlamın parçaları olarak bir düzen içinde bağlıdırlar. Buradaki düzen, parça ile bütün arasındaki ilişkiden doğan bir düzendir. Dilthey'a göre dış dünyanın uyaranlarına karşı tavırlarımızı belirleyen ve psikolojik deneyimimizi oluşturan "bu bağıntılar, bilme, isteme ve hissetme edimleri olarak ortaya çıkar."[247] Yani dışsal olaylara karşı tavırlarımız ve eylemlerimizi belirleyen içsel bağıntılar bilme, isteme ve hissetme edimlerimizin bir arada oluşturduğu bir etkiden ibarettir. Dilthey bilme, isteme ve hissetme bağlamında gerçekleşen her yaşantının, yaşanmış deneyimlerle anımsama yoluyla düzenli olarak ilişkilendiğini belirtir. Böylelikle psişik süreçler bir yapı bağlamında bir araya gelir. Bunun sonucunda yaşanmış deneyimler, yaşantılar üzerinde bütünsel bir etkiye sahip olurlar.

Yaşantıyı kuramsal bilmenin önüne alan Dilthey'ın psikolojik modelinde önde gelen nokta bireyin kendi yaşantısını anlamasıdır. Çünkü o, diğerlerinin yaşantısına ve buradan hareketle tarihsel bağlama bu yolla geçecektir. Dilthey'a göre insan

---

[242] O. F. Bollnow," İfade ve Anlama", çev. D. Özlem, **Hermeneutik Üzerine Yazılar,** s. 105.
[243] H-G. Gadamer, "Dilthey'ın Tarihselciliğin Güçlüklerine Dolanışı"**, Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar**, s. 160.
[244] W. Dilthey, **The Formation of Historical World in the Human Science,** s. 14
[245] A. e.
[246] A. e., s. 15.
[247] A. e., s. 16.

kendini hep "**psikofizik yaşantı birliği**"[248] olarak adlandırdığı bir "ben- özdeşliği, ben birliği"[249] olarak farkeder. Bireyin kendi yaşantı birliği ve tekliği, geçmiş yaşantıları ile birlikte anımsama yolu ile kurulur. Ancak bu anlama, hep bir 'ben birliği' çatısı altında ve yeniden kurma olarak geçekleşir. Dilthey'a göre;

> "psikofizik yaşantı birliği, yaşama ve anlama arasındaki iki taraflı ilişki aracılığıyla hep kendisine özdeş olarak bilinir. Ben, kendi farkındalığını bugünden hareketle sağlar; ancak, aynı anda bellekte geçmiş bir şey olarak bulur."[250]

Yani, tüm yaşamımıza ait ben bilincimiz, bugünden hareketle ve bellek yolu ile kurulmaktadır. Yaşantımız her yeni deneyimle, geçmiş hakkındaki bilgimize katılır ve onu yeniden oluşturur. Kendimiz hakkındaki bilincimiz, yaşantı ve anlama ekseninde oluşmaktadır. Kendi yaşantımıza ait bağlam ancak, yaşamımızın akıp giden süreci içerisinde kendimizi anımsamakla oluşur. Yaşamımız ve kendimiz ile ilgili uzun bir olaylar dizisi anılarımıza konu olur. Anımsamak, bu olaylardan seçimli olanları yeniden üretmektir. Seçim her zaman bugünün ilgileri ve kavrayışları ışığında olur. Anımsama ile yeniden üretilen ya da deneyimlenen yaşantı artık, bugün bizim için ne ifade ettiği ile bağıntılı olarak deneyimlenmiştir. Dolayısı ile geçmişimizin her parçası, şimdiki yorumlamalarımız aracılığı ile kendimizin şekil vermeleri ile yeniden kavranılır.[251]

Dilthey'a göre kendimizi nasıl bir ben birliği çatısı altında anlayabiliyorsak, toplumsal yaşantı kavrayışımıza da böyle bir yaşantı birliği idesi hakimdir. Dilthey, bireyler arası ortak yaşamı, dış dünyanın belirleyiciliği altındaki insanların birbirleri arasındaki etkileşim bağlamı olarak tanımlar.[252] Ancak bu etkileşim doğa bilimlerinde olduğu gibi bir sebep sonuç zinciri içinde gerçekleşmez. Dilthey'ın yorumları psikolojik temellidir. Dilthey bütün yaşamı "psikofizik bir akış" [253] olarak niteler. Bu akış, yaşantı diyebileceğimiz psikofizik birimler halinde

---

[248] W. Dilthey, **The Formation of Historical World in the Human Science**, s. 87.
[249] J. Habermas, "Dilthey'ın Anlama Kuramı", s. 140.
[250] W. Dilthey, **The Formation of Historical World in the Human Science**, s. 87.
[251] A. e., s. 73.
[252] A. e.
[253] A. e., s. 87.

deneyimlerden oluşur. Dilthey'a göre deneyimler, bireyin dış dünya ve diğer insanlarla yaşadığı etki-tepki ilişkilerinden ibarettir. Tepkiler, dışardan gelen uyaranlara verdiğimiz içsel cevaplardır. Deneyimler hakkındaki bilincimizi de zaten bu içsel cevaplar oluşturur. Ancak yaşam bu şekilde oluşmuş bir deneyimler, ya da anılar yığını değildir. Dilthey, psikofizik tekilliklerin bir **yaşama ilgisi** bağlamında biraraya getirilip anlamlı kılındığını söyler. Yaşama ilgisi, hem şeylerin ve insanların bir birey için önem ve anlaşılabilirliğini, hem de bireyin kendi çevresine karşı belirli davranış ve tutum alma tarzlarını o birey için sürekli kılar. Dilthey'ın ifadesiyle yaşama ilgisi;

> " insan ve nesneleri, ister belli yönleri ile sınırlanmış, ister sürekli olsun, benim varoluş sevincimi, beklenti ufkumu, gücümü arttıracak şeyler kılar. Veya tersine, bu insanlar ve nesneler, yaşam bağı içinde, varoluş mekanımı sınırlar,beni etkilerler, gücümü azaltırlar."[254]

Yaşam akışının tekil yaşam deneyimleri, yaşama ilgisi bağlamında anlam kazanır ve bunlar bireysel yaşam tarihinde bütünlenirler. Betimleyici, değer koyucu, düzenleyici anlamalar yaşam ilgileri örgüsü içinde ortaya çıkar. Bu anlamlar yaşam akışı içerisinde tüm yapıp etmeleri ve gelişmeleri kapsayan ve belirleyen iç bağıntılarla bağlıdırlar.[255] Bireysel yaşama ilgileri ve bunların oluşturduğu deneyimler, insanın yaşadığı ortak çevreden ve topluluğun yaşam deneyiminden ayrı düşünülemez. Dilthey bireysel bakış açılarının ve yaşam deneyimlerinin, bir arada yaşayan insanlar arasında genelleştirildiğini ve paylaşıldığını söylemektedir.[256] Bu ortaklıktan doğan değer yargıları, kurallar, topluluğun yaşam deneyimi olarak insanların bireysel yaşamlarını etkiler. Hatta bir güç olarak bireysel bakış açılarının engellenmesine kadar gider.

Dilthey'ın yaşama ilgisi içinde bir araya getirdiği tekillikler, "yaşamın zaman bağlamında ve "parçaların bütün ile ilişkisi içinde oluşan bir yaşantılar bağlamı olduğu"[257] sonucunu da doğurur. Ancak, parça bütün ilişkisi, parça ile bütün arasındaki içsel bir ilişkidir ve zamana bağlı olarak değişir. Bütünlük her yeni

---

[254] W. Dilthey, **The Formation of Historical World in the Human Science,** s. 131, (çeviri: D. Özlem, **Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar,** s. 138)
[255] W. Dilthey, a. e., s. 132.
[256] A. e., s. 133.
[257] A. e., s. 229.

yaşantıda yeniden kurulur. Her yeni yaşantı var olan bütünlük kavrayışı içerisinden deneyimlenir ve anlaşılır. Her yeni anlama yaşantıya ait bütünsel kavrayışa katılır onu dönüştürür. Yeni anlamalar bu dönüşüm ışığında gerçekleşir. Bu yorum Dilthey'ın tin bilimlerine ilişkin geliştirdiği, kendi üzerine bükümlü ve eklemli tümevarım tanımı olarak değerlendirilir.[258] Tin bilimlerinin temellendirilmesinde yaşantıyı esas alan Dilthey, bireyin kendine ilişkin anlamasını böyle bir tümevarım yolu ile gerçekleştirmektedir. Böylelikle yaşama Dilthey'da hermeneutik bir süreç olarak tanımlanır.

Dilthey otobiyografilerin bu sürecin anlaşılmasında iyi bir model oluşturduğu kanısındadır. Tekil yaşantıdan hareketle bir yaşam birliğinin oluşumunu ele veren otobiyografiler, tarihsel bir dönemin anlaşılmasında da geçerli olabilirler. Çünkü, yaşamımızın her anı geçmişin birikimini taşır ve ve bu birikim içinde bulunduğumuz tarihsellik ve tinsellik zemininde yorumlanabilir. Otobiyografiler bu yorumların ortaya konduğu yazılı yapıtlardır. Dilthey'a göre;

> "insan kendi yaşam akışını, kendini, kendi ördüğü tarihsel ilişkiler içinde bilincine taşıyarak kavrar. Öyle ki otobiyografi, sonunda bir tarihsel betimleme olmaya doğru genişleme gösterebilir... Otobiyografinin önemi kişinin kendi yaşamından çıkmış ve bir derinleşmeyle kendini ve dünyayla ilişkilerini kendisi için anlamlı/anlaşılır kılmasından gelir. İnsanın kendisi üzerine düşünmesi böyle bir anlama için hareket edilecek nokta ve temeldir."[259]

Birey kendisini ve biyografilerden yola çıkarak diğer bireyleri, hep yeniden yaşanan, yeniden üretilen bir anlam birliğinden ve bütünlüğünden hareketle anlar. Bugünden hareketle geçmiş yeniden kurulur, geçmişin açtığı imkanlar ile bugün anlaşılır.

Dilthey bu noktaya kadar olan çalışmalarında, tin bilimlerinin bilimsel yöntemi olarak hermeneutiğin çözümlemesine değinmemiştir. Bu süreç içinde yapıtlarında otobiyografi, biyografi çalışmalarından yola çıkarak psikolojik temellendirme üzerinde durmuştur. Oysa Schleiermacher'in biyografisini hazırlayan Dilthey onun hermeneutik yorumu üzerine epey önceden beri çalışmaktadır. Ancak o kendi temellendirmesinde psikolojik yöntem üzerinde

---

[258] D. Özlem, **Metinlerle Hermeneutik Dersleri,** s. 290.
[259] W. Dilthey, **The Formation of Historical World in the Human Science,** s. 204. (çeviri: D. Özlem, **Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar,** s. 137)

durmaktadır.[260] Ancak Dilthey, 1900 yılında gerçekleştirdiği Hermeneutiğin Doğuşu isimli yapıtlında bir tavır değişikliği gösterir ve hermeneutiği tin bilimlerinin zeminine yerleştirilecek yeni bir yaklaşımla ele alır.

c. Tin Bilimlerinin Temellendirilmesinde Hermeneutik Model

i. Yaşama, Anlama, İfade Bağıntısı:

Yaşantı kavramı Dilthey'ın tin bilimleri kuramı için anahtar niteliğindedir. Dilthey artık otobiyografiye konu olan 'bireysel yaşantı'dan uzaklaşmakta, tin bilimlerinin ortak konu nesnesi olan insanlık ve insani durumlar bakımından **yaşantı**yı ele almaktadır.[261] Burada artık yaşantı, insanlığın kendini "yaşam görünüşleri"[262] halinde nesneleştirdiği dünya olarak, tarihsel toplumsal yaşamdır. Dilthey çalışmalarının başlangıç döneminde bu yaşam görünüşlerini anlama edimini, betimleyici ve ayrıştırıcı bir psikolojik modele göre çözümleme yoluna gitmiştir. Yabancı olan başkasının, yaşantı ifadelerini kendinde hissederek, özdeşleyim ile yeniden kurmak ve böylelikle onun içsel yaşantısını anlamak mümkün görülmüştür.

Ancak Dilthey artık, yaşam ifadelerinin yeniden kurulmasını empatik ve iç deneye bağlı bir psikolojik süreç olarak görmemektedir. Anlama süreci, dıştan verili işaretlerden yola çıkarak gerçekleştirilen bir yeniden kurma işlemidir. Dilthey, "duyulara dıştan verili işaretler aracılığı ile içsel olanın bilinmesini sağlayan yönteme anlama"[263] adını verir. Tin bilimlerinin önündeki mesele, anlamanın nesnellik düzeyine ulaştırılmasıdır. Dilthey'a göre anlamanın nesnelliğini belirleyen şey, bizim tekrar tekrar geri dönebileceğimiz sabitleşmiş ifadelere ve işaretlere yönelik olmasıdır. Dilthey, "sürekli olarak sabitleşmiş yaşam görünüşlerinin, ustalıklı anlaşılmasını açımlama veya yorumlama"[264] olarak belirtir. Dilthey'a göre, "içsel hakkındaki bilgimiz için psişik yaşama sürecini ön plana almak ve psikolojiyi

---

282 O. F. Bollnow "İfade ve Anlama", a. e. s. 106.
[261] J. Habermas, "Dilthey'ın Anlama Kuramı.", **Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar,** s. 132.
[262] W. Dilthey, "Hermeneutiğin Doğuşu", **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, s. 88.
[263] W. Dilthey, "Hermeneutiğin Doğuşu", a. e. s. 86.
[264] A. e., s. , 89.

temele koymak hep yanıltıcı olmuştur."[265] Başkası veya yabancı olan, kendini bize yaşam dışlaştırmaları denilen ifadeler yolu ile nesneleştirerek verir. Anlama edimi, psişik hallere değil, sabitleşmiş yaşam ifadelerine yönelmelidir.

Dilthey 1900 yılında yazdığı *Hermeneutiğin Doğuşu* isimli yazısında hedefinin, "tekil insan varoluşunun büyük formlarına ait bilginin elde edilmesi"[266] olduğunu belirtir. Onun bu formlardan kastettiği, dil, din, ekonomi, bilim, hukuk, siyaset, ahlak, sanat, teknik, felsefe gibi kültür ögeleri ve bunlarla oluşan insani yaşam kavrayışlarıdır. Bunlar, toplumsal ve tarihsel yaşantı birliğinin bu formlarda kendini dışa vurarak nesneleştirmesidir. Dilthey'a göre "bu formlar, tıpkı insanın kendisini anladığı gibi, dıştan verili olan işaretlerden hareketle anlaşılan bir içsel bağlam taşırlar."[267] Ancak Dilthey artık, insanlık tininin kendini ifade ediş tarzı olarak içsel bağlamdan bahsetmektedir.

Dilthey'a göre sabitleşmiş yaşam ifadeleri olarak yazılı yapıtlar tarihi ve tinsel yaşamı anlamamız bakımından büyük önem taşırlar. Çünkü dil, insan yaşamındaki içsel bağlamın "en kapsamlı ve kuşatıcı ifade kalıbıdır."[268] Dolayısı ile yaşam dışlaştırması olarak yazılı yapıtlar, bu içselliğin anlaşılmasında ön sırayı alırlar. Yazılı yapıtların yorumlanması, tarihsel süreç içinde özellikle filolojik çalışmalarla kendi kurallarını oluşturmuştur. Dilthey zaman içerisinde bu kuralların temellendirilmesi gereğinden hermeneutik biliminin doğduğunu söyler. Ona göre "hermeneutik, yazılı yapıtların açımlanması sanatının öğretisidir."[269]

Hermeneutiği ustalıklı anlama yöntemi olarak da belirleyen Dilthey, anlamanın çözümlenmesi ile genelgeçer yorumlama olanağının bulunabileceğini ifade eder.[270]

---

[265] W. Dilthey **The Formation of Historical World in the Human Science,** s. 84. (alıntının çevirisi D. Özlem'e ait. Bkz. **Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar**, s.106, dipnot 47.)
[266] W. Dilthey "Hermeneutiğin Doğuşu" **Hermeneutik ve Tin Bilimleri,** çev. D.Özlem, İstanbul, Paradigma Yay.1999, s. 83, Özgün metin: "Die entstehung der Hermeneutik "(1900) Wilhelm Dilthey's **Gessammelte Schriften,** cilt 5, Verlag B.G Leipzig/Berlin 1924,s. 317-339.
[267] W. Dilthey, **The Formation of Historical World in the Human Science,** s. 84.
[268] A. e.
[269] A e., s. 90.
[270] A. e.

ii. Anlama ve Nesnel Tin

Anlama sözcüğünün günlük dilde kullanılan şekliyle kapsamı çok geniştir. Ancak, Dilthey'a göre bilimsel bir temellendirilmede kullanılan bir kavramın anlamının sınırları belirlenmiş olmalıdır. Buna göre kendisi anlamayı, "duyusal olarak verili işaretlerden hareketle, ifadesi bizzat bu işaretlerden ibaret bir şey olarak, içsel olanın tanındığı süreç"[271] olarak niteler. Her yaşanmış deneyim, mutlaka bir ifade biçimi ile dışlaştırılır. Farklı şekillerde de olsa her yaşantı, "kendini ifade etmenin ya da nesnelleştirmenin bir yolunu bulur."[272] Tinsel olgulara ait bilginin kavramsal bilgi haline dönüşmesi, duyusal olarak verili işaretlerin yani yaşantıya ait dışlaştırmaların anlamlarının nesnellik niteliğinin ortaya çıkarılmasına bağlıdır. [273]

Dilthey, "*Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kuruluşu"* isimli yapıtında anlamayı elemanter ve yüksek (ustalıklı) anlama olarak ayırmıştır.[274] Kısaca açıklamak gerekirse, elemanter anlamada, tekil bir ifade ile, bu ifadenin anlamı arasındaki bağı anlamak söz konusudur. Yüksek anlama ise tekil anlamaların oluşturduğu daha büyük bir bağlamı anlamayı ifade eder.[275]

Dilthey'a göre, elemanter anlamada ifade ve anlama arasında bir doğrudanlık ilişkisi vardır. İfade yaşantıya sonradan eklenmediği gibi, anlama da sonradan olmaz. Örneğin korku jestini görmek, korkmayı anlamakla bir aradadır. İkisinin arasındaki ilişki doğrudandır.[276] Dilthey psikolojik anlama modelinde doğrudanlığı iç deney kavramı ile açıklıyordu. Daha önce söz ettiğimiz psişik yapı ve yaşantı birliği kavramları ise iç deney kavramı içinde yer almaktaydı.[277]

Dilthey hermeneutik modelinde, elemanter anlamanın karakteri olan doğrudanlığı, anlama ortamı olarak belirlediği "nesnel tin"[278] kavramı ile açıklar.[279]

---

[271] A. e., s. 87.
[272] D. Özlem, "Dilthey'ın Tin Bilimlerini Temellendirme Sürecinde Epistemolojide Yaptığı Devrim", **Bilim, Tarih ve Yorum,** İnkılap Yay., İstanbul, 1998, s. 76.
[273] W. Dilthey, **The Formation of Historical World in the Human Science,**. s. 208.
[274] W. Dilthey a. e., s. 208-211.
[275] O. F. Bollnow a. g.e., s. 85.
[276] O. F. Bollnow a. g. e., s. 88.
[277] 'psisik yapı' için bkz. yukarıda s. 46.
[278] W. Dilthey, a. g. e., s. 208 ve devamı
[279] Bollnow, makalesinde nesnel tin kavramının Hegel'den alınma olduğunu söyler. (Bkz. a.g. e., s. 91) Gadamer de "Dilthey'ın Tarihselciliğin Güçlüklerine Dolanışı" isimli çalışmasında nesnel tin

Nesnel tin, yaşantı birliği kavramı ile ilişkilidir. Dilthey, tinsel olgulara ait bilgiye kavramsallık niteliği kazandırma çalışmalarında nesnel tin kavramına büyük önem verdiğini belirtir.[280]

Nesnel tin, tekil yaşama dışlaştırmalarının sergilendiği ve anlaşıldığı insanlar arası ortaklaşalıklar ortamı veya ortak zemindir. Dilthey'ın anlamayı tanımlarken belirttiği dışlaştırılmış yaşam ifadeleri aracılığı ile bilinmesi sağlanan içsel bağlamdır.[281] Dilthey'a göre insanlar daima bir birliktelik ortamı içinde yaşarlar. Düşünceler ve eylemler böyle bir birliktelik ortamında yaşandığı için anlaşılabilirdir. Her bireysel yaşam ifadesi aynı zamanda nesnel tin'e ait ortak ve paylaşılan bir şeyi de gösterir.[282] Dilthey'a göre, hem bu "birlikteliğin içinde tutukluyuzdur hem de onun içinde evimizdeyizdir." [283] Nesnel tin, anlaşılabilir olanların tüm dünyasını ifade eder. Tekil anlamaları mümkün kılan ve kendisi de her anlama ile yeniden kurulan nesnel tin, kısaca, 'toplumsal ve tarihsel yaşama bağlamı' olarak adlandırılabilir. Bu bağlam bugünün tekil anlamalarını oluştururken, oluşan anlamların katılması ile genişleyerek geçmişin anlamlarını da yeniden oluşturur. Dilthey bu kavramın "Hegel'in felsefesinde kullandığı biçimden farklı olduğunu, çünkü kendisinin Hegel'in evrensel akıl kavramını, yaşamdaki bütünsellik (yaşantı, anlama, tarihsel bağlam) yaklaşımı ile yer değiştirdiğini"[284] söyler.

Dilthey artık, özneler arasılık ortamında "tarihsel olarak oluşmuş ve nesnelleşmiş bir tin" kavramından bahsetmektedir.[285] Anlamanın zemini, bireysel psişik yapılar değil, "içine batmış olduğumuz"[286] birliktelik ortamıdır. Dilthey'a göre, verili nesnel tin içinde ortaklaşa olanı anladığımız için birbirimizi anlayabiliyoruz.

Dilthey, zaman içerisinde toplumsal ve kültürel yaşama mal olmuş, tarihsellik kazanmış, insan duygu, düşünce ve eylemlerine ait bütün oluşumları, bir

---

kavramının Hegel'in nesnel tin kavramının dönüştürülmüş hali olduğunu söyler. Karşılaştırınız: D. Özlem, **Hermenutik (Yorumbilgisi) üzerine Yazılar,** s. 168.
[280] W. Dilthey, a.g. e., s. 208.
[281] Bkz. yukarıda s. 59.
[282] W. Dilthey, a.g.e., s. 147.
[283] A. e.
[284] A. e., s. 151.
[285] N. Uygur, a. g. e., s. 56.
[286] O. F. Bollnow, a.g. e., s. 89.

yaşama bağlamı etrafında bir araya gelen tinsel dışlaştırmalar veya tinsel nesneleştirmeler olarak değerlendirir. Buna göre gelenek, görenek, adet, dil, din, felsefe, devlet, hukuk, siyaset, bilim gibi kavramlar hep aynı nesnel tinin dışlaştırmalarıdır.[287] Dilthey için artık tin bilimlerinin zeminindeki sorun, tekilin nasıl anlaşılacağı değil, tekil anlamayı mümkün kılan ve anlayan ile anlaşılanın aynı ortaklaşalık içinde bulunduğu nesnel tini anlamaktır. Çünkü tarihin ve tinsel yaşamanın içindeki bir tekil ancak bu genelden hareketle anlaşılabilir. Nesnel tinin kapsamı, sosyal ilişki tarzlarından, bir toplumun kendisine koyduğu ahlaki, sosyal ve kültürel değerlere kadar uzanır. Dilthey'a göre bir dahinin yapıtı bile, içinde yaşadığı dönemin ideallerini, tavır ve tutumlarından oluşan bir ortaklaşalığı yansıtır.[288] Dilthey'ın ifadesine göre "taşlarda, mermerde, müzikal biçim verilmiş seslerde, jestlerde, sözcüklerde ve yazılarda, eylemlerde, ekonomik düzenlerde ve anayasalarda aynı insan tini bizimle konuşur ve bunlar yorumlanmayı beklemektedirler."[289]

Dilthey'ın yüksek (ustalıklı) anlama olarak değerlendirdiği anlama şekli, bütün anlamaların zeminini oluşturan yaşama bağlamının yani, nesnel tinin anlaşılmasıdır. Ancak bu anlamanın gerçekleştirilmesi tekil anlamaların bir araya getirilmeleriyle mümkün olur. "Elemanter anlamalar yüksek anlamanın biçimlerini mümkün kılan harfler gibidirler."[290]

Elemanter anlamadan yüksek anlamaya geçiş, bir kuramsal bilme ihtiyacından doğmaz. Anlama her zaman tekil ve tipseldir, genel bir yasa ve ilkeye göre kavrama şekli değildir. Elemanter anlama sürecinde meydana gelen bir zedelenme veya doğrudanlığın kırılması yüksek anlama biçimine geçmeyi gerektirir.[291] Çünkü burada ifade (dışlaştırma) ile onun anlamı arasındaki doğrudanlık bağı kopmuştur. Yeniden kurma ve yerine koyma işlemi kesintiye uğramıştır. Bu durumda ifadenin arkasındaki yaşam bağlamına geri gitmek gerekir. Bu ise, elemanter anlamaya göre bir üst anlama biçimidir.

---

[287] A. e., dipnot 9, s. 87.
[288] W. Dilthey, **The Formation of Historical World in the Human Science,** s. 208.
[289] W. Dilthey, "Hermeneutiğin Doğuşu", s. 87.
[290] Aktaran, O. F. Bollnow, a.g. e., s. 93 (alıntı: W. Dilthey, **Gesammelte Schriften**, cilt VII s. 207).
[291] O. F. Bollnow, a.g. e., s. 96.

Dilthey, "Hermeneutiğin Doğuşu" isimli metninin başında, empati ve iç deney yolu ile gerçekleşen anlamanın, kendilik bilincinin doğması için yeterli olmadığını söyler.[292] Bireyliğin ve kendiliğin anlaşılması yüksek anlama biçimini gerektirir. Elemanter anlamanın doğrudanlığı kırıldığı zaman, anlama kendiliğinden gerçekleşmeyecek ve bireyin ifadesine yeniden dikkat çekilecektir.[293] Böylelikle ifadenin arkasındaki yaşam bağlamına yönelinecektir. Bu durum, anlamada bireyliğin ortaya çıkışını sağlar. Çünkü elemanter anlamanın genellikler ortamında bireyliğin farkında olunmamaktadır. Burada gündelik ve ortak kurallarla yürütülen davranışlar hakimdir. Yaşantı, ifade ve anlama arasındaki doğrudan ilişki kırıldığında dikkat ifadeye ve bireyselliğe döner. Bireylik ve tekillik, kendiliğinden anlaşılır olmayanın anlaşılma süreci içinde ortaya çıkar. Sözedilen kırılma, bir kopup kurtulma değildir. Tekiller ve bireylikler, genellikler ortamının sahip olduğu bir iç yapı, yani nesnel tin içinde farklılaşabilirler, nesnel tin dışına çıkamazlar.[294]

Nesnel tin, bütün tekilliklerin ve bireyselliklerin içinde anlaşıldığı bütündür. Bu bütün ise içinde bulunduğumuz ortaklaşalıklar ortamı olarak yaşadığımız tarihsel ve kültürel yaşama dünyasıdır. Anlam (Bedeutung), Dilthey'da tinsel yaşam sürecindeki bütün ile parça arasındaki ilişki anlamına gelir.[295] Anlama, tinsel yaşam bütünlüğünün tekil anlamalardan hareketle kavranmasıdır. Ancak tekil anlamalar da tinsel bütünlük dolayısı ile anlaşılabilirdirler. Burada dil, kavramlar aracılığı ile nesnel tinin ifadesi olan kültürün taşıyıcısıdır. Dilthey'da dil, dünya görüşlerinin, yaşama bakış tarzlarının, sözcükler ve tümceler aracılığı ile nesneleşme ortamıdır.[296] Diller yaşam kavrayışlarının taşıyıcılarıdır. Dolayısı ile, "Dilthey'a göre yaşamanın ve dünyanın yorumlanması genişletilmiş bir dil kullanımı içerisinde mümkün olabilecektir."[297] Bollnow'un yorumuna göre bu durum Dilthey'ın modelinde hermeneutiği felsefenin yöntemi haline getirmiştir.

---

[292] W. Dilthey, a.g. e., s. 85.
[293] Benzer yorumlamalar Fr. D. E. Schleiermacher'in psikolojik anlama modelinde de yer almıştı. Burada, yabancı olanın deneyimlenmesi esnasında bireyselliğin anlaşılabileceği yönünde yorumlar bulunmaktaydı .Bkz yukarıda s. 29.
[294] O. F. Bollnow, a. g. e., s. 97-98.
[295] D. Özlem, **Bilim,Tarih ve Yorum** , s. ,80.
[296] Aktaran O. F. Bollnow a. e., s. 105, (alıntı: W. Dilthey, **Gesammelte Schriften**, cilt VIII, s. 322.)
[297] A. e.

Dilthey felsefeyi insani varoluşun büyük formları arasında saymaktadır. Ona göre felsefe, belli tarihsel dönemlere ait belli insani yaşam tarzlarını ve kavrayış modellerini dışlaştıran nesneleşme türlerinden biridir. Tarihsel ve toplumsal yaşantı bağlamının yani nesnel tinin dışlaştırdığı nesneleşmelerden biri olarak felsefe, hermeneutiğin konu alanına girer. Çünkü hermeneutik bu nesneleşmelerden hareketle nesnel tini anlamaya yönelmiştir. Felsefe de belli bir tarihsel dönemi anlamak bakımından ele alınması gereken ifade formlarından biridir.[298] Hermeneutik yaklaşım, tarihi herhangi bir felsefi model içerisinden ele almaz. Felsefeyi tarihsel yaşantının içinden doğmuş, ancak aynı zamanda tarihsel yaşantıyı değiştirip dönüştüren bir etkinlik olarak konu edinir. Ustalıklı anlamanın öğretisi olarak hermeneutik, felsefeyi tarihsellik bazında ve bir nesneleşme olarak inceler. Bu ifade formunun iç yapısını, bağlamını çözümlemeye çalışır. Öte yandan nesnel tini anlamayı görev edinen hermeneutik, felsefi bir etkinliktir. Bu tutumuyla hermeneutik Dilthey tarafından felsefenin felsefesi olarak yorumlanır.[299]

Dilthey felsefeye, spekülatif ve karşıdan bakan bir kuramsal etkinlik olarak değil, bir yaşama olgusu, bir veri, tarihsel olan ve tarihsel kalan, yaşama alanına ait bir etkinlik ve nesneleşme olarak bakmaktadır.[300] Yaşamanın içinde geliştirilmiş böyle bir felsefe betimleyicidir, kurgusal değildir. Bu yaklaşımıyla Dilthey, evrenselci felsefe modellerine karşı tavır almaktadır. Ona göre tarihin kendisi, evrenselci felsefe modellerinin geçersizliğine kanıt oluşturur.[301] Dilthey'ın eleştirisi, Hegel'in tarihsel dünyayı evrensel olarak açıklayan spekülatif felsefesine yöneliktir. Dilthey'a göre felsefe, yaşama üzerine bir etkinlik değil, yaşamanın içinde varolan bir etkinliktir. Dilthey'da nesnel tin içine alınan felsefe tarihselleşir ve artık, yaşam süreci üzerine genelgeçer yargılarda bulunamaz. Dilthey felsefede kesinlik iddialarını kaldırmıştır.[302]

Nesnel tinin tarihselliği her türlü genelgeçer iddiayı görelileştirmiştir. Dilthey'a göre bütün dünya görüşleri ve bunların kuramsal önermeleri, yaşayan insanın yaşama ilişkin, algılama, düşünme, hissetme, arzulama, ve araştırma

---

[298] D. Özlem, **Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri** , s. 420.
[299] O. F. Bollnow, a. g. e., s. 116. (alıntı: W. Dilthey, **Gesammelte Schriften**, cilt VIII, s. 77.)
[300] D. Özlem, **Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri** , s. 472.
[301] A. e., s. 421.
[302] O. F. Bollnow, a.g. e., s. 110. Ayrıca karşılaştırınız N.Uygur, a.g. e., s. 50.

tarzlarının nesneleştirmelerinden doğar. Kuşaklar arasında birbirinden farklı nesneleştirme tarzları vardır ve her kuşak yaşamı kendi nesneleştirme bazında anlar.[303] Her nesneleştirme tarzının, felsefi problemleri de, bu problemlerin çözümleri de farklı ve tarihseldir. Felsefe, metafiziksel bir sistem aracılığı ile dünyanın, dolayısı ile insanın özünün evrensel bilgisini kavrayamaz ve bu bilgiyi genelgeçer bir tarzda açıklayamaz. Öte yandan, her dünya görüşü yaşamın farklı bir yönünü açığa vurur. Yaşamın ya da insanın neliğine dair bilgi, tarihsel olanakların çokluğu nedeniyle sürekli genişler. Öte yandan her yeni nesneleştirme, varolan bilgiyi değiştirip dönüştürebilir. Dilthey'a göre, bir sınırlılık olarak görülen tarihsel görelilik, aslında insanın yaşamdaki yaratıcılığının ve araştırmacılığının kaynağıdır. Yaşamın farklı yönlerini açığa vuran bu yönelimler çokluğu, aynı zamanda insanı özgürleştirir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Dilthey'a göre, "insanın doğasının totalitesi sadece tarihte verilidir."[304] Tanıyabildiğimiz insan, sadece gerçekleştirilmiş imkanların koşulları altında tanıdığımız insandır.

Dilthey'ın bu saptamaları, onu, bilincin tarihsel olarak koşullu olduğu sonucuna götürmektedir. O, tin bilimlerinin temellendirilmesinde bir yöntem olarak hermeneutik probleminden, felsefi bir yöntem olarak hermeneutiğe yönelmiştir. Felsefenin ve tüm bilginin tarihsel olduğunu ortaya koyan Dilthey kendi felsefesinin merkezine de tarihsel bilinç kavramını koyar.

Doğan Özlem'in yorumuna göre Dilthey, tin bilimlerini felsefi yönden temellendirmek isteyen bir filozoftur. Ancak onun 1960 lı yıllarda üzerinde önemle durulmaya başlayan bir başka yönü daha vardır. O, yeni bir düşünme tipi ortaya atarak, felsefenin bunalımını aşmaya çalışan, bu anlamda felsefede devrim niteliğinde dönüşümler yaratan bir düşünürdür.[305] Buna göre Dilthey'ın özellikle tarihsellik ve tarihsel bilinç üzerine çalışmaları her türlü bilmenin zamansallık boyutunu ortaya çıkarmış, böylelikle o güne kadar spekülatif ve *a priori* ilkeler üzerinde temellenen felsefe yeni bir tavır değişikliğine gitmiştir.

---

[303] D. Özlem, **Bilim, Tarih Yorum**, s. 85.
[304] Aktaran O. F. Bollnow, a.g. e., s. 115. (alıntı: W. Dilthey, **Gesammelte Schriften**, cilt VIII, s. 204.)
[305] D. Özlem, **Bilim, Tarih Yorum**, s. 65.

iii. Tarihsel Bilinç

Dilthey'ın hermeneutiği felsefenin felsefesi konumuna yükselten yaklaşımının kuramsal dayanağı, nesnel tin kavramıdır. Nesnel tinin kavranması ise ancak tarihsel bilinç kavramı ile mümkündür.

Dilthey'ın tin bilimlerine yönelik felsefi açılımlarını gerçekleştirirken, Kant'ın bilgi kuramını model aldığı birçok Dilthey yorumcusu tarafından ortaya konmuştur. Dilthey'ın içinde yaşadığı dönem, pozitivist bilimsellik anlayışlarının çok ağır bastığı bir dönemdir. O, yöntemsellik talebi olarak bu yaklaşımlardan kendini çok uzak tutamamıştır. Geliştirdiği tarihsel akıl ve tarihsel bilinç yorumlamaları, tin bilimlerine Kant'ın doğa bilimlerinde yaptığı gibi bir akıl eleştirisi ile yaklaşmayı hedefler.

Kant, doğa bilimlerine ait deneyimin imkan ve koşullarını salt aklın *a priori* ilke ve kategorilerinin işleyiş düzeninde bulmaktaydı. Dilthey da, benzer şekilde, tin bilimlerinin temelini oluşturacak tarihsel deneyimin imkan ve koşullarını araştırmaktadır. Bu amaçla *Salt Aklın Eleştirisi* ile koşutluk içerisinde tarihsel aklın eleştirisini soru konusu yapar. Ancak Dilthey'ın modelinde temel bir fark vardır. O, tüm bilme ediminin temeline yaşantıyı koyar. Akıl sonlu, zamana ve koşullara bağlı olan insani akıldır. Aklın *a priori* nitelenen ilke ve kuralları tarihsel süreç içerisinde değişir ve dönüşür.

Dilthey'a göre yaşantıya ait bilgi, Kant'da olduğu gibi zihin içeriklerinin deneye kalıbını basması şeklinde gerçekleşmez. Yani, tinsel olgular sözkonusu olduğunda bilme edimi, sadece algılama ve tasarımlama etkinliği olarak ele alınamaz. Önce kendini, daha sonra algılama ve tasarımlama süreçleri içerisinde nesneyi bilen bir özne söz konusu değildir.

Dilthey için anlama, spekülatif bir tasarımlama etkinliği değil, refleksif bir farkındalıktır (Innewerden).[306] Bir yaşantı olarak bu farkındalıkta, bilinç ile 'bilincinde olunan şey' arasında bir ayrım ve mesafe yoktur. Onun tarihsel bilinç yorumlamaları, iç ve dış dünya ayrımını, bilen özne ve bilgi nesnesi ayrımlarını

[306] W. Dilthey, **The Formation of the Historical World in the Human Science,** s. 27. Ayrıca bkz. J. Owensby, "Dilthey's Conception of the Life-Nexus", **Journal of the History of Philosophy**, cilt 25, sayı 4, Ekim,1987, s. 565-566.

ortadan kaldırmaya yöneliktir.[307] Buna göre, "insanın dünyası ile sürekli karşılaşması, düşünen özne ve onun tasarımlarına ait nesnelerin, yaşamdan ve tarihten temizlenmiş boş bir zihinsel alanda karşılaşmasına" [308] benzetilemez. Bu karşılaşma Dilthey'ın söz ettiği bir farkındalığın içinden doğar.

Örneğin Dilthey'a göre, bir şey hakkındaki duyusal algı; nesnel kavrama, duyumsama ve arzulamanın birliğinde gerçekleşen bir yaşantıdır.[309] Burada yaşantı, akmakta olan yaşam değil, yaşam akışının verilişi yani 'yaşama deneyi' olarak anlaşılmalıdır. Bu yaşantı "nesneler üzerindeki bilginin dayanağıdır."[310] Yaşantı içerikleri, yaşantıda olup biten her şeyin, benim-için-orada-varolanlar (being-there-for-me) olarak "bilince çıkması"[311] ve yine benim için kesinlik ifade etmesidir. Dilthey, benim-için-varolma bağıntısını **bilincinde olma** olarak koyar.[312] Dilthey'a göre, bu bir farkına varma değil (inne-werden, becoming aware), farkında olma (Inne-sein, being aware) etkinliğidir.[313] Riedel'in yorumuna göre Dilthey için gerçeklik, "kendini kavramsal ayırımlar ve bağıntılar içinde, benim-için-varolma ve bilinç halinde gösteren şeydir".[314] Benim-için-varolma gerçeklik içeriğinin yaşantısıdır. Bu nedenle Dilthey için, *Tin Bilimlerine Giriş'*te de belirttiği gibi, bilinç olguları, doğa olgularına göre daha kesin olarak verilidir.[315]

Aydınlanma felsefesine göre dış dünya hakkındaki bilgimiz, bilince verili fenomenlerin, anlama yetisi tarafından işlenmesi ile oluşan tasarımlardan ibarettir. Dış dünya bir kuramsal tasarımlama olarak oradadır. Oysa Dilthey, bilinci de dış dünyayı da yaşantı kavramının içine almıştır. Dünya bir kuramsal süreç içerisinde bilinemez. Tersine o, bizim yaşantı terimi ile işaret ettiğimiz şey temelinde sürekli deneyimlenen ve "orada olandır."[316]

---

[307] M. Riedel, a.g.e., s.79.
[308] J. Owensby, "Dilthey's Conception of the Life-Nexus", **Journal of the History of Philosophy**, cilt 25, sayı 4, Ekim,1987, s. 557-572.
[309] W. Dilthey, a. g. e., s. 26. Not: Dilthey'ın burada kastettiği 'şey'in "psişik nesne" olduğunu hatırdan çıkarmamak gerekir. Bkz. a. y.
[310] N. Uygur, a.g. e., s. 100.
[311] A. e.
[312] W. Dilthey, **The Formation of the Historical World in the Human Science,** s. 27.
[313] A. e.
[314] M. Riedel, "W. Dilthey'da Kuramsal Bilme ve Pratik Yaşama kesinliği Bağıntısı, s. 73.
[315] W. Dilthey,"Tin Bilimlerine Giriş" s. 16
[316] Aktaran M. Riedel, a.g. e., s. 75. (W.Dilthey, **Breslauer Ausarbeitung,** s. 188 (**Toplu Yazılar**, cilt XIX, s. 153).

Dilthey'ın geldiği nokta, transendental felsefe geleneğinden farklı bir bilinç yorumlaması yaparak, tin bilimlerine özgü bilme tarzının kuramını oluşturmaktır.

D. Özlem'e göre Dilthey, **Breslauer Ausarbeitung**[317] adlı çalışmasında, kendileri olmadan hiçbirşey tasarlayamayacağımız bilince ait koşullardan söz eder. Bunlar Kant'ın görü formları veya kategoriler olarak adlandırdığı ögelere benzer. Ancak farklı olarak, bu koşullar, zamana ve tarihe bağlı olarak değişmektedirler. [318] Buna göre yaşantı esnasında, zihnin koşulları olan bu ögeler, tasarımlama yolu ile yaşantıya taşınıp onu çerçevelendirirken, "aynı zamanda öznenin ve bilincin dışında bir şey tarafından koşullanırlar."[319] Çünkü anlaşılabilir olan herşey, nesnel tin kapsamında yani tarihsel ve toplumsal yaşantı bağlamı ve birliği içerisinde anlaşılabilirdir. Zihnin bilmeyi gerçekleştiren *a priori*leri, bilme süreci içerisinde, zihinden bağımsız bir anlaşılabilirlik ortamı tarafından koşullanmaktadırlar. Dilthey'a göre , "gerçek yaşantıyı ancak bu iki koşul türü birlikte kurar."[320] Bu iki koşul türü arasındaki uyum ve bağdaşıklık deneyim bilgisini oluşturur. Dilthey'ın yorumuna göre, zihinin yaşantıya taşıdığı *a priori*'ler ya da koşullar, 'olan'a değil 'olması gereken'e yöneliktir.[321] Yani yaşantıya yerleştirilen bir beklenti, bir talep vardır. Dilthey bu talebin, o ana kadar oluşmuş bağıntılı tüm deneyim ve bilginin kapsamına ait olduğunu belirtir. Yani oluşan bilgi, önceki bilgi ve deneyimlerle tutarlılığı ve sonraki deneyimlerce doğrulanması gerekliliğini yerine getirmelidir.

Bu yorumlara göre, Dilthey'ın yaşama felsefesi yaklaşımında, bilme ediminin en önemli özelliği, insanın sonlu ve sınırlı bilme etkinliği içinde zihin koşullarının (ilkelerinin, kategorilerinin) biçim değiştirme özelliğidir. Bilginin oluşması yani deneyleme sürecinde, zihin koşulları ile nesnenin bağımsız koşullarının karşılaştığını söylemiştik. Zihnin koşulları ile aranan bilgi arasında bir bağdaşmazlık çıkabilir ve sonraki deneyimlerle kendisini doğrulatacak bir bilgi doğmayabilir. Dilthey'a göre bu durum, bizim tüm sonlu deneyimimizde ve bilgimizde her zaman olup bitmektedir. Böyle durumlarda; "zihin kendi özgül koşullarından herhangi

---

[317] D. Özlem, **BilimTarih Yorum**, s. 111. D. Özlem'den alıntıladığımız bu yorumlar, Dilthey'ın **Breslauer Ausarbeitung, Gesammelte Schriften,** Band XIX, s. 60,73,75 deki yazıları üzerine yapılmıştır.
[318] D. Özlem, **BilimTarih Yorum**, s. 106.
[319] D. Özlem, **Bilim Tarih Yorum**, s. 111.
[320] A.e, s. 111.
[321] A. e.

birini veya birden fazlasını değiştirmeye zorlayabilir, ta ki, sağlam bir bilgi ortaya konuncaya veya kuruluncaya kadar."[322]

Doğan Özlem'in yorumuna göre bu yaklaşım, bilginin imkanı koşulunun yeni bir tarzıdır ve epistemolojide devrim niteliğindedir.[323] Buna göre, zihnin ilkeleri ve koşulları, bilgisi araştırılan ve özneden bağımsız olarak koşullanmış şeylere daima incelikli bir şekilde uyum gösterir. Şekil değiştirme yoluyla gerçekleşen bu uygunluğun imkanı bilginin derinleşmesinin imkanıdırlar. Öte yandan, Kant yorumunda olduğu gibi zihin tarafından deneyime sokulmuş kategoriler, bilme ediminin genel koşulları olarak görülmezler. Gerçi bilme için kategoriler , görüler kaçınılmazdır; ancak bunlar, araştırmanın tarzı gereği ve o duruma ait olarak bilme edimine yerleştirilirler. Tarihsel olarak bakıldığında daha iyileri ile yer değiştiriler. Bu karşılıklı etkileşim dolayısı ile bilgi, tarihsel ve zamansal olarak bir dinamizm içinde dönüşür ve değişir. Mutlak ve evrensel bir bilgi elde etme yöntemi olmadığı gibi böyle bir bilgi de yoktur. Kendi bilişsel yetileri ile dünya ile ilişkiye giren, merkezi konumda bir özne de yoktur. Dilthey'a göre bilincin gerçek koşulları transendental bir bilgi öznesinde değil, tüm bilme edimi için son koşul olan yaşama bağlamında verilidir. Bilme ediminin döngüsel yapısı burada ortaya çıkar.[324] Onun tarihsel bilinç yorumları bilme ediminin döngüsel yapıda olduğunu ortaya koyar. Ona göre yaşama her zaman bilgiyi önceler. [325] Ancak, sonlu olan yaşama, evrensel ve genelgeçer bilgiye kaynaklık edemez. Yaşamanın içinden çıkan bilgi, ona katılarak bir döngüsellik içinde genişler.

Dilthey, geliştirdiği tarihsel akıl modeli ile tarihsel deneyimin bir bilgi alanı olarak nasıl ele alınabileceğini ortaya koyar. Onun vardığı bu nokta, tarihsel bilginin temellendirilebilmesi için aradığı epistemolojik zemindir. Betimlediği bu bilme tarzı hermeneutik bir etkinliktir. Bu yorumlamalarla birlikte hermeneutik, tin bilimleri kuramı geliştirmede model olmanın yanında, tarihsel olarak ortaya çıkmış tüm felsefi yaklaşımların da ilke ve kurallarını araştıran bir etkinlik olarak felsefenin felsefesi konumuna yükselmiştir.

---

[322] A. e., s. 113.
[323] A. e.
[324] M. Riedel, a.g. e., s. 81
[325] A. e.

3. Dilthey Hermeneutiği Üzerine Bazı Değerlendirmeler

Dilthey'ın yaşama felsefesinin temelini oluşturan tarihsel anlama kavramına nesnellik kazandırma çalışmaları ve bunu bir yöntem bilinci içinde gerçekleştimesi bazı eleştirilere yol açar. Özellikle Gadamer, Dilthey'ın yaklaşımlarında tanımlanan nesnel tinin, tarihsel bilinç açılımı ile kavranılmasının nasıl mümkün olabileceğini sorar. Gadamer'e göre "bilincin tarihsel koşulluluğu, aynı bilincin kendini tarihsel bilme tarzı içinde olgunlaştırıp tamamlaması konusunda"[326] aşılmaz bir engel oluşturacaktır. Dilthey'ın bu yorumlamaları, tarih hakkında nesnel bilgi elde etmenin yolunu kapayacaktır. Yani, hem bilincin tarihselliği, dolayısı ile bilginin tarihsel ve göreli kaldığını söylemek, hem de, tarih üzerine nesnel bir bilim konumlandırmak çelişkili bir tutumdur.

Gadamer, Dilthey'ın kendisinin de bu problemle uğraştığını söyler. Ona göre Dilthey bu güçlüğü,"tekil ve özgül ortamdan hareket eden birlikli yapı" [327] kavrayışı ile çözmektedir. Buna göre, her tarihsel dönem kendi özgül ortamından hareketle anlaşılır ve bu bilgi genişleme göstererek tarihin tümüne yayılabilir. Tıpkı bir sözcüğün tümcenin bütününden, tümcenin de metnin bütününden ve giderek o konudaki tüm literatürden hareketle tam olarak anlaşılabileceği gibi.[328] Dolayısı ile yapısal bağlam ya da birlik bilindiğinde tarihsel olayların kendilerine özgülüğü içinde bilinmeleri aradaki zamansal uzaklığa rağmen olanaklıdır. Gadamer böylelikle, Dilthey'ın, sonlu insan doğasının sonsuz bir anlamayı mümkün gördüğünü söylemektedir.

Gadamer'e göre, Dilthey'ın tarihsel bilincin göreliliği yaklaşımı, tin bilimleri araştırmacısının bulunduğu tarihsel konuma bağımlılığını aşabileceğini göstermektedir. Dilthey'da, tarihsel bilincin göreliliği aynı zamanda sonsuz bir yaşama etkinliğini ifade eder. İnsanın kendini gerçekleştirme imkanlarının sınırsızlığı, bu görelilik içinde doğar. Ancak bu gerçekleşmeler tarihsel akıl ile olacaktır. Tarihsel akıl sayesinde anlama tüm tarihsel veri alanını kapsayacak şekilde genişler. Gadamer'e göre böyle bir genişleme mümkün değildir.

---

[326] H-G. Gadamer, "Dilthey'ın Tarihselciliğin Güçlüklerine Dolanışı**",** s. 172.
[327] A. e.
[328] A. e.

Özlem, Gadamer'in saptamalarına hak vermekle beraber, bazı noktaların göz ardı edildiğini düşünmektedir.[329] Ona göre Gadamer, Dilthey'ın her dönemi kendi özgüllüğü içerisinde ele alırken önerdiği biyografi yöntemini ihmal etmektedir. Buna göre kendimizi bile bulunduğumuz zaman noktasından geriye bakarak, bugünden hareketle ortaya konulmuş bir yorum olarak anlayabiliriz. Başkası olan yabancıyı anlamada da, geçmiş tarihsel dönemleri anlamada da bire bir özdeşlik kurulamaz; her anlama bir yeniden kurmadır ve yorumdur. Özlem'e göre Dilthey'ın sözünü ettiği 'genişleme' tarihin ürettiği anlamlar üzerine yorumların da, tarihe katılarak tarihi genişlettiği şeklindedir. Dilthey tarih üzerine genelgeçer yargılar elde etmek niyetinde değildir. Özlem'e göre "Dilthey'ın sorunu, özü gereği hep yorumsal kalan tarihsel bilginin elde edilişine ait kuralları ortaya çıkarmaktır;" bu kurallar ise, "ontolojik değil yöntemseldir."[330] Tamamen göreli kaldığı belirtilen tarihsel bilginin elde edilişine yöneliktir. Dilthey'ın sözünü ettiği birikimsel ve eklemeli tümevarım, klasik tümevarımın sağladığı gibi genellikler veremez. Özlem'e göre Dilthey'ın yaklaşımı, felsefi bir sistematik oluşturmak değildir. O felsefi bir yorumun 'içinden' konuşmaz. Öyle yapmış olsaydı Gadamer eleştirilerinde haklı sayılabilirdi. Oysa Dilthey, felsefelerin ve söylemlerin kendilerini tarihsel kılan bir yorum yapmaktadır. Bu yorum, felsefelerin üstüne yükselerek elde edilmiş bir yorum değildir. Tarihsel bilinç, transendental bir bilinç değildir, yaşantının kendisidir. Özlem, Gadamer'in eleştirisinin mantıksal açıdan haklı olduğunu söyler; "ancak, mantık ve mantıksal düşünme de tarih içerisinde insanın gerçekleştirdiği, tarihe etken olan bir şey olarak görülmelidir." [331] Dilthey'ın önerdiği anlama yönteminde mantıksallık sadece bir yöndür.

Klasik epistemolojiler mantığa her zaman öncelik tanımışlardır. Buna göre düşünme daima özdeşlik idesi altında işgörür. Önceki sayfalarda da gördüğümüz gibi, Dilthey'da da böyle bir özdeşlik mantığı söz konusudur. İnsanın kendisini bir ben özdeşliği üzerinden anlaması gibi tarih de bir birlik idesi üzerinden anlaşılmaktadır. Ancak Özlem, Dilthey'ın 'transendental ben' veya 'özdeş-ben' den söz etmediğini belirtir. Dilthey yaşantımızın her anını bir özdeşlik bilinci ile

---

[329] D. Özlem, **Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri**, Gadamer'in "Dilthey'ın Tarihselciliğin Güçlüklerine Dolanışı"makalesi üzerine yapılan inceleme metni, s. 438.
[330] A. e., s. 438.
[331] A. e., s. 441.

kavradığımızı söyler fakat bu özdeşlik sabit kalan, tarih üstü birşeyin özdeşliği değildir. Kendi biyografimizin, sürekli değişmeler içinde birbirine eklemlenen akışına, topluca yüklediğimiz, atfettiğimiz bir şeydir. Dilthey'da mantık, sürekliliğin yaşantısı olarak yaşama içine alınmıştır.[332]

Dilthey'ın bu yaklaşımları yaşama felsefesi açısından ele alındığında sorun oluşturmamaktadır. Ancak bir yöntem geliştirilmesi söz konusu olduğunda Dilthey da birlik ve özdeşlik idesi altında oluşabilen bir yapı anlayışından hareket etmektedir. Gadamer'in eleştirdiği nokta budur. Ancak unutmamak gerekir ki Dilthey, 'bilimsellik' düşüncesinin çok etkin olduğu modern çağın yetiştirdiği bir tarihçi filozoftur. Ona göre, "modern çağın gerçekliğe olan doyumsuz arzusu"nun[333] göstergesi, metafiziğin çöküşüne yol açan modern bilimlerdeki gelişmelerdir. Bu düşüncede olan Dilthey, insani gelişmeyi dini, metafizik ve bilimsel olarak üç aşamaya ayıran modern düşünceye katılır.[334] Onun temel düşüncesi Kant'ın yolunu izleyerek tarihsel ve toplumsal alanda bilimsellik ölçütüne sahip bilginin nasıl elde edileceğidir. Onun amacı bilgi üretmek değil, bilginin epistemolojik temelini döşemektir.

Dilthey'ın bu amacını gerçekleştirme sürecinde geliştirdiği mantığı da içine alan tarihsellik düşünceleri kendinden sonraki dönemi oldukça etkilemiştir. Kesin bir bilim olarak felsefeyi yeniden ele alma amacını güden, yaşantı bağlamı ve bilincin yönelimselliği açılımları, sonraki dönemlerde Heidegger'de Varlık sorusunun tamamen farklı bir tarzda ele alınmasının yollarını açmıştır. Anlama, epistemolojik bir sorun olmaktan ontolojik bir tavır haline dönüşmüştür. Yine Heidegger'in "Özdeşlik ve Ayrım"[335] isimli çalışmasında mantığın temel ilkesi olan özdeşlik üzerine yaptığı irdelemeler ve "Metafizik Nedir?" isimli çalışmasında "mantığın, düşünmenin özünün sadece bir yorumu olduğunu; bu yorumun ise Varlığın Yunan düşüncesinde elde edinilen deneyimine dayandığı" [336]na dair yorumlamaları Dilthey'ın saptamalarından izler taşır.

---

[332] A. e., s. 442.
[333] Aktaran, H. Holborn, a. g. e., s.97
[334] H. Holborn, a.y.
[335] M. Heidegger, **Özdeşlik ve Ayrım**, çev. Necati Açа, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1997, s. 12-15.
[336] M. Heidegger, **Metafizik nedir?** Çev.Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu , Çeviri Dizisi 1, Ankara,1991 s. 48.

Dilthey'ın yaklaşımları ile, fenomenoloji ve ontoloji yönelimli okullar arasındaki ilişki, çok önemli bir Dilthey yorumcusu olan Georg Misch'ın çalışmalarında incelenmiştir. Bu çalışmalar, Dilthey'dan önemli ölçüde etkilendiğini düşündüğü, Heidegger'in büyük yapıtı *Varlık ve Zaman*'ın yayınlanmasından sonra gerçekleştirilmiştir.[337] Misch'e göre "Dilthey'ın 'tarihsel dünyayı anlama' şeklinde felsefenin önüne koyduğu görevi Heidegger, radikal bir şekilde ontolojiye yüklemiştir."[338] Heidegger, Dilthey'ın yaşama temelli felsefesinin aslında bir yaşama ontolojisi amaçladığını söyler. Çünkü Dilthey'ın serimlediği yaşama, aynı zamanda insanın varolma tarzıdır.[339]

Gerçekten de Dilthey'ın Tin bilimlerini temellendirme projesi bütünüyle epistemolojik kaygılarla kurgulansa da zaman içerisinde geliştirdiği yorumlar pek çok ontolojik açılım içermektedir. Dilthey'ın tin bilimlerinin temeline yaşama dünyasını yerleştirmesi onun araştırmasının ontolojik yanını oluşturur. Uygur'un yorumuna göre, Dilthey, "insan-tarih-toplum hayatını bir bütün halinde aydınlatmak gayesini güden bir hayat felsefesinin baş temsilcisidir."[340] Tin bilimlerini temellendirme amacı içerisinde geliştirdiği yaşama felsefesi bir varlık öğretisi olarak alımlanabilir. Dilthey'ın tin bilimlerinin temeline yerleştirdiği nesnel tin ve yaşama kavramları, yaşam felsefesinin yöneldiği varlık anlayışı ile bir ve aynı şeydir. Uygur'a göre "Dilthey'ın manevi bilimler öbeğini ontik-metodolojik bir temelle sınıfladığı söylenebilir."[341]

Öte yandan Dilthey'da bilinç ve bilinen şey ayrımı tinsel olgular ile sınırlı olsa da kaldırılmıştır. Dilthey 'innewerden' ve 'benim –için-orada olan gerçeklik' kavramları ile bir gerçeklik ve farkındalık özdeşliğinden söz etmektedir.[342] Dilthey'ın bu yorumları Hegel'in geliştirdiği spekülatif geist anlayışının aksine, insan-tarih-toplum gerçeğini önceden konulmuş kuram ve varsayımlardan uzak

---

[337] Aktaran H. Holborn, a.g e.,s. 95, (alıntı: G. Misch, Philosophischer Anzeiger**, Lebensphilosophie und Phenomenologie** III,1929, 1-102.)
[338] G. Misch, "Yöntem Problemi: Hermeneutik ve Ontoloji", **" Hermeneutik (Yorumbilgisi) üzerine Yazılar,** s. 191.
[339] A. e., s. 194.
[340] Nermi Uygur,"İnsan Dünyasının Ontoloğu Olarak Dilthey...", a. e., s. 126.
[341] A. e., s. ,127.
[342] Bkz. yukarıda s. 67.

olarak "olduğu gibi göstermeye gayret eden bir fenomenolojidir."[343] Bu fenomenoloji ile yaşantı deneyimine derinlikli olarak nüfuz edilerek, olayların kendisi "öz varlıkları sakatlanmadan"[344] anlaşılmak ve yorumlanmak istenir.

Ancak Dilthey'ın kaygısının epistemolojik ve içinde bulunduğu yüzyılın başat bilimsellik eğilimlerinden ayrılmadığı söylenebilir. O, her türlü bilme etkinliğini mümkün kılan yaşantıyı yöntemsel yaklaşımlarla ele alarak tin bilimlerinin zeminine yerleştirmiştir.

Onun kendi hermeneutik yorumuna koyduğu bu sınırlama daha sonra Heidegger'in fenomenolojik hermeneutiği ile önemli ölçüde kırılacaktır. Heidegger'den sonra Gadamer bir varolma tarzı olarak hermeneutiği ontolojik boyutta genişleterek inceleyecektir.

[343] N. Uygur, a.g. e., s. 128.
[344] A. e.

IV. GADAMER'İN FELSEFİ HERMENEUTİĞİ

A. Gadamer Hermeneutiğine Genel Bir Bakış

1900-2002 yılları arasında yaşayan ünlü filozof Hans-Georg Gadamer, hermeneutiği ontolojik bir zemine yerleştirme ve evrenselleştirme çalışmaları ile on dokuzuncu yüzyıl hermeneutik düşüncesine yeni bir yön vermiştir. Çağdaş hermeneutiğin gelişiminde önemli bir isim olan Gadamer, yapıtlarında ortaya koyduğu görüşleri ile önemli etkiler yaratmış, yoğun tartışmalara yol açmıştır.

Güney Almanya'nın Marburg kentinde doğan Gadamer, üniversite eğitimini Polonya, Wroclaw'da insan bilimleri üzerine yapmış, doktora çalışmalarını ise Marburg'da sürdürmüştür. İlk hocaları arasında Nicolai Hartman'nın da bulunduğu Gadamer, 1924-1928 yılları arasında Margburg'da, felsefi gelişiminde önemli etkileri olan Heidegger ile birlikte çalışmıştır.[1]

Gadamer'in hermeneutiğe dair görüşlerini ortaya koyduğu ve derin tartışmalara yol açan temel eseri *Doğruluk ve Yöntem* (*Wahrheit und Methode*)[2] 1960 yılında yayımlanmıştır. Gadamer daha sonra birçok eser vermiş olmasına rağmen Doğruluk ve Yöntem onun baş yapıtı olarak kalmıştır.

Gadamer *Doğruluk ve Yöntem*'de, hermeneutiğin alanını tin bilimlerinin temellendirilmesine yönelik yöntem araştırmaları ile sınırlayan tarihselci görüşleri yoğun olarak eleştirir. O, hermeneutiğin, tin bilimleri kapsamında epistemolojik ve yöntemsel kaygılarla ele alındığı eski anlamını sorgulayarak, yöntem tartışmalarının gizlediği ve görmezden gelinmesine yol açtığı bir şeyi açığa çıkarmayı amaçlamaktadır. O baş yapıtının önsözünde bunu şöyle ifade eder.

---

[1] **The Phenomenology Reader**, "Hans-Georg Gadamer", yay. haz. D. Moran and T. Moony, Routlage Taylor and Francis Group, Newyork, 2008, s. 311.

[2] Gadamer'in bu yapıtı Paradigma yayınları tarafından Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan tarafından "**Hakikat ve Yöntem**" adıyla Türkçeye çevrilerek 2008 Şubat ayında yayınlanmıştır.
Elinizdeki metin, **Wahrheit und Methode'**un Türkçe ve ingilizce çevirilerinden yararlanılarak hazırlanmıştır. Çalışmada Türkçe çeviriden öncelikle yararlanılmış, ancak terminoloji konusunda kullanım farklılığı sözkonusu olduğunda İngilizce çeviriye başvurulmuştur. Almanca ilk metin: **Wahreit und Methode,** Yay. haz., J.C.B. Mohr , Paul Siebek, Tübingen 1960, İngilizce çeviri: **Truth and Method**, çev., Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall, Continium Publications Company, NewYork, 1994. Türkçe çeviri: **Hakikat ve Yöntem** , çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2008.

"Burada geliştirilen hermeneutik bir tin bilimleri yöntemi değildir. Tin bilimlerinin gerçekte ne olduklarını, onların kendi kendilerini konumlandırışlarını anlamanın ötesinde, onları bizim dünya deneyimimizin bütünselliğine bağlayanın ne olduğunu anlama girişimidir."[3]

Gadamer'e göre metinleri anlamak ve yorumlamak, bilimsellikle ilgili bir etkinlik değildir, "apaçık bir şekilde ve genel olarak insanın dünya deneyimi"[4] ile ilgilidir. O, yapıtında esas olarak bu deneyimin anlama ile ilişkisini tarihsellik zemininde inceler ve bunun tin bilimlerinin doğasını oluşturmaktaki yerini araştırır. O, yöntemsellik yaklaşımlarının iddia ettiği doğrulanabilirlik karakterinin çözümlemesini ya da tartışmasını yapmaz. Onun yaptığı, anlama işleminde sürdürülen bir tutumun ya da vaziyet alışın betimlenmesidir.[5]

Amacının tin bilimleri ile doğa bilimleri arasında eskiden beri olagelmiş yöntem tartışmasını yinelemek olmadığını belirten Gadamer, tin bilimlerinin gelişim süreci içinde ortaya çıkan tarihselci akımların hermeneutiği ele alış biçimlerini eleştirir.

Yapıtının ilk yayımından üç yıl sonra yapılan ikinci baskısına yazdığı önsözde kendisine yapılan eleştirileri de göz önüne alarak amacını biraz daha açar:

"Tin bilimlerinde (Geisteswissenschaften) yöntemsel çalışmanın gerekliliğini reddetmeyi aklımın ucundan geçirmedim. Doğa bilimleri ile insan bilimleri arasındaki eski tartışmayı da yeniden diriltmeyi düşünmedim. Sorun pek de farklı yöntemler sorunu değildir... Karşı karşıya kaldığımız farklılık, yöntemde farklılık değil, bilginin amaçlarında farklılıktır. Burada yönelttiğim soru, yöntem tartışmalarının yalnızca gizlenmesine ve görmezden gelinmesine hizmet ettiği bir şeyi, modern bilimi, onu önceleyerek mümkün kılacak ölçüde bağlamayan ya da sınırlamayan bir şeyi keşfederek bilinç alanına çıkarmayı deniyor."[6]

Gadamer kendi araştırmasının da, modern bilimleri mümkün kılan bilgimizin sınırlarını araştıran Kant'ın sorduğu felsefi soruya benzer bir soru sorduğunu ifade

---

[3] H-G. Gadamer, **Truth and Method**, s. xxiii.
[4] A e., xxi.
[5] D. Misgeld, "Gadamer'in Hermeneutiği Üzerine", çev. H. Arslan **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler**, İstanbul, Paradigma Yay., 2002, s. 85.
[6] H-G. Gadamer, **Hakikat ve Yöntem,** s. XLII.

eder.[7] Ancak kendi sorusu sadece tin bilimleri için veya bilimsel deneyim tarzları için sorulmuş değildir. Onun sorusu, insana özgü tüm dünya deneyimi ve yaşam deneyimi söz konusu olduğunda "anlamanın nasıl olanaklı olduğu"[8] hakkındadır. Gadamer'e göre bu soru, kendi kendilerini doğa bilimlerinin yöntemselliği üzerinde temellendirme gayreti içinde olan tin bilimlerinin her türlü etkinliğini önceleyen bir sorudur.

Heidegger'in felsefede yeni bir kavrayış modeli olarak geliştirdiği hermeneutik fenomenoloji yaklaşımı, Gadamer'in kendi sorunsalı bakımından hayli aydınlatıcı olmuştur. Ona göre, Heidegger'in bu yaklaşımlarından sonra, anlamanın epistemolojik ve yöntemsel kaygılarla temellendirilemeyeceği görülmelidir. Çünkü anlama, bu tür etkinlikleri de önceleyen ve temellendiren bir edimdir. Gadamer, Heidegger'de "varolmanın anlamak demek olduğunu"[9], böylelikle "hermeneutiğin araçsal yöntem anlayışından ontolojik yöntem anlayışına geri döndüğünü"[10] söyler. Bilindiği gibi Heidegger, insan varoluşunun temel belirleniminin Varlığı anlamak olduğunu söylemektedir.[11] Gadamer'de ise anlama benzer şekilde, fakat **etki tarihi ilkesi** (Wirkungsgeschichte) bağlamında ele alınır. Buna göre, tarihe bakarken kendimizi belli bir geleneğin içinde buluruz ve aynı anda "kendi bakışımızın şimdiye kadar sürmüş olan bir bakış tarzının, bir bakıla-gelmenin parçası olduğunu"[12] kavrarız. Buradan yola çıkarak anlama; "insanın bir nesneye dair ve ona karşı öznel bir işlevi olarak değil, insanın kendisi olma yolu olarak"[13] anlaşılmalıdır.

Gadamer, Heidegger'de hermeneutik kavramının, Dasein'ın, sınırlılığını ve tarihselliğini oluşturan "temel hareketliliğe işaret ettiğini ve bu nedenle onun dünya deneyiminin bütününü kuşattığını"[14] söyler. Böylelikle, hermeneutik, evrenselleştirilmekte ve ontoloji ile bağı kurulmaktadır. Buna dayanarak Gadamer,

---

[7] H-G. Gadamer, **Hakikat ve Yöntem,** s. XLIII.
[8] H-G. Gadamer, **Truth and Method**, s. xxx.
[9] H-G. Gadamer, "Hermeneutik", **Hermeneutik (Yorumbilgisi) üzerine Yazılar,** s.19.
[10] A. e.
[11] M. Heidegger, **Being and Time**, çev. J. Macquarrie & E.Robinson, Kundli, Blackwell Publishing, 2005, s. 12.
[12] Ö. Sözer, **Anlayan Tarih,** İstanbul, Yazko Yay., 1981, s. 39.
[13] R. E. Palmer, **Hermeneutics: İnterpretation Theory in Fr. D. E. Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer**, Evanston, Northwestern University Press, 1969. s. 163.
[14] H-G. Gadamer, **Truth and Method**, s. xxx.

projesinin, genel bir yorum kuramı veya bu yorum kuramının farklı yöntemlerini geliştirmek değil, her anlamada ortak olan şeyi keşfetmek amacında olduğunu söyler.[15] Ona göre anlama, asla bir nesne ile öznel bir ilişki değildir, tersine anlaşılan şeyin bulunuşuna aittir.

İlerideki sayfalarda da açıklanacağı gibi Gadamer için anlama, bir deneyimleme tarzıdır. Ancak bu tarz, doğa bilimlerinin tanımladığı deneyim modelinden oldukça farklı, daha çok sanat deneyimine (erfahrung) yakın bir deneyimleme modelidir. Gadamer'e göre, yorumcu ya da anlayan kişi ile, çeşitli çağlar, kültürler, sınıflar, arasında, sanat yapıtında olduğu gibi, kaçınılmaz, zorunlu bir mesafe vardır. Gadamer'in **zamansal aralık** dediği bu mesafe "anlama edimine gerilimini ve özneler-üstü yönünü verir."[16] Ona göre, Schleiermacher ve Dilthey, yorumcunun içinde bulunduğu güncel konumu göz ardı ederek, metnin yazıldığı tarihsel duruma ulaşmaya çalışırlar. Gadamer bunu metin ile yorumcu arasındaki "tarihsel mesafeyi"[17] yok etme gayreti olarak görür. Oysa bu mesafe aşılması gereken bir uçurum değil, geleneğin ve geçmişin mirasının sürekliliğini sağlayan ve anlamanın gerçekleştiği ortamdır. Gadamer'e göre anlama özneye bağlı bir edim olarak düşünülmekten çok, geçmiş ile şimdinin bir araya geldiği bir iletişim olayına katılma olarak anlaşılmalıdır.[18] Şimdinin tarihsel konumundan uzaklaştırılmış bir yorum yöntemsel bir yabancılaştırmayı getirecektir. Oysa Gadamer'e göre tarih, ilineksel ve vazgeçilebilir bir etken değildir. O ontolojik bir etkendir.[19]

Gadamer'e göre Schleiermacher ve Dilthey'ın hermeneutik yaklaşımları, metnin ne söylediğinden çok yazarın niyetinin, ve metnin doğmasına yol açan koşulların ortaya çıkarılmasına yöneliktir. Her ikisinde de anlamanın görevi ifadeden yola çıkarak yazarın dünyasına girmek olarak görülür. Oysa Gadamer, ne yazarın niyetinin kesin olarak bilinebileceğini, ne de yapıtın tarih dışında kendi başına bir şey olarak anlaşılabileceğini düşünmektedir. Ona göre anlam, tarihsel karşılaşmalarda tekrar tekrar ortaya çıkan, her seferinde farklı anlama olarak vardır.

---

[15] A.e., s. xxxi.
[16] H-G.Gadamer, "Hermeneutik", **Hermeneutik (Yorumbilgisi) üzerine Yazılar,** s. 23.
[17] Gadamer, **Truth and Method,** s. 291.
[18] Gadamer, **Truth and Method,** s. 290.
[19] Linge David, "Editor's İntroduction", **Philosophical Hermeneutics,** H-G. Gadamer, London, University of California Press,1977, s. XIV.

Gadamer, yaptığı araştırmaların itici gücünün, bilimlerin dışında kalan, felsefe, sanat ve tarih alanlarında varolan "doğruluk deneyimini araştırmak ve geçerliliğini sorgulamak"[20] olduğunu belirtir. Bu amaçla sanat deneyimini ele alarak, modern bilimsellik anlayışlarının bu deneyimlerin taşıdığı doğruluk değerini nasıl göz ardı ettiğini araştırır.

Gadamer, tin bilimlerinin gelişim süreci üzerine yaptığı incelemede, hümanist geleneğin kültürel biçimlenme (Bildung) gibi bazı temel yaklaşımlarının, bu bilimlerin doğasına daha yakın olduklarını, ancak on dokuzuncu yüzyılın bilimsel yöntem ve nesnellik eğilimlerinin bu anlamların üzerini örttüğünü söyler. Gadamer'e göre tin bilimleri bu geleneği yeniden ele almalıdırlar; o nedenle "tin bilimlerini bilimler haline getiren şey modern bilimsel yöntem fikrinden çok kültürel biçimlenme kavramı geleneğinden yola çıkılarak daha kolay anlaşılabilir, dolayısıyla dönmemiz gereken gelenek, hümanist gelenektir."[21] Bu kavramlar ve Gadamer'in görüşleri metin içerisinde sırasıyla incelenecektir.

Bu noktadan hareketle kendi felsefi hermeneutiğinin betimlemesine geçen Gadamer, Husserl'in fenomenolojik açılımları ile Heidegger'in fenomenolojik hermeneutiğinden yola çıkar.[22] Husserl'in yerleştirdiği yaşam-dünyası ve ufuk kavramı ile[23] Heidegger'in anlamanın ön yapıları kavramlarından[24] hareketle incelediği ön yargı, gelenek, etki tarihsel bilinç, ufuk kaynaşması gibi kavramlar onun projesinin temel taşlarını oluşturur. Bu kavramlar çalışmamızın "Gadamer"in Hermeneutik Yorumunda Temel Kavramlar"[25] başlığı altında incelenmektedir.

B. Gadamer'in Tin Bilimlerinin Gelişme Tarihine Bakışı:

On dokuzuncu yüzyılda tarihsel ve toplumsal alana ait bilgiye bilimsellik niteliği kazandırılması ve tin bilimleri adı altında toplanması çalışmaları, doğa bilimlerinin yöntem anlayışı model alınarak yürütülür. Bu çalışmaların en belirgin özelliği deneysel bilimlerin temeli durumundaki tümevarım mantığının tin bilimleri

[20] H-G. Gadamer, **Truth and Method,** s. xxii
[21] H-G. Gadamer, **Hakikat ve Yöntem** s. 24.
[22] H-G. Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, s. LI.
[23] A. e., s. 245.
[24] A. e., s. 266.
[25] Bkz. aşağıda, s. 105.

alanında da geçerli olabileceğini göstermektir. Bu nedenle tin bilimleri, insan yapıp etmelerine ait bilgi alanında, doğal olgular alanında olduğu gibi yasa oluşturmaya uygun düzenlilikler, benzerlikler arar.[26] Ancak doğa fenomenlerinin deney, gözlem yolu ile tekrarlanabilir özellikleri yasalı bir bilim oluşturulmasına imkan tanırken, aynı şey tin bilimleri alanında olanaklı değildir. Her ne kadar belirlenen düzenliliklerden hareketle bazı genelliklere ulaşmak olanaklıysa da, bu yolla belli sonuçların nedenleri ortaya çıkmaz. Düzenlilikler sayesinde geleceğe yönelik tahminlerde bulunulması, hangi bağlantıların ya da nedenlerin bu düzenliliği oluşturduğunu açıklamaz.[27] Dolayısı ile doğa bilimlerinde olduğu gibi, düzenliliklerden elde edilen ölçütler yoluyla tin bilimlerinin doğası anlaşılamaz. Tin bilimleri alanında tekil olay, "kendisinden hareketle pratik öngörülerin yapıldığı bir yasanın doğrulanmasına"[28] hizmet edemez. Gadamer bunu, "...tarihsel araştırmanın ideali, fenomeni kendi biricikliği ve tarihsel somutluğu içinde anlamaktır"[29] ifadesi ile özetler.

Bu nedenle on dokuzuncu yüzyıl bilimsellik anlayışları, tin bilimlerini bilim olma konumundan bütünüyle uzaklaştırmasa da, onları "kesin olmayan bilimler"[30] olarak ayırmıştır. Bu ayrımla tin bilimleri alanında farklı bir tümevarım mantığı açıklanması zorunluluğu doğmuştur. Örneğin Gadamer'in, görüşleri üzerinde önemle durduğu ve dönemin ünlü fizyoloji ve fizik bilimcisi H. Helmholtz (1821-1894), bir yandan tin bilimlerinin doğa bilimleri karşısında üstünlüğünü ve önemini vurgularken, diğer yandan mantıksal tümevarım yönteminin doğa bilimlerine ait olduğunu, tin bilimlerinin bir tür sanatsal ve içgüdüsel tümevarım yöntemini izlediklerini söylemiştir.[31] Ona göre tin bilimleri içgüdüsel tümevarım yolu ile kendi çıkarımlarına "bilinç dışı"[32] bir yoldan ulaşmaktadırlar. Helmholtz'a göre tin bilimlerinin tümevarımsal çıkarımları, "incelik, zengin bir bellek, otoritelerin kabulü

---

[26] Gadamer bu noktada John Stuart Mill'in Mantık çalışmasını örnek olarak verir. Bkz. **Hakikat ve Yöntem** s. 4, dipnot 1.
[27] H-G. Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, s. 4.
[28] A. e., 5.
[29] A. e.
[30] A. e.
[31] Aktaran H-G. Gadamer, a. e., s. 6. (alıntı: H.Helmholtz,**Vortage und Reden** 4th ed.,I, 167 ff)
[32] A. e.

gibi”[33], başka bazı zihinsel yetiler de gerektirir. Gadamer bu ayrıma dikkat çekerek, tin bilimlerine bilimselliğini veren şeyin, yöntemselliklerinden çok bu temelde aranması gerektiğini söyler.[34]

Buna rağmen Gadamer, Helmholtz ve on dokuzuncu yüzyıl düşünürlerinin, hem tin bilimlerinin bilgi ve bilim modelini doğa bilimlerine göre şekillendirirken, hem de bu bilimlere ayırıcı bir özellik tanırken, temellendirmelerini Kant'a dayanarak oluşturdukları görüşündedir.[35] Çünkü, Kant'ın tarihsel ve toplumsal bilgi alanını doğa yasalarına göre değil, pratik aklın koyduğu yasalara göre belirlemesi, tin bilimleri için farklı bir tümevarım yöntemi önerisinin de temelini oluşturur.

Ancak Alman İdealizmi'yle birlikte, Aydınlanma'nın akılcılığına karşı bir eleştirinin gelişmesi ile, edebi ve estetik deneyim, yeni bir bakışla ele alınmış, insani ve tarihsel olanın anlaşılmasında hümanist kavramlara tekrar dönüş yaşanmaya başlanmıştır. Gadamer bu gelişmeden sonra tin bilimlerinde gerçek bir yükseliş sağlandığını belirtir. Özellikle "yeni bir insan oluşturma"[36] idealine zemin teşkil eden, kendini oluşturma, eğitim, anlamına gelen kültürel biçimlenme kavramı on dokuzuncu yüzyılın anlam bilimlerine yeni açılımlar sağlayan en önemli kavramlardandır.

1. Bazı Hümanist Kavramların Yeniden Ele Alınışı:

Grondin, on dokuzuncu yüzyılda hümanist kavramlara geri dönüşü değerlendirirken, Aydınlanma ile Romantik dönem arasında görülen zihinsel farklılaşmanın gözden kaçırılmaması gerektiğine dikkat çeker.[37] Ona göre, Aydınlanma öncesinin akılcı yaklaşımları, insan aklının sınırlı da olsa, düşünce yolu ile evrenin düzenli yapısını çözümleyebileceği görüşündeydi. Evrensel doğruluğa ait ilkeler, aklın ilkelerinden çıkarımlanabiliyordu. Oysa daha sonra gelen Aydınlanma döneminin bilgi anlayışında büyük bir yaklaşım değişikliği olmuş, dünya ancak, duyularımızla algıladığımız ve bilincimizin çerçevelediği

---

[33] A. e.
[34] H-G. Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, s. 10.
[35] A. e., s. 10.
[36] A. e., s. 9.
[37] J. Grondin, **Introduction to Philosophical Hermeneutics**, çev. J.Weinsheimer, London, Yale Univ. press, 1994, s. 64.

şekilde bilinebilir olmuştur. Bu durumda şeylerin kendilikleri hakkında bir şey söylenemez duruma gelinmiş, dünyaya veya bir metne her yaklaşımın "öznel bir yorum ve bakış açısı"[38] gerektirdiği ortaya konmuştur. Bu noktada ise nesnellik sorunu ortaya çıkmaktadır. Artık bilgimiz ile gerçeklik arasında bir mesafe oluşmuştur. İşte Romantik Dönem'in doğuşuna bu mesafenin kaynaklık ettiği ifade edilir.[39] Öznenin giderek artan ölçüde "dünyasızlaşması"[40] olarak da yorumlanan bu süreç karşısında Romantik gelenek, Antik Dünya'ya ve Hümanizma'ya ait dünya deneyimini ortaya koyan kavramları yeniden ele almıştır. Gadamer, Romantik Dönem yaklaşım tarzlarının, hem hermeneutiğin tarihsel gelişimi, hem de kendi çalışmaları üzerindeki etkilerinden sıklıkla söz eder.[41]

Gadamer, Heidegger'den devraldığı bir yaklaşımla, modern dönemin doğruluk ve kesinlik yaklaşımlarının üzerini örttüğü, insani dünya deneyimine dayanan bir bilme tavrının izlerini, kültürel biçimlenme (*bildung*), ortak duyu (*sensus communis*), yargı ve beğeni kavramları üzerinden sürdürmektedir. O, bu kavramlarla ilgili çözümlemelerinde, insanlar arası ortak yaşamanın, yani kamusal ortaklığın oluşturduğu bütünsel kavrayışları öne çıkartmış ve bu bütünselliğin taşıdığı doğruluk değerini araştırmıştır.

a. Kültürel Biçimlenme

Önceleri doğal form, fiziki görünüş, doğanın yarattığı şekiller anlamında kullanılan kavram, on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde kültür düşüncesi ile ilişkili olarak ele alınmıştır.[42] Gadamer, bu yüzyılda kültürel biçimlenmenin, "insanlığı eğitim ve kültür yolu ile yükseltmek"[43] anlamı üzerinde durur. Ona göre bu kavram**,** kişinin doğal yetenek ve becerilerinin bir biçimde geliştirilmesini ifade eder. Bunun içine kişinin kendi kendini geliştirmesi de girer. Bu dönemdeki anlayışa göre, kişiye kültürün öngördüğü bir biçimin kazandırılması söz konusudur. Bu yolla kişi

---

[38] J. Grondin, a.g. e., s. 64.
[39] A. e.
[40] A. e., s. 65.
[41] Örnek olarak, **Truth and Method**'un "Hermeneutik Deneyimin Ortamı olarak Dil" bölümünde, "konuşmanın sözel doğasının, anlama için taşıdığı önemin örtüsünün açılmasında" Alman Romantizmine çok şey borçlu olduğumuzu söylemektedir. Bkz. H-G. Gadamer**, Truth and Method,** s. 388.
[42] H-G. Gadamer**, Truth and Method,** s. 13.
[43] H-G. Gadamer, a. e., s. 13.

kendisini bir amaca götürecek şekilde eğitilmektedir. Ancak takibeden yıllarda kavramın içeriği, kişinin kapasite ve yeteneklerinin geliştirilmesi anlamını aşar. Kültürel biçimlenme artık eğitim yolu ile biçim kazanmaktan çok, kültürel bir iç gelişim ve biçimlenme anlamına gelir. Bu tür bir biçimlenme, ulaşılması gereken bir hedef değildir. Doğa gibi, kendisi dışında bir amacı yoktur.[44] Dolayısı ile "Kültürel biçimlenme ile kişi onunla ve onun içinde biçimlenerek kendisi haline gelir."[45] Kültürel biçimlenme sosyal bir oluşum ve biçimlenme süreci olmakla birlikte aynı zamanda bir bilgilenme sürecidir. Gadamer'e göre kavramın kapsamında olan bazı bilme işlevleri vardır. Daha önce bahsettiğimiz, Helmholtz'un anlam bilimlerine ait tümevarım mantığını açımlarken kullandığı ölçülülük, incelik ve bellek bunlar arasındadır. Gadamer, bellek kavramının üzerinde durur. Ona göre bellek, sadece genel yetenek ya da kapasite olarak anlaşılamaz; "bellekte tutma, unutma ve yeniden anımsama, insanın tarihselliğinin ve kültürel biçimlenmesinin parçasıdırlar."[46] Bellek herşeyi içine alabilen saf bir yeti değildir. Bellek, tarihselliğimizin şekillendirdiği ve tarihsel varlığımıza ait bir unsurdur. O nedenle de unutma, bir kapasite eksikliği olarak değerlendirilmemelidir. Gadamer, zihnin yalnızca unutarak yenilenme imkanına sahip olduğunu, bu şekilde ancak, "uzun zamandır bildik olan şeyi, yeniyle birçok düzeyde birleştirecek şekilde yeni gözlerle"[47] görebildiğini söyler. Ona göre unutma ve anımsama zihnin iş görebilmesi için zorunlu edimlerdir. Bu edimler, tarihsel ve kültürel olarak biçimlenebilmektedir.

Gadamer, Helmholtz'un sözünü ettiği incelik kavramının da benzer şekilde kültürel biçimlenme ile ilişkili olduğunu söylemektedir. Yaygın kullanımına göre bu kavram, genel ilkelerin geçerli olmadığı durumlarda davranışlara yön veren bir duyarlılık olarak anlaşılır.[48]. Örneğin konuşurken bazı şeyleri dile getirmekten kaçınmak bir incelik olabilir. Ancak dile getirmemek o şeyi göz ardı etmek anlamında değil, bakışı ona sabitlememek, teğet geçmek anlamında kullanılmaktadır. Gadamer bu şekilde kişiler arasında bir saygı alanının

---

[44] A. e., s. 15.
[45] A. e
[46] A. e., s. 20.
[47] A. e., s. 21.
[48] H-G. Gadamer**, Truth and Method,** s.16.

korunmasının sağlandığını belirtmektedir. Ancak anlama ediminde işlev gördüğü şekli ile incelik, Gadamer'e göre aynı zamanda "bir bilme ve bir varlık modu"[49] dur. Bu anlamda Helmholtz'un incelik kavramı kültürel biçimlenmenin bir işlevidir. Bu işlev sayesinde tarihsel ve estetik olana karşı duyarlı olunur. Gadamer'e göre bu duyarlılık sadece doğal donanımımıza ait bir duygu durumu değil, eğitim ve kültürle taşınan bir biçim alma olduğundan, ona ait bir bilinçten de söz edebiliriz. Bu bilinç, duyular ile uyumlu çalışır ve güzel ile çirkini ayırdığı gibi, bugüne ait olanı geçmişe ait olandan ayırır. O nedenle estetik olanın veya geçmişe ait olanın "başkalığına" [50] dair önceden varolan böyle bir duyarlık yoksa, sadece inceleme veya gözlem yolu ile sanat yapıtı veya tarih anlaşılamaz. Bu yüzden gerekli olan şey kültürel biçimlenmedir.

Ancak Gadamer, bu kavramının içeriğinin kendi projesiyle de ilgili asıl ipuçlarını Hegel'in yorumlarında bulur.[51] Gadamer, Hegel'in felsefenin –Gadamer buna tin bilimlerini de ilave eder- varoluş koşullarını kültürel biçimlenme içinde bulduğunu, çünkü, tin (geist) fikrinin varlığının bu biçimlenme ile derinden ilintili olduğunu söyler.[52] Gadamer'in yorumuna göre Hegel, insan doğasının bireysel arzu ve ilgilerden sıyrılıp evrensel olana ulaşmak isteyen entelektüel bir yanı olduğunu varsayar.[53] İnsan, arzunun ve bireysel duyguların yönlendirmesinden sıyrılabildiği ölçüde soyutlama gücüne sahip olur. Böylelikle, kendi "tekil varlığının ölçüsünü ve oranını sağlayacak olan evrensele"[54] yönelir Bu aşamada artık insana güdü ve arzulardan oluşan doğası yön veremez. Burada ihtiyaç duyduğu şey kültürel biçimlenme sürecidir.

Kendinden hareketle ve kendini doğal varlığından kurtararak evrensel olana yükselme ve bu bilgilenme ile tekrar kendine dönme olarak tanımlanan bu süreç, aynı zamanda "her seferinde daha önceden başlayan bir biçimlenme sürecine katılmadır".[55] Daha açık bir ifadeyle, kendisini doğal varlığından kurtararak evrensel olana yükselme, herzaman, bireyin içinde yaşadığı halkın geleneğinden

---

[49] H-G. Gadamer**, Hakikat ve Yöntem,** s.21.
[50] H-G. Gadamer, **Truth and Method**, s. 17.
[51] H-G. Gadamer**, Hakikat ve Yöntem,** s. 15.
[52] A. e.
[53] A. e., s. 16.
[54] A. e.
[55] H-G. Gadamer, a. e., s. 19.

hareketle olanaklıdır. Doğallığını aşmak ve biçimlenme sürecine ulaşmak bireyin içinde yaşadığı dünya dil ve gelenek aracılığı ile gerçekleşmektedir.[56] Gadamer'e göre Hegel, "halkın kendisini kendi dünyasında var ettiğini, kendisinden doğup, kendi içindekini dışa vurduğunu"[57] ifade etmektedir.

Ancak Gadamer'e göre , Hegel'in ifade ettiği "zihnin evrensel olana yükselme süreci"[58] sorunludur. Gadamer'e göre kültürel biçimlenme, ulaşılan bir evrensellik konumu olamaz. Bu, hiçbir zaman tarih içinde kendini gerçekleştiren aklın evrenselliği, ya da kurucu bir aklın kavramlarının genelliği değildir. Evrensel bakış açılarına ulaşmak, "kişinin kendini başka olana açık tutması, kendi görüş ve ilgilerine mesafeli bir tavır alarak onları aşması[59] ile olanaklıdır. Bu, biçimlenme sürecinin genel karekteristiğidir. Bir kültür içinde yetişmiş insanın (gebildet) kendini açtığı başka görüş açıları değişmez ölçüler olmayıp, olanaklı bütün görme açılarıdır.

Bir kültür içinde biçimlenme olarak bu kavram, yaşamın her alanında duyarlı olmayı sağlar. O nedenle Gadamer, kültürel biçimlenmenin doğasının evrensel duyu ya da ortak duyu (*sensus communis*) olarak tanımlanabileceğini, tarihsel arka plan incelendiğinde, ortaya çıkacak olan kültürel biçimlenme anlayışının tin bilimlerinin bilimselliği açısından yöntem araştırmalarından daha temellendirici olduğunu söyler.[60]

b. Ortak Duyu

Tin bilimlerine ait bilginin niteliği hakkındaki araştırmanın, hümanist geleneği dikkatle ele alması gerektiği düşüncesinde olan Gadamer, bu konuda Giambatista Vico (1668-1744) üzerinde önemle durur. Vico bilindiği gibi *Yeni Bilim* adlı yapıtında, insanın kendi yapıp etmeleri ile ilgili tarihsel alanda, doğa bilimlerine göre daha gerçekçi bilgi edinebileceğini söylemektedir.[61] Gadamer'e göre Vico, modern bilim anlayışının ve kuramsal bilginin insanın her türlü bilme ihtiyacını

---

[56] A. e.
[57] A. e.
[58] A. e.
[59] A. e.
[60] A. e.
[61] D. Özlem, "Tinsel Bilimlere Girişin Yüzüncü Yılı ve Dilthey", **Metinlerle Hermeneutik (yorumbilgisi) Dersleri,** Cilt 1-2, İnkilap Kitabevi, İstanbul 1996, s. 17-18.

tüketemeyeceğinin farkındadır. Vico, modern bilimlere karşı olmamakla beraber onların sınırlarını çizer.[62] Gadamer, Vico'nun özellikle eğitimde ortak duyu içindeki kültürel biçimlenme anlayışına çok önem verdiğini belirtir.

Gadamer'e göre Vico, ortak duyu'yu sadece her insanda bulunan genel yeti olarak değil, topluluğun temelini oluşturan ortak duyu olarak anlar. Vico'ya göre insan edimlerine yön veren şey, "aklın soyut genelliği değil, bir grup, bir halk ya da tüm insan topluluğunun gösterdiği somut genelliktir."[63] Dolayısı ile bu ortak duyunun gelişiminin ortak yaşam için belirleyici önemi vardır. Ortak duyu, doğru ve haklı olanın anlaşılmasında geçerli olan ve gidimli düşünceden farklı bir yoldur. Vico'ya göre ortak duyu, insanın içinde yaşadığı topluluğun yapıları ve hedeflerince belirlenen ve o topluluk içinde yaşanarak kazanılan, "ortak doğru ve ortak iyi duyumudur".[64]

Gadamer, tarihsel ve toplumsal araştırmaların, kısaca tin bilimlerinin çalışma yollarının araştırılmasında ortak duyu anlayışını yeniden ele almak gerektiği düşüncesindedir. Çünkü bu bilimlerin konularını oluşturan ahlaki ve tarihsel varoluş, ortak duyu tarafından biçimlendirilir[65] Gadamer'e göre tarih, kuramsal akıldan farklı bir gerçeklik alanıdır. Burada aklın evrensel buyrukları yerine, tarihin ortaya çıkardığı, tarihin sunduğu "ikna edici örneklere"[66] ihtiyaç vardır. O nedenle Vico'nun da önemle üzerinde durduğu ortak duyu kavramı ve hümanist retoriği, on dokuzuncu yüzyıl tin bilimlerinin kendilerini temellendirirken farkına varamadıkları bir doğruluk unsuru taşımaktadır.

Gadamer, Vico'da ortak duyu kavramının, *retorik* ve *phronēsis* kavramlarına dayanak oluşturduğunu söyler. Ona göre Hümanizma'nın güzel konuşma ideali , "sadece retorik bir ideal değildir o aynı zamanda doğruyu söyleme"[67] idealidir. Gadamer'in de aktardığı gibi, Antik dönemi model alan hümanist geleneğin içinde

---

[62] H-G. Gadamer**, Hakikat ve Yöntem**, s. 27. Gadamer, Vico'nun hümanist geleneğin kavramlarına yönelik yaklaşımlarını *De nostri temporis studiorum ratione* (*On the Study Methods of Our Time,* çev. ElioGianturcu Library of Liberal Arts, İndianapolis, Bobbs-Merril, 1965) adlı yapıtından aktarmaktadır.
[63] H-G. Gadamer, **Truth and Method**, s. 21.
[64] H-G. Gadamer**, Truth and Method,** s. 22.
[65] A. e., s. 31.
[66] A. e.
[67] H-G. Gadamer, **Truth and Method,** s. 19.

yer alan Vico'nun kendisi de bir retorik hocasıydı.[68] Gadamer, Vico'nun, bilimsel yöntemin, *critica* olarak belirlenen yeni yaklaşımı karşısında, eski ansiklopedik yüksek eğitim geleneğini savunduğunu ve yaklaşımının *retorik* geleneğine dayandığını söyler.[69] Vico, modern bilimlerin egemenliğine karşı argümanlarını ortaya koyarken, klasik bilgelik anlayışında zaten var olan ortak duyu kavramı ile birlikte güzel konuşma idealine de başvurmaktadır.[70]

Gadamer'in kendisi de benzer yönelimlerle retorik kavramının üzerinde epeyce durmuştur. Gadamer'e göre "retorikte dilsellik evrensel bir biçimdir".[71] Bu nedenle retorik ve hermeneutik arasındaki ilişki önemlidir. Gadamer'e göre retorik, hermeneutik refleksiyon gibi, "kendi içinde doğal ve derinlikli bilgiyi taşıyan yaşam deneyimini aktarıcı"[72] bir işlev görür. Gadamer'e göre Platon, yalnızca bir filozofun veya diyalektikçinin iyi bir retorik ustası olabileceğini düşünmektedir. Bir retorikçinin görevi, hem etkili ve inandırıcı bir konuşma tarzına sahip olmak, hem de temel kavrayışlarla ilgili ileri sürdüğü savların, yöneldiği ruhların algılayışına uygunluğunu sağlayabilmektir. Gadamer'e göre, Protogoras'tan Sokrates'e kadar retorik öğreticileri, yalnızca etkili konuşmayı değil, fakat politik başarı sağlayacak bir yurtaşlık bilinci geliştirmeyi de hedeflemişlerdir.[73] Gadamer, güzel konuşma- hitabet- sanatı olarak adlandırılan retoriğin kurallarının belirlenmesinin, Platon'dan hareket eden[74] Aristoteles'e ait olduğunu söyler. Burada retorik, konuşmanın diyalektiğini ve karşılıklı uyumunu ele alan bir kuram olarak ortaya konmuştur.[75]

Gadamer, Romantik dönem hermeneutiğinin retorikle ilişkisi üzerinde de önemle durur. Özellikle Schleiermacher'de konuşma, sadece düşüncenin doğrudan dışa vurumu değildir; o aynı zamanda iletişimin kendisi olarak, dışa vurulan bir biçime sahiptir. O nedenle de konuşmada aynı zamanda bir biçim verme edimi

---

[68] H-G. Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, s. 26.
[69] Gadamer, "Kuşkucu Hermeneutik" **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler**, çev. ve der. H. Arslan, İstanbul, Paradigma Yay. s.150.
[70] H-G. Gadamer, **Truth and Method**, s. 19.
[71] H-G. Gadamer, "On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection", **Philosophical Hermeneutics**, çev. ve yay. haz. David Linge, University of California Press, London, 1977 s. 20.
[72] A. e., s. 21.
[73] A. e., s. 22.
[74] A. e.
[75] Gadamer, diyalektik tarzda temellendirilmiş bir retorik örneğinin Platon'un Phaedrus adlı diyaloğunda yer aldığını belirtir. Bkz,"Kuşkucu Hermeneutik" **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler,** s. 150.

vardır. Dolayısı ile sözlü ve yazılı ifadelerin ortaya konuluşu sanat olarak nitelendirilmektedir. Konuşmanın sanat olduğu yerde anlama da sanattır. O nedenle her konuşma ve metin, anlama sanatıyla yani hermeneutikle ilişkilidir. Gadamer'e göre bu durum, hermeneutiğin estetiğin bir ögesi olan retorikle bağını da izah eder.[76]

Gadamer'e göre retorik, doğrudan doğruya konuşmanın etkisi ile ilgilidir ve onun bir kuramı olarak konumlandırılmak istenmiştir. Buna karşılık hermeneutik yaklaşımlar, tarihsel olanın anlaşılmasında yazılı yapıtlar üzerinde durur. Böylelikle retorikle hermeneutik arasında derin bir iç yakınlık olmasına rağmen, zamanla retorik gelenekten hermeneutik geleneğe doğru bir kayış başlamıştır.[77] Gadamer bu değişikliğin matbaanın icadıyla birlikte okumanın ve bireysel yorumlamanın konuşmanın önüne geçmesinden kaynaklandığını belirtir. Ancak Gadamer'e göre, yazılı yapıtlar alanında da retorik işleyişten söz edilebilir. Okuma sürecinin bir konuşmacıyı dinleme süreci ile ortaklıklar içerdiğini söyleyen Gadamer'e göre, metnin anlamını kavrama çabası esnasında, konuşma sanatının bazı kuralları geçerliliğini sürdürür. O nedenle Gadamer'e göre hermeneutik, kuramsal malzemesini geniş ölçüde retorikten almıştır.[78]

Gadamer'e göre, doğa bilimlerinin, deney ve gözlem yolu ile kanıtlanabilenin ancak doğru kabul edileceği iddiasına karşılık retorik, gerçekliğe ait iddiaların ikna yolu ile doğru gösterilip savunulması sanatıdır.[79] Doğa bilimsel bir kanıtlama yapmaksızın ikna etme ve inandırma, retoriğin olduğu kadar anlama ve yorumlamanın da amacıdır. Gadamer aslında bilimlerin de ikna etme ve inandırma gereksinimi içinde olduklarını ve bu anlamda retorik uyguladıklarını söyler. Gadamer'e göre yöntem ve kesinliğin büyük savunucusu Descartes bile, yazılarında önemli oranda retorik kullanmıştır.[80] Hiçbir bilimsel kanıtlama yapmadan, topluluğu ikna yolu ile etkileyerek gerçekliği savunan bir sanatsal biçim ve iletişim aracı olan retoriğin, ortak duyu ve kültürel biçimlenme alanına ait olduğu açıktır.

---

[76] H-G. Gadamer, **Truth and Method,** s. 186-188.
[77] H-G. Gadamer, "Kuşkucu Hermeneutik" s. 50.
[78] H-G. Gadamer, "Hermeneutiğin Kapsamı ve İşlevi", s. 6.
[79] A. e., s. 7.
[80] A. e.

Gadamer'e göre, Kant etkisi altındaki on dokuzuncu yüzyıl tin bilimlerini temellendirme çalışmaları, ortak duyu kavramının yaşama ait temelini görmezden gelerek politik içeriğini boşaltmış, bu kavramı "ahlaki bilince ve estetik zevke paralel kuramsal yargı"[81] olarak ele almıştır. Böylelikle ortak duyu kavramı taşıdığı tarihsel birikim içeriğinden uzaklaşarak, zihin edimlerine bağlı kuramsal bir içeriğe dönüşmüştür. Gadamer ortak duyu kapsamında bulunan yargı ve beğeni kavramları üzerinden bu dönüşümü inceler.

i. Yargı

Gadamer'in amacı, doğru ile yanlış, uygun olan ile olmayanı ayırt eden ve ortak duyuya bağlı bir edim olan yargının, zihine ait saf öznel bir edime dönüşmesini incelemektir.

Kant öncesi dönemde yargılama, öğrendiği ve bildiği şeyleri doğru şekilde sınıflama ve uygulama anlamına gelen bir entelektüel yeti olarak anlaşılmaktaydı. O aynı zamanda duyu karakterine sahip bir yeti olarak, özellikle estetik ve ahlaki alanda (doğru, yanlış, iyi, kötü, güzel, çirkin,) devreye sokulan bir yargı durumundaydı. Gadamer, İngiliz filozofların bu dönemde ahlaki ve estetik yargıları, aklın buyruklarına uymayan, duyumsayışa ve beğeniye bağlı yargılar olarak değerlendirdiklerini, Alman Aydınlanması'nın temsilcilerinin ise ortak duyuyu refleksiyona dayanmayan yargı olarak düşündüklerini belirtir.[82] Gadamer'e göre bunun nedeni yargının mantıksal temelinin gösterilememesidir. Böyle bir temel için bir tekili bir genelin altına yerleştirebilmek veya bir şeyi, bir genel kuralın örneği olarak gösterebilmek gerekir. Gadamer'e göre, *Yargıgücü'nün Eleştirisi*'inde Kant, yargının kendiliğinden bir yasa koyucu işlevi olmadığını, onun kendisine rehberlik edecek *a priori* bir ilkeye gereksinim duyduğunu belirtmektedir.[83]

---

[81] H-G. Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, s. 36.

[82] A. e.

[83] H-G. Gadamer **Hakikat ve Yöntem**, s.42. Gadamer bu çıkarımını Kant'ın Yargıgücünü Eleştirisi'ne dayanarak yapmaktadır. (bkz. a. e..dipnot 50)Kant bu Eleştiri'de "tüm *a priori* bilginin temelini oluşturan doğa kavramlarının anlığın yasa koyuculuğuna, tüm *a priori* pratik buyrukların temelini oluşturan özgürlük kavramının ise aklın yasa koyuculuğuna dayandığını" söyler.(Bkz: I. Kant, **Seçilmiş Yazılar**,"Yargıgücünün Eleştirisi" Der. Nejat Bozkurt, s. 116, Remzi Kitabevi *İstanbul*1984) Ancak "en üst düzeydeki bilgi yetileri ailesi içinde, anlık ve akıl arasında sadece bir aracı halka (orta terim) vardır ve bu yargıgücüdür." (Bkz. E. Cassirer, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, çev. D. Özlem, s. 290, İnkilap Kitabevi, İstanbul.1996) Kant'a göre "yargı gücünün kendinden bir yasa koyuculuğu söz konusu değildir. O kendi özel ilkesini yasalara dayalı olarak araştırır. Ancak

Gadamer'e göre, Kant'ın yargıyı böyle *a priori* bir ilkeye bağlaması onu zihnin öznel edimleri arasına sokmuştur ve bu durum ortak duyu olarak yargıyı, ortak anlama ve toplumsallık içeriğinden uzaklaştırmıştır.[84] Kant'ın tanımladığı yargı zihinsel bir yetidir ve Gadamer, bunun Vico'nun kullandığı ortak duyu kavramı ile aynı anlamı taşımadığı düşüncesindedir.[85] Vico'nun açımladığı biçimde *sensus communis;* "herkeste yeterli ölçüde bulunan ortak duyumsama"[86] dır. Bu nedenle herkesten, bir ortak topluluk duyusu, "sahici bir ahlaki ve sivil dayanışma"[87] eğilimi sergilemesi beklenir. Doğru ve yanlış yargısı ile, herkes için iyi anlayışı böyle oluşur. Gadamer bunun Hümanizma'nın ortak duyu anlayışı olduğunu ve politik ve toplumsal gelenekle ilişkili olduğunu söyler. Bu yaklaşıma göre ortak duyu sosyal ve ahlaki varlığın ögelerinden biridir.[88]

Gadamer'e göre, Kant'ın transendental yargı kuramında ortak duyu kavramının kapsamı değişmiştir. Bu modelde yargılama, kesinlikle toplumsal bir duyu[89] sayılamaz ve yargının özel bir türü olan "duyumsama"[90] kapsamında etkindir. Gadamer'e göre Kant yorumlarındaki ortak duyu kavramı herhangi bir ahlaki içerik de taşımaz. Çünkü koşulsuz ahlaki buyruk duyu ile ilişkilendirilemez.

Gadamer, Alman Aydınlanma Felsefesi ile birlikte ortak duyu kavramının estetik yargı terimi ile yer değiştirmeye başladığını söyler. Buna göre Kant, yargılama ile ilgili olarak duyu yetilerinden sadece estetik beğeniyi bir topluluk duyusu ile ilişkilendirmiştir. Buna göre, Kant'ın yorumlarında sadece estetik yargı alanında ortak duyudan söz edilebilir.[91] Ancak Gadamer'e göre bu ortak duyu, topluluğun tarihsel, ahlaki ve politik yaşam ortaklığından kaynaklanan bir bilme ve ayırdetme yetisi olarak değil, transendental bilincin, *a priori* bir ilkesi altında işleyen ortak duyu olarak anlaşılır. Oysa Gadamer'e göre, ortak duyuyu sadece

---

içinde taşıdığı analojiye (kıyaslama gücü) dayanarak, saf öznel bir a priori ilkeye göre varsayımda bulunabilme ayrıcalığına sahip olabilir."(Bkz: a. e. s. 290.)

[84] H-G. Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**. *s.* 42.

[85] A. e., s. 44.

[86] A. e.

[87] A. e.

[88] A. e.

[89] A. e., s. 46.

[90] H-G. Gadamer, **Truth and Method,** s. 34.

[91] H-G. Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**.s. 47.

estetik beğeni yargısına indirgemek, hem onun anlamını daraltmak, hem de bu duyuya içkin olan doğruluk unsurunu gözardı etmek anlamına gelmektedir.[92]

Gadamer'e göre Kant'ın projesinde bulunan estetik beğeninin, öznel *a priori* bir ilkeyle ilişkilendirilmesi on dokuzuncu yüzyıl tin bilimlerinin kendilerini temellendirmeleri açısından da önemli ve karakteristik bir gelişme olmuştur.

ii. Beğeni

Gadamer, beğeni (Geschmack) kavramının Kant tarafından *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ne temel alınmadan önce, estetik değil ahlaki, dolayısı ile ortak duyu ile ilgili bir kavram olarak ele alındığını söyler.[93] Aydınlanma öncesi dönemleri beğeni kavramının kapsamı açısından inceleyen Gadamer, beğeni ile kültürel biçimlenme kavramı arasında sıkı bir ilişki kurar. Onun saptamalarına göre, Aydınlanma öncesi dönemde beğeninin, şeyleri yargılamakta gerekli olan entellektüel farklılaşmanın başlangıç noktasında bulunduğu düşünülmektedir.[94] Beğenide eğitime ve gelişime bağlı bir zihinselleşme söz konusudur. Beğeni duyusu, insan için en acil gerekli olanı yargılamak ve seçmek bakımından haz güdüsünden farklı değerlendirilmekteydi.

Gadamer'in kendi yorumuna göre beğeni, "bir bilme tarzı (modu)"[95] olarak görülebilir, Çünkü yüksek beğeni, kişinin kendi özel ilgilerinden ve arzularından vazgeçebileceği bir kültürel oluşum gerektirmektedir. O nedenle de beğeni sahibi olmak, bir bilgilenme süreci ve toplumsal bir fenomendir. Onun içerdiği bu genellik, bireysel hoşlanmanın önüne geçer. Çünkü beğenide sadece öznellik niteliği yoktur. Herkes tarafından kabul gören, geçerli ve belirleyici bir yüksek beğeni yargısı vardır.

Gadamer beğeninin nedenler bilgisi içermeyen bir duyu işleyişi olduğunu söyler.[96] Beğenide, genel kavramsal ölçütlere göre veya neden sonuç ilişkisine göre değerlendirmeler yapılamaz. Deneyim sonucu oluşan olumlu ya da olumsuz beğeni

---

[92] H-G. Gadamer, **Truth and Method,** s. 34 .
[93] H-G. Gadamer, **Truth and Method,** s. 35.
[94] Gadamer bu düşüncelerini Balthasar Gracian'a dayandırarak ifade etmektedir. Bkz. a. e., s. 35 dipnot 61.
[95] A. e., s. 36.
[96] A. e.

yargısı nedensel olarak açıklanamadığı halde bir kesinlik taşır. Gadamer'in üzerinde durduğu, yüksek beğeniye kaynaklık eden deneyim ortaklığıdır. Ona göre yüksek beğeninin zemininde Kant'ın belirlediği öznel bir ilkeden çok toplumsal bir ortak yaşantı söz konusudur.

Gadamer, moda kavramında içkin olarak bulunan sosyal ortaklığın, estetik beğeninin temelindeki genellik olgusundan farklı olduğunu söyler.[97] Moda kavramında herkesin yaptığı şeyin bir kural özelliği kazanması durumu vardır. Modanın beğeniyi istediği gibi düzenleme işlevi vardır. Bu durumu empirik genellik, başkaları yerine düşünme, kıyaslama olarak adlandıran Gadamer, modanın koparılması zor bir toplumsal bağımlılık olgusu yarattığını söyler. [98]

Buna karşılık beğeni yetisi farklılık yaratır. Toplumun eğilimlerine körü körüne bağlanmayı değil, "yargı yetisini kullanarak kendi beğenisi ile bu eğilimleri uyumlu hale getirmeyi"[99] içerir. Gadamer'e göre, beğeni sahibi insan moda eğilimleri kendi zevkini de kapsayan bir bütünle ilişkilendirir ve bu bütün ile uyum içindeki şeyi kabul eder. O nedenle beğeni sadece 'güzel' veya 'değil' yargısında bulunmaz, "güzel herşeyi birbiriyle uyuma getiren bir bütünsel bakış taşır."[100] Beğeni, empirik genelliğe, diğerlerinin yargılarına uymaya bağlı bir sosyal duyu değildir. O bütünsel bakışa sahip bir duyu olarak, herkesin beğenisinin bizim yargımızla uyuşmasını değil, bu bütünlük ile uyuşması gerektiğini söyler. Gadamer'e göre bu, "ideal bir topluluktaki uyumun kesinliğinin bilgisidir."[101]

Beğeni olgusunda kurallara ve kavramlara indirgenemeyen böylesine "özel bir bilme yetisi"[102] varolduğunu belirten Gadamer, bunun aynı zamanda bireyselde yakalanan bir evrensellik duyusu olduğunu söyler. Beğeni ve yargı, nesneyi diğer parçaları ile uyumlu olduğu bir bütünlükle ilişkiye sokar. [103] Gadamer'e göre insanın nesneyi bir bütünlükle uyum ilişkisine sokma duyusu vardır ve bu herhangi bir kanıta dayandırılamaz. Bu duyunun eşlik ettiği bütünlük, verili değil, tasarlanan

---

[97] H-G. Gadamer, **Truth and Method,** s. 36.
[98] A. e.
[99] A. e.
[100] A. e., s. 37.
[101] A. e., s. 38.
[102] A. e.
[103] A. e.,s. 38.

bir bütünlüktür ve ereksellik içerir. O nedenle de beğeni duyusuna ait yargı, sadece sanat ve doğa alanlarıyla sınırlanamaz, ahlak ve eğitim alanlarını da kapsar. Bu alanlarda da verili bir bütünlük yoktur. Her yeni durumda yargı yolu ile bu bütüne katkıda bulunulur. Örneğin hukuksal hermeneutikte somut duruma uygulanan yasa, bu yargı yolu ile gelişir. Yani, bireysel durumlarla ilgili yargılar, genel ilkelerin söz konusu olduğu ahlak ve hukuk bilgisinin gelişmesine katkıda bulunur.

Gadamer'e göre hiçbir bireysel durum, genel yasanın tam anlamıyla bir örneği sayılamaz. Genel yasanın tam anlamı ile temsil edilemezliği nedeni ile her bireysel durum "özel bir durum hakkındaki yargı"[104] dır. O nedenle her bireysel durum hakkında verilen yargı sadece o konu ile ilgili genel ilkenin uygulanması değil, aynı zamanda o ilkenin belirlenmesi, kapsamının genişlemesi anlamına da gelir. Gadamer buradan hareketle, her ahlaki kararda bütünsel uyuma eşlik eden beğeni unsurunun var olması gerektiğini savunur. Ancak bu, yargının biricik unsuru değil fakat ondan ayrılamaz bir unsurudur.[105] Burada iyi ile kötü birbirinden büyük bir kesinlikle ayrılır. Gadamer, on yedinci yüzyılda doğan beğeni kavramının belirtilen sosyal içeriklerinin ahlak felsefesi ile bağıntılarının Antik döneme kadar gidebileceğini söyler.

Gadamer, on dokuzuncu yüzyıl tin bilimleri araştırmalarının, Kant'ın, etiği estetik ve duyumdan bütünüyle ayıran ahlak felsefesinin başarısının etkisinde kaldığını düşünmektedir. Öte yandan, *Yargı Gücünün Eleştirisi* ile estetik, "transendental bir felsefi zemin" [106] kazanmış, bunun sonucunda estetik beğeni, özel bir yargı ilkesi olarak bağımsız bir gerçeklik alanına sahip olmuştur. Gadamer'e göre bu, estetik yorumlamada "hem bir geleneğin sonu hem yeni bir başlangıç olarak"[107] bir dönüm noktasıdır.

Gadamer, Kant'ın temellendirmeleri sonucunda estetik yargı ediminin öznel *a priori* bir ilkeye bağlanmasının, estetik yargıda nesneye dair bilgi imkanını ortadan kaldırdığını belirtir. Böylelikle doğa bilimleri dışında kuramsal bilginin güvenilirliği yıkılmış, tin bilimleri doğa bilimlerinin yöntemlerine yönelmişlerdir.

---

[104] A. e., s. 39.
[105] A. e.
[106] A. e.
[107] A. e.

Öte yandan estetik yargının transendental ve öznel temellendirilmesi, "özerk estetik bilinç"[108] konumlandırmalarına yol açmıştır. Gadamer, tin bilimlerine dair epistemolojide gördüğümüz, tarihsel bilinç yorumlarının da bu temel üzerinde geliştiğini düşünmektedir.

Gadamer'e göre, "Kant'ın estetik yargıya yüklediği transendental işlev"[109] sanat ve güzel fenomenlerini belirler ve onları kavramsal bilgiden ayırır. Gadamer'in eleştirisi, bu noktada doğrunun sadece kavramsal bilgi ile ilişkilendirilmesi ve estetik yargının doğru kavrayışından uzak tutulmasıdır. Oysa Gadamer, "sanat eserinin de doğruluk"[110] niteliği taşıdığını kabul etmek gerektiği görüşündedir. O nedenle, temel eseri *Doğruluk ve Yöntem*'in birinci bölümünde, estetik bilincin radikal biçimde öznelleştirilerek, doğrunun sanat fenomeninden uzaklaştırılıp sadece kavramsal bilgiye yüklenilmesinin ne kadar gerçekçi olduğunu sorgular.[111]

2. Gadamer'in Estetik Bilinç Eleştirisi

Gadamer, sanat yapıtında, başka hiçbir yolla elde edemeyeceğimiz bir doğruluk deneyiminin gerçekleştiğini, bunun da "sanatın felsefi önemini"[112] oluşturduğunu söyler. Ona göre, modern bilimlerin temelini oluşturan bilinç anlayışları ile "sanat yapıtının sağladığı doğruluk deneyimine"[113] ulaşmak mümkün görülmemektedir. Buradan hareketle Gadamer, hermeneutik yorumunun temellendirmesine geçmeden önce, modern estetik kuramına ait estetik bilinç kavramının bir eleştirisini yapar. Ona göre, sanat yapıtı ile her karşılaşmamızda, yöntemsel bilgi alanını aşan bir deneyim gerçekleşmektedir.[114] Gadamer bu deneyimin sağladığı bilgi ve doğruluk değeri üzerinde durmakta ve bunu kendi

---

[108] H-G. Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, s. 57.
[109] H-G. Gadamer, **Truth and Method,** s. 41.
[110] A. e., s. 42. Not: İngilizce truth, Almanca Wahrheit olarak ifade edilen kavram Türkçeye doğruluk veya hakikat olarak aktarılmaktadır. Biz bu çalışmada, hakikat yerine doğruluk sözcüğünü kullanmayı Türkçe açısından daha uygun bulduk. Kavram için Bkz. Harun Tepe, **Felsefede Doğruluk ya da Hakikat,** İmge Kitabevi, 2003, s. 19-20
[111] H-G. Gadamer, **Truth and Method**, s. 42.
[112] H-G. Gadamer a. e., s. xxii.
[113] A. e., s. xxiii.
[114] A. e.

hermeneutik yorumuna temel almak istemektedir. Çünkü ona göre bilgi edinmenin bu tarzı, tarihsel gelenek ve giderek tin bilimleri için de geçerlidir.

Gadamer'e göre, Kant'ın kuramında estetik yargı evrensel bir zemine oturtulurken, sanat deneyiminde gerçekleşen, doğruluk veya bilgi kavrayışının üzeri örtülmüştür. Gadamer, Kant'ı *Yargıgücünün Eleştrisi* isimli çalışmaya sürükleyen şeyin, onun beğeni kavramı ile ilgili olarak, "empirik genelliklerin ötesinde, öznel *a priori* bir unsur keşfetmiş olmasında"[115] yattığını söyler. Kant'a göre nesnelerin güzel olduklarına dair yargımıza eşlik eden hoşlanma duygusu, bilincin "öznelliği"[116] içinde *a priori* bir ilkeye dayanmaktadır. Ona göre "hoşlanma duyusu , sınırsız tasarımlama yetisi olan imgelemle, tasarımları sınırlama yetisi olan anlığın özgür oyunundan ve harmonik birlikteliğinden"[117] doğmaktadır. Gadamer, Kant'ın estetik yargıda keşfettiği ilkenin bu olduğunu belirtir. Kant'ın serimlediği, bilgiye elverişli, saf bilince ait bu öznel uyum ilişkisi, beğeni yargısının temelidir.[118] Onun bu öznelliği, genel olarak iletilebilirliğini de sağlamaktadır. Kant'ın estetik kuramında beğeni, o nedenle evrensel bir geçerliliğe sahiptir. Böylelikle Kant estetiğinde beğeni yargısı, topluluk içinde ortaya çıkan, moda gibi empirik bir genellik değil, bilincin öznelliğine bağlı *a priori* bir genelliktir.

Gadamer'e göre hümanizmanın ortak duyu kavramının içerdiği genel iletilebilirlik böylelikle Kant'da öznel bir ilkeye bağlanmıştır.[119] Kant'ın kuramına göre, beğenide, güzel oldukları yargısına varılan nesnelerin kendisine dair bilgi yoktur, Ancak, bilincimizde bu nesnelerin farkındalığına eşlik eden bir hoşlanma duygusu vardır. Bu hoşlanma duyusu ise belirttiğimiz gibi öznel ve *a priori* bir ilke altında işlemektedir. Gadamer'e göre Kant buradan hareketle, beğeniyi "gerçek ortak duyu"[120] olarak adlandırmıştır. Ancak bu ortak duyuda artık, daha önce (Hümanizma Dönemi) görüldüğü gibi ahlaki ve politik unsurlar içerilmez. Gadamer'in belirttiğine göre beğeni yargısı Kant' a göre iki nedenle evrenseldir ve

---

[115] H-G. Gadamer, **Truth and Method**, s. 42.
[116] Burada sözü edilen öznellik, bireysellik ve keyfilik anlamında kullanılmamaktadır. Burada öznellik kavramı "aklın zorunlu bir yöntemi ve genel bir yasası içinde temellendirilebilirliği göstermektedir." Bkz. E. Cassirer, a.g. e., s.164.
[117] E. Cassirer, a. e., s. 337.
[118] H-G. Gadamer, **Truth and Method**, s. 43.
[119] A. e., s. 43.
[120] Aktaran H-G. Gadamer, a. e., s. 43. (Alıntı. Kant, Kritik der Urteilskraft, 1799, 2nd ed., 20ff., p. 64)

bu yüzden ortak duyudur. İlkin, bu yargı *a priori* öznel bir ilke altında çalışmaktadır. Bilişsel güçlerin özgür oyununa dayandığı için dış duyularımız gibi (örn. görme) belirli alanlarla sınırlı değildir. İkinci olarak beğeni yargısı, bütün özel duygu ve arzulardan soyutlandığı ölçüde iletilebilir ve paylaşılabilirdir. Gadamer'e göre Kant'ın bu çıkarımları, beğeni yargısına evrensellik karakteri verirken onu bireyselliklerden uzaklaştırmakta, ancak, bahsettiğimiz anlamda kamusal ortaklıktan doğan bir ortak duyu özelliği değil, bir aşkınlık karakteri vermektedir.

Gadamer'e göre Kant'ın yorumladığı "beğeni, refleksiyona dayanan bir estetik yargıdır ve yansıttığı şey, doğal ya da sanatsal bir nesne karşısındaki bir zihnin bilişsel güçlerinin canlandırmasıdır."[121] Kant'ın estetik yargıyı böyle *a priori* bir ilkenin altına yerleştirmesi ona bir özerklik tanımakla birlikte "sanat felsefesi anlamında bir estetik felsefesinin"[122] doğmasına yol açmamıştır. Böyle bir felsefenin doğuşu Romantik dönem ile birlikte deha kavramının yaşantı (Erlebnis) kavramı ile ilişkilendirilmesinden sonra mümkün olacaktır.

a. Estetik Yargı ve Yaşantı Kavramı

Gadamer, Almanca *Erlebnis* (yaşantı) kavramının türetildiği erleben sözcüğünü, "bir şeyin oluşuna tanıklık etmek, yaşamak"[123] olarak açıklar. Deneylenen, tanıklık edilen şey, kişinin bizzat kendisinin yaşadığı şeydir. *Erlebnis* kavramı ise, her yorumun, aktarımın, anımsamanın öncesinde dolaysız yaşantı anlamına geldiği gibi, bu yaşantıda 'edinilmiş olan' anlamını da taşır. Gadamer, bu sözcüğün, on sekizinci yüzyılda biyografi literatüründen kök saldığını söylemektedir. Biyografiler, sanatçının yapıtlarını yaşamından hareketle anlamak amacındadır. Bu sözcükteki ayırıcı anlam, birşeyin insan tarafından dolayımsız (aracısız) yaşantılanması ve bu yaşantının süreklilik kazanması sonucu bir bilgi edinilmiş olmasıdır.

Gadamer'e göre bu sözcüğün kullanıma başlanması, Aydınlanmanın akılcılığına karşı geliştirilen eleştiride, yaşama kavrayışının ön plana geçmesine bağlıdır. Gadamer burada, Rousseau'nun kendi iç deneyim dünyasına dayalı

---

[121] A. e., s. 53.
[122] H-G. Gadamer, a. e., s. 55.
[123] H-G. Gadamer, **Truth and Method**, s. 61.

yazınının da büyük etkisi olduğunu belirtir.[124] Ancak esas olarak Alman idealist felsefesi, yaşama kavramını, idea, tin, *geist* fikri ile doğrudan ilişkilendirerek akılcılığa karşı eleştirisini kurar. Gadamer, Schleiermacher'de yaşantı kavramından ilk izler bulmanın mümkün olduğunu söyler.[125] Ona göre yaşamı oluşturan her eylem, kendisini yaşamda gerçekleştiren evrensel tin ile ilişkilidir. Schleiermacher'in yaşama kavrayışında "sonlu ve sınırlı olan herşey, sonsuzun ve sınırsızın ifadesi ve temsilidir."[126]

Gadamer'e göre bu sözcüğe etkili ve farklı bir anlamı kazandıran düşünür, Goethe üzerine yazdığı denemesi ile Dilthey'dır.[127] Dilthey'ın yerleştirdiği yaşantı kavramı, hem dolayımsız yaşantı anını, hemde bu yaşantının sonucunda elde edilen şeyi ifade eder. Gadamer, Dilthey'ın bu kavrama bütünüyle epistemolojik bir işlev kazandırdığını söyler. Çünkü, on dokuzuncu yüzyılda anlam bilimlerinin epistemolojik olarak temellendirilme çabaları, doğa bilimlerine koşut deney ve araştırma modelleri öngörmektedir. O nedenle de sanat ve tarih yapıtları bugün deneyimlenebilecek yapıtlar olmaktan çok, geçmişi bugüne aktaracak verileri taşıyan araştırma konuları olarak anlaşılmaktaydılar. Gadamer'e göre, Dilthey'ın kullandığı yaşantı kavramı da, içerdiği bu verilerle, tarihsel ve toplumsal alanın bilgisine bilimsellik özelliği kazandıracak temeli sağlamaktadır. Tarihsel ve toplumsal olgulardan yaşantı ile elde edilen anlam birimleri, "kendileri artık yabancı bir şey içermeyen, nesnel ve yorumlanmayı gerektirmeyen bilinç verilerine kadar geriye götürülebilirler."[128] Bilgiye temel olan bilinç verileri, yaşantı kaynaklı anlam verileri haline gelir. Gadamer'e göre Dilthey, yaşantıda verili olan anlam birimlerinden bilgi temellendirmesine giderek, yaşantı kavramını epistemolojik bir içerik kazandırmıştır. Dilthey'a göre yaşantı kendini anlam yapılarında nesnelleştirir. Bu yapıların anlaşılması onların içinde doğdukları tinsel yaşamın çözümlenmesine götürecektir. O nedenle yaşantı kavramı, nesnel olanın bilgisinin epistemelojik temelini oluşturur.[129] Gadamer bütün bunların, tinselliğin kendisini

---

[124] A. e., s. 62.
[125] A. e., s. 63.
[126] A. e., s. 64.
[127] A. e., s. 62,
[128] H-G. Gadamer, a. e., s. 65.
[129] a. e., s. 66. Ayrıca bkz. yukarıda, "Anlama, Nesnel Tin" s. 60.

yaşantıda ortaya koyması anlamına geldiğini söyler. Yani yaşantı kavramı ile işaret edilen şey, bir anlam bütünlüğü, bir anlam birliği ile sarmalanmış demektir.

Burada yaşantı ile yaşamın tümü arasında hermeneutik bir parça bütün ilişkisi kurulmaktadır. Ancak bu ilişki tikel ile tümel arasındaki ilişkiye benzetilemez.[130] Her yaşantı, yaşamın tümünü kapsayan anlam birliğine yönelimsel olarak katılır. Her yaşantı bir taraftan yaşamın sürekliliğini kesintiye uğratırken, diğer taraftan, insanın kendi yaşamının tümüyle ilişkilidir.

Gadamer yaşantı ile ilgili bu açıklamalarından sonra, yaşantı ile estetiğin oluş tarzı arasında bir benzerlik kurar.[131] Ona göre sanat yapıtı ile karşılaşma "estetik bir yaşantıdır."[132] Bu yaşantıda, sanat yapıtı "kendisi için bir dünya haline gelirken, onu deneyleyen kişiyi, kendi yaşam bağlamından koparır."[133] Estetik olarak yaşantılanan şey, bir yaşantı anı olarak tekil ve biriciktir. Yaşantının diğer kısımlarını dışarıda bırakır. Fakat aynı zamanda onu varoluşunun tümüyle ilişkilendirir. Sanat deneyiminde, nesneye bağlı olmayan, buna karşın yaşamın anlam bütünlüğüne bağlı bir anlam doluluğu bulunur. Gadamer, estetik yaşantının daima sınırsız bütünlüğün deneyimini içerirdiğini belirtir. Bu sınırsızlık ve yaşama ait bütünselllik ancak dolayımsız bir biçimde yaşantılanır ve o nedenle açık bir deneyim haline gelemez.[134] Sanat yapıtı, yaşamın bütünlüğünün sembolik temsilidir ve her yaşantı bu bütünlüğe doğru yönelmiştir.

Gadamer, bundan sonra estetik yaşantının estetik bilinç ile ilişkisini araştırır Ona göre, Aydınlanma ve Kant'ın sistematik estetik kuramı ile, sanat yapıtı yorumlamaları "estetik görünüş kavramına"[135] doğru kaymıştır. Çünkü daha önce gördüğümüz gibi Kant kuramında estetik beğeni yargısı nesne hakkında bilgi vermez. O imgelem ile tasarımlamanın karşılıklı uyumundan doğan bir refleksiyondur. Gadamer o nedenle, Alman idealist felsefesinde ifadesini bulan **sanatın görüş açısı** kavramının "gerçekliğe bir yabancılaşma"[136] içerdiğini belirtir. Estetik yaşantıda gerçekleşen deneyim, yapıtın biçiminden doğan ve bir uyum

---

[130] A. e., s. 68.
[131] A. e., s. 70.
[132] A. e., s. 70.
[133] A. e.
[134] H-G. Gadamer**, Truth and Method**, s. 70.
[135] H-G. Gadamer, **Truth and Method**, s. 84.
[136] H-G. Gadamer, a. e., s. 116.

algısının yarattığı hoşlanma olarak düşünülmektedir. Gadamer o nedenle estetik bilinç yaklaşımlarının da bir yabancılaşma deneyimi olduğunu söyler. Ona göre bir sanat yapıtını "estetik niteliği temelinde yargılamamız ölçüsünde, gerçekte derinden aşina olduğumuz birşeye yabancılaşırız."[137] Gadamer estetik bilinç gibi önceki tarihsel bilinç açılımlarının da "kendimizi eleştirel bir mesafede tutma sanatı"[138] olduğunu söyler.

Estetik bilinçte gerçekleşen yabancılaşma aynı zamanda bir soyutlanma sürecidir. Bu süreçte sanat yapıtının içinde belirdiği yaşam deneyimi ve ona anlam veren her şey dışarda bırakılır. Yapıt, saf sanat eseri olarak görülebilir hale gelir.[139] Gadamer bu durumu "estetik farklılaşma" [140] olarak adlandırır. Estetik farklılaşma, sanat yapıtını içerik temelli değil, yalnızca estetik nitelik temelinde seçen bir soyutlamadır. Sanat olarak yapıt, içeriksel anlam, amaç, işlev gibi estetik dışı ögelerinden ayrılmalıdır. Yapıt, bize kendisini gösterdiği bütün ilgi alanlarından soyutlanır. Böyle konumlanan estetik farklılaşma, yapıtı sadece estetik varlığı ile sunar.[141] Öyle ki estetik farklılaşmada, bir sanat yapıtının orijinali ile (müzik ya da oyun) yeniden üretimi (reprodüksiyon) birbirinden ayrılır. Her ikisi de ayrı ayrı estetik değerlendirmeye tabi tutulur.[142]

Gadamer, sanat değerine sahip her şeyi kuşatma iddiasıdaki estetik bilinç yorumlarının, sanat yapıtını eşzamanlılık anlayışı ile ele aldığını söyler.[143] Gadamer'e göre estetik farklılaşma yolu ile yapıt, ait olduğu mekanı ve dünyayı kaybederken, estetik bilince ait bir şey haline gelir. Buna paralel olarak sanatçı da dünyadaki yerini yitirir. 'Özgür sanatçı' kavramı buradan doğar. Onu ayırt eden şey tam bağımsız yaratıcılığıdır ve toplumun ölçütleri ile değerlendirilemeyen bir yaşam tarzıdır. On dokuzuncu yüzyıl "bohem tarzı"[144] bunun yansımasıdır. Öte yandan estetik olarak kültürlenmiş toplum, sanata ve sanatçıya dini geleneklerin yerine koyduğu yeni bir mitolojik taleple yaklaşır. "o seküler kurtarıcı gibi

---

[137] H-G. Gadamer, "Hermeneutik Problemin Evrenselliği", **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler,** çev. H. Arslan, İstanbul, Paradigma Yay., 2002, s. 62.
[138] A. e.
[139] H-G. Gadamer, **Truth and Method**, s. 85.
[140] A. e.
[141] A. e.
[142] A. e.
[143] A. e., s. 86.
[144] A. e., s. 88.

birşeydir."[145] Sanat yapıtı karşısındaki estetik yaşantının böyle bir soyutlama ve yabancılaşma sürecine bağlı olduğunu söyleyen Gadamer bu yolla sanat yapıtının içinde "kök saldığı herşey (özgün yaşam bağlamı ve ona anlam veren dini ve seküler işlev) görmezden gelinerek saf sanat yapıtı"[146] kavramına ulaşıldığını söyler.

Gadamer, estetik bilinç yolu ile gerçekleşen soyutlamanın, ifade edildiği şekliyle mümkün olmadığını söyler. Çünkü estetik bilinç kavramı ile birlikte "saf estetik olan"[147] algısı gündeme gelmektedir. Gadamer böyle bir saf algı ve saf görmenin mümkün olmadığını söyler. Ona göre uyarıya tepki olarak anlaşılan algı, apaçık orada olan şeyin tam yansıması değildir. Çünkü o, birşeyi 'bir şey' olarak anlamanın sonucudur. Bütün 'bir şey' olarak anlama, orada olanın bir anlama eklemlenmesidir. Bu eklemlenme nedeniyle "orada olan şeyin belli bir kısmı bu görüşte ıskalanır."[148] Öte yandan orada olan şeyi okumaya yol açan beklentiler, görmenin belli bir yönelmişlik içinde gerçekleştiğini ifade eder. Gadamer'e göre algı daima anlamı içerir.

Gadamer, estetik bilinç kuramı ile ortaya konan süreksiz ve dolayımsız estetik yaşantı(Erlebnis) yorumlarına, insan varlığının kendini anlama ve süreklilik talepleri karşısında bağlayıcı bir rol oynayan estetik deneyim (Erfahrung) yorumu ile yanıt vermektedir. Bu yanıt, "estetik deneyimin (Erfahrung), kesinlikle doğa bilgisinden ve her türlü rasyonal ahlaki bilgiden farklı bir bilgi tarzı olduğu"[149] şeklindedir.

b. Deneyim Kavramı

Deneyim kavramını Kant'ın ele aldığından çok daha geniş anlamda ele almak gerektiğini söyleyen Gadamer, bu konuda Hegel'in açımlamalarından yararlanmaktadır.[150] Buna göre "Hegel'in estetik üzerine verdiği derslerde estetik deneyim, içerdiği doğruluk unsuru ve ona eşlik eden tarihsel bilinç ile birlikte ele

---

[145] A. e.
[146] A. e., s. 85.
[147] H-G. Gadamer, **Truth and Method,** s. 89.
[148] A. e.
[149] A. e., s. 97.
[150]Aktaran H-G. Gadamer, **Hakikat ve Yöntem,** s. 135. (alıntı: Hegel, **Phenomenology of Mind**, Ed. Hoffmeister, pp. 424 ff)

alınmaktadır."[151] Bu nedenle burada estetik, dünya görüşleri tarihine, başka bir deyişle "sanatın aynasında kendini gösteren doğruluğun tarihine dönüşür." [152] Gadamer'e göre buradaki görev, gerçekliğin sanat deneyimi içinde ortaya çıkan bilgisini meşrulaştırmaktır. Bunun için o, sanat olayına "onu deneyim (Erfahrung) olarak anlayacak şekilde"[153] bakmaktadır. Gadamer bu bakışın çok kuşatıcı hermeneutik sonuçları olduğunu, kendisinin bunları ortaya koymayı amaçladığını belirtir. Çünkü ona göre "sanat diliyle her yüz yüze geliş, bitmemiş bir olayla yüzyüze geliştir ve kendisi de bizzat bu olaya katılmadır."[154]

Gadamer estetik yapıtın belirtildiği gibi eşzamanlı algısının, insan varoluşunun sonlu ve sınırlı doğası ile bağdaşmadığını belirtir.[155] O, sanat deneyiminde "yapıtın doğurduğu, insanı değiştirmeden bırakmayan gerçek deneyimi"[156] bulduğunu söyler. Gadamer'e göre "estetik fenomenler Dasein'ın tarihsel kendini-anlamasının sınırlarını"[157] ortaya çıkarabilmektedirler. Ona göre bu deneyim, bu sınırlılığının deneyimi olarak aynı zamanda bir var olma tavrıdır. Çünkü her sonluluk ve sınırlılık deneyiminde, insanın kendini geleceğe doğru açmasının olanakları ve bu olanaklar dahilinde kendini gerçekleştirmesi gündeme gelir. Gadamer'e göre sanat deneyimi "bir kendi kendini anlama tavrıdır"[158] Öte yandan her kendini anlama daima, kendisi dışında başka birşeyi anlamada gerçekleşir ve başkasının birlik ve bütünlüğünü içerir.[159] Böylelikle sanat deneyimi, geleneksel bilgi anlayışlarının dışında bir bilme olanağı taşımaktadır.

Gadamer sanat yapıtı ile yorumcu arasındaki olayı bir oyun olarak değerlendirir. Onun oyun benzetmesi, deneyimin ontolojik yönünü açımlamaya yöneliktir. Gadamer'in oyun çözümlemesine göre, oyun öznesizdir, ve "oyuncu gibi hareket eden hiçbir öznenin bulunmadığı yerde vardır"[160] Her oyun bir kendi kendini oynama olarak oyuncuyu kendi içine katar; yani "her oynama bir oynanmış

---

[151] A. e., s. 135.
[152] A. e., s. 135.
[153] A. e., s. 136.
[154] H-G. Gadamer**, Truth and Method,** s. 99.
[155] H-G. Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, s. 132.
[156] A. e., s. 138
[157] A. e., s. 133.
[158] A. e.
[159] A. e.
[160] H-G. Gadamer, **Hakikat ve Yöntem,** s. 143.

olmadır."[161] Gadamer oyun örneğinde ele aldığı bu deneyimi, sanat ve geleneğe de uygular. Ona göre sanat deneyiminin "duran ve varlığını sürdüren öznesi" insanın öznelliği değil, sanat yapıtının kendisidir.[162] Bu ifadeler, sanat yapıtının var olan özne karşısında duran bir nesne olmadığı yorumunu doğurmakta ve Gadamer'in estetik bilinç eleştirisinin zeminini oluşturmaktadır. Sanat yapıtı bize bir dünya sunar. Bu dünya farklı ve büyülü bir başka dünya değil, içinde yaşadığımız, hareket ettiğimiz ve var olduğumuz deneyim ve kendini bilme dünyasıdır. Bu dünyayı anlamamız kendimizi anlama yapısı temelinde gerçekleşir. Sanatçının bir biçim verdiği yapıt bu anlamaya aracılık eder. Sanat yapıtını oluşturan ögelerin birbiriyle ilişkisi sadece bir "kopyayı değil, kendine özgü bir dünyayı oluşturur"[163]. Burada gözüken özerklik, estetik bilincin öznel özerkliği değil, yapıt ile karşılaşmada beliren deneyimin aracılık özelliğidir. Aracılık aynı zamanda bu deneyimi paylaşılabilir kılar.[164] Gadamer için, sanat yapıtı gibi tarihsel olanı anlama da dilin aracılığında gerçekleşen bir katılma olayıdır, insan bilincinin özne olmadığı bir oyundur.

Gadamer sanat deneyimine ait bu anlamanın hermeneutik bir fenomen olduğunu söyler. Varlık ve varolma ile ilişkisi nedeniyle de ontolojiktir, felsefidir. Ona göre hiçbir şekilde bilimsel yöntem kapsamına girmeyen bu anlama, tin bilimlerine ait anlamanın da modelini oluşturmaktadır. Heidegger'in Varlığın anlamına dair sorgulamada, Dasein'ın kendini anlaması ile ilgili olarak ortaya koyduğu fenomenolojik hermeneutik yaklaşımlar, onun kendi projesinde de önemli açılımlar sağlar.

---

[161] A. e., s. 149
[162] A. e., s. 143
[163] R. E. Palmer, a.g.e., s. 169.
[164] A. e.

C. Gadamer'in Felsefi Hermeneutik Anlayışının Temel Kavramları

1. Anlama Sorunu ve Zamansallık

Gadamer'e göre, toplumsal ve tarihsel alana ait bilgi araştırmalarının epistemolojik ve yöntemsel kaygılarla ele alınmasının başlıca nedeni Aydınlanma'nın doğruluk ve kesinlik anlayışlarının aşılamamasıdır. Ona göre, insani, toplumsal ve tarihsel bilgiye yönelimde çığır açıcı bir tavır değişikliği, ancak Heidegger'in yaklaşımlarından sonra gerçekleşmiştir.

Aslında Heidegger'in temel kaygısı, söz konusu bilgi alanında hermeneutiğin işlevini araştırmak değil, "Dasein'ın temel karakteristiği olan, Varlığa yönelik anlama"[165] çabasıdır. Heidegger'in savı, gelenekteki temel açıklama biçimleri göz önüne alındığında, "Varlığın anlamının belirsizleşmesi nedeniyle, 'Varlık nedir?' sorusunun yanıtlanamaz" [166] olduğudur. O nedenle "Varlık nedir?' sorusu, 'Varlığın anlamı nedir?' şeklinde yeniden oluşturulmalıdır."[167] Heidegger'e göre, felsefenin temel sorusu olarak bu soru, ancak fenomenolojik olarak işlenebilir.[168] Fenomenoloji sözcüğünün phainemenon ve *logos*'dan oluşan etimolojik kökenine bakıldığında, buradaki biraradalığın anlamı, "bir fenomenin bize ancak, bir *logos* ile görünür ve anlaşılır kılınır"[169] olmasıdır. Bu geleneksel felsefelerin her türlü uygunluk kuramının ötesindeki yeni bir doğruluk kavrayışı yaklaşımıdır. Heidegger bu yaklaşımı ile, geleneksel bilgi kuramlarının terkedildiği, insanın kendini ve dünyayı "anlamlandırma deneyiminin tarihsellik içerisinde bir anlam verme etkinliğine dönüştürüldüğü 'temel varlıkbilimi'ni (fundamental ontologie) de kurmuş olmaktadır."[170] Öte yandan Heidegger, varlığın anlamına dair soruşturmanın "fenomenolojik yönteminin, yorumlamaya dayandığını"[171] belirtir.

---

[165] M. Heidegger, **Being and Time**, çev. J.Macquarrie&E.Robinson, Blackwell Publishing, Kundli, s. 12, 2005.
[166] S.Yazıcıoğlu, "Yirminci Yüzyıl Felsefesinin Antikçağ Kökenleri", **İÜ Edebiyat Fakültesi Eskiçağ ve Klasik Diller Konferansları**, İstanbul, Mayıs 2006, s. 73-80.
[167] M. Heidegger, **Being and Time**, s. 3-4.
[168] M. Heidegger, **Being and Time**, s. 27 .
[169] Aktaran, S. Yazıcıoğlu , a. e., (alıntı: M. Heidegger, a. e, s. 29, 32-34)
[170] S. Yazıcıoğlu , a. y.
[171] M. Heidegger, a. e., s. 37.

Bu fenomenolojinin "l*ogos*'u hermeneutik karakterdedir."[172] O nedenle onun "yeni felsefe yapma biçimi hermeneutik fenomenoloji"[173] adını alır. Yani Dasein'ın kendi varlığını anlaması, Varlık'ın, Dasein'ın varlığında anlaşılabilir olması, hermeneutiği bu varolma tarzının anlaşılma tarzı olarak ontolojinin temeli kılar.

Gadamer'in kaygısı ise, Varlık'ı değil, anlamayı temel almaktadır. O daha önce belirttiğimiz gibi anlamanın nasıl mümkün olduğunu araştırmaktadır. Heidegger'in geldiği noktadan sonra anlamanın epistemolojik ve yöntemsel kaygılarla temellendirilemeyeceği görülmektedir. Çünkü anlama bu tür etkinlikleri de önceleyen ve temellendiren bir kendini gerçekleştirme edimidir. Anlamanın gerisine gidip belirleyici yargılarda bulunmak mümkün değildir. Anlama üzerine konuşmak ancak betimleyici ve refleksif bir çaba olacaktır. Dolayısı ile Gadamer, anlamanın insana ait öznel bir etkinlik olarak anlaşılmasından çok, "geçmiş ile şimdi arasında aracılık eden bir iletişim olayı"[174], bir aktarma olarak düşünülmesi gerektiğini söyler. Bu aracılık " dil"[175] yolu ile gerçekleşmektedir.

Gadamer için Heidegger'in projesinin temellendirici yönlerinden biri varlığı anlamanın "zamansallık ufkunda"[176] mümkün olduğu düşüncesidir. Heidegger'e göre kendi varlığını anlayan Dasein, bu anlamayı ancak içinde bulunduğu geleneksel ve tarihsel bir yorumdan hareketle gerçekleştirebilmektedir. Böyle bir anlama ona "kendi varlığının olanaklarını açıp düzenler"[177]. Gadamer, Heidegger'in temel ontoloji projesinin tarih problemini, ön sıradaki problem haline getirdiğini söyler.[178] Gadamer'e göre Heidegger'in yaklaşımı ile birlikte tarihselliğimiz, tin bilimleri araştırmasında engelleyici ve kurtulunması gereken bir fenomen değil, aksine "temel araştırmanın merkezi"[179] haline gelmiştir. Gadamer, Schleiermacher ve Dilthey'ın hermeneutik modellerini, ideal bir anlamanın ancak içinde bulunduğumuz tarihsel durumun yani şimdinin aşılması ile mümkün kılındığı için

---

[172] A. e.
[173] S.Yazıcıoğlu, a. y.
[174] H-G. Gadamer, a. g. e., s. 290.
[175] H-G. Gadamer, "Hermeneutik", **Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar**, s. 23.
[176] M. Heidegger, a. e., s. 1.
[177] A. e., s. 20.
[178] H-G. Gadamer, **Truth and Method**, s. 256.
[179] A. e., s. 262.

eleştirir. Ona göre bu yaklaşım, tarihi "ilineksel bir etken"[180] olarak görmektir. Eğer tarih, ilineksel veya öznel değil, ontolojik bir koşul ise, yorumcunun "tarihsel şimdisi, kurucu bir öge olarak her anlamada yer alacaktır."[181]

Gadamer anlama (verstehen) sözcüğünün anlamı üzerine yaptığı çözümlemede "her anlamanın en son noktada kendi kendini anlama"[182] olduğunu savunur. Gadamer'e göre bir ifadeyi anlamak onun gizlediği şeyi açığa çıkaracak şekilde kavramak demektir. Bu aynı zamanda, bir ifadeyi anlama esnasında kişinin kendi yolunu bulması anlamına gelir. Çünkü anlayan kişi, "her durumda kendini de kendi sahip olduğu olanaklar üzerinden anlamaktadır."[183] Dasein'ın kendini gerçekleştirme anlamında geleceğe doğru kurmasını mümkün kılan veya sınırlayan 'herşey' olarak bu olanaklar ise, kaçınılmaz şekilde onun ait olduğu geleneksel yorum ile bağlantılıdır. Yani insanın kendisini anlamasını ve gerçekleştirmesini olanaklı kılan bütün fırsatlar, onun içinde bulunduğu tarihsel yorum tarafından belirlenir. Bu yorum içerisinde insanın kendi varlığını anlaması ve bu varlığa ait imkanları yolu ile kendini gerçekleştirmesi yani geleceğe doğru atılımı Heidegger'e göre bir hermeneutik etkinliktir. Gadamer'in yorumuna göre anlama Dasein'ın varoluşunun temeli ise, o zaman, anlamaya dayalı bilimler olarak tin bilimleri, insanın kendini anlamasına doğa bilimlerinden daha yakındır. Bütün nesnellik ve kesinlik iddialarına rağmen doğa bilimleri, "sıra kendilerine geldiğinde insanın kendi-kendini anlamasına dayandığı için insanın kendini kavrayışına katkıda bulunamazlar."[184] O nedenle doğa bilimlerinin nesnellik ve yöntemsellik ideali tin bilimlerinde yol gösterici olamaz. Gadamer bu gerçekliğin ancak Heidegger'in projesinden sonra anlaşılabildiğini belirtir.

---

[180] D. Linge, "Editor's İntroduction", **Philosophical Hermeneutics,** s. xiv.
[181] A. e.
[182] H-G. Gadamer, **Truth and Method**, s. 260.
[183] A. e., s. 260 ve bkz. aynı sayfada dipnot 173.
[184] Susan Hekman., "Gadamer'in Hermeneutiği", **Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik**, çev. Hüsamettin Arslan, Bekir Balkız, Paradigma Yay. İstanbul, 1999., s. 144

2. Zamansallık Bağlamında Anlamanın Ön Yapıları ve Hermeneutik Döngü

Gadamer kendi hermeneutik modelini oluştururken Heidegger'in kuramında yer alan iki önemli kavram olan anlamanın ön-yapısı ve hermeneutik döngü üzerinde durur. Heidegger'e göre, anlama ediminde, anlayan ile anlamanın nesnesi arasında aracısız ve doğrudan bir karşı karşıya kalış söz konusu değildir. Bir şeyi bir şey olarak yorumlama her zaman **ön-görü**, **ön anlayış**, **önceden sahip olma** gibi **ön yapı**larla mümkündür.[185] Kısaca açıklamak gerekirse; her yorumlama ediminde anlama, önceden sahip olduğumuz dil, kültür, gelenek gibi bağlamsal yapılar içinde gerçekleşir ki bunlar anlamanın ön yapılarını oluştururlar. Öte yandan, sahip olduğumuz bakış açıları her yorumlama ediminde, işleme koyduğumuz ön-görülerdirler.[186] Yine sahip olduğumuz kavram dağarcığı yorumlama etkinliğimizin ön-anlamalarını oluşturur. Böylelikle bu ön yapılar yolu ile ortaya çıkan anlam ve yorumlama, aynı zamanda, "orada Varlık'ı, yani Dasein'ı ortaya çıkaran yorum olarak açılır."[187] Böyle bir açılma olarak anlama, daima içinde bulunulan yaşam dünyasının bütünüyle ilgilidir. Heidegger'e göre "dünyaya dair her anlama içinde varoluş da onunla birlikte anlaşılmış olur."[188] Dolayısı ile her yorum, bahsedilen ön-yapı içinde hareket eder. Heidegger'in deyişiyle, "anlamayı sağlayan her yorum, yorumlanacak olanı zaten önceden anlamış olmalıdır."[189]

Gadamer bu durumun, Heidegger'in, "Dasein'ın zamansallığından türettiği anlamanın döngüsel yapısı"[190] olduğunu söyler. Heidegger'e göre, "hermeneutik döngü, içinde her hangi bir bilgi türünün dolaştığı bir çevrim olmayıp, Dasein'ın kendi varoluşsal (existential) ön-yapısının ifadesidir."[191] Hermeneutik döngüde bilmenin en ilksel imkanı saklıdır. Anlamanın takibettiği bu döngü insanın dünyayı ve kendisini anlamasının temelini oluşturur.[192] O nedenle Heidegger'e göre,

---

[185] Heidegger, a.g. e., s. 150.
[186] G.L. Ormitson-A.D. Schrift, "Hermeneutiğe Giriş", **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler,** s. 23.
[187] A.y. (aynı zamanda bkz. M. Heidegger **Being and Time**, s. 153.)
[188] M. Heidegger, **Varlık ve Zaman,** çev. Kaan Ökten, İstanbul, Agora kitaplığı, 2008, s. 153.
[189] M. Heidegger, **Being and Time**, s. 153.
[190] H-G. Gadamer, **Truth and Method**, s. 266.
[191] M. Heidegger, a.g. e., s. 153.
[192] A. e.

hermeneutik döngünün içinde hareket ettiği ön yapılar, asla kurtulunması gereken yüzeysel ve temelsiz değerlendirmeler olarak görülmemelidirler. Çünkü, "ön anlama ve ön yapıların, konunun kendisi ile ilgisi ortaya konulabilirse ancak, anlamanın bilimsellik yanı güvence altına alınabilir."[193]

Gadamer de Heidegger gibi, hermeneutik döngünün bilme ve anlama açısından kapsayıcı ve kuşatıcı olduğunu düşünmektedir. Çünkü anlamanın her adımı hermeneutik döngü hareketi ile gerçekleşmektedir. Antik retorikten günümüzün modern hermeneutiğine kadar anlama, bir bütünden hareketle parçaların, parçalardan yola çıkarak bütünün anlaşıldığı çevrimsel bir hareket olarak tarif edilir.[194] Ön anlamaların oluşturduğu tahminlere bağlı bütünsel anlam, okuma esnasında metinden gelen uyarılarla değişir ve bütünsel anlama ile metnin parçaları arasında tam bir birlik oluşana kadar sürer.

Gadamer'e göre, "hermeneutik döngünün, anlama etkinliği için ileri sürülmüş bir reçete olduğu"[195] düşünülmemelidir. Gadamer, bir metnin veya konuşmanın anlaşılması esnasında bizde oluşan ön anlamaların tek başına belirleyici olduğunu hiçbir zaman söylemez. Yorumcu her zaman, keyfi ve hayali olan ile, düşünme alışkanlıklarının getireceği yanılmalara karşı dikkatli olmalıdır. Dinleme ya da okuma esnasında, gerek dil kullanımı olarak, gerekse içerikle ilgili olarak, ön anlamalarımızın, yazar ya da konuşanın düşüncesi ile aynı olduğu sanısı içinde olabiliriz. Bu durumda, bazı ön anlamalarımızın, yanlış anlamalar olduğunu farketmek güçleşecektir. O nedenle dinleyen ya da okuyan kişi herzaman dikkatini metnin kendisine yöneltmelidir.[196] Gadamer, "diğer insanın ya da metnin anlamına her zaman açık olmayı" [197] önerir. Eğer yorumcu, diğerinin ne söylediğine dikkatlice kulak verirse, hangi ön anlamalarının yanlış olabileceğini kestirir ve olası yanlış anlamaların önüne geçebilir. Aynı dikkat daima, kendi anlam verici ön-yapılarımıza da yöneltilmelidir. O nedenle bir yorumcunun anlama etkinliği süresince birçok anlam olasılığı ile karşı karşıya olduğu görülmektedir. Gadamer'e

---

[193] A. e. Heidegger, burada "bilimsel" göndermesi ile Dilthey'ın tin bilimlerinin bilimsel temellendirilmesi hedefini işaret etmektedir.
[194] H-G. Gadamer, **Truth and Method,** s. 291.
[195] A. e., s. 266.
[196] A. e., s. 267.
[197] A. e., s. 268.

göre yanlış anlamalara götürecek böyle bir durumdan kaçınmanın yolu metnin ne söylediğine açık olmaktan geçer. Ona göre bu durumda "hermeneutik görevin kendisi bir sorgulama"[198] olarak, bir ölçüt olacaktır. Anlama çabası içinde olan bir kişi metnin kendisine 'bir şey' anlattığına dair hazırlıklı olmalıdır. Başından itibaren metnin farklılığına duyarlı olmalıdır. Yorumcu, metnin kendisini bütün başkalığı ve taşıdığı gerçeklik ile ifade etmesine imkan verecek şekilde, kendi peşin hükümlerinin ve ön yargılarının da farkında olmalıdır.

3. Ön Yargı, Gelenek ve Otorite

Heidegger'in ön-yapı kavramı, Gadamer'de hermeneutik kavrayışın temel taşı durumundaki **ön yargı** kavramına dönüşür. Gadamer'e göre, "ön yargılar ve ön anlayışlar, anlamanın transendental koşulları olarak değerlendirilmelidirler."[199] Gadamer, ön yargıların bizim gelenekle olan bağımızı oluşturduğunu düşünmektedir. Gadamer'e göre, bir gelenek içine doğmuşluğumuz ve bu nedenle ön yargılara sahip oluşumuz, başka bir deyişle "tarihselliğimiz, anlamamızı kısıtlayan bir koşul değil, tersine anlamanın ilkesidir."[200] Bütün bir anlamada önceden varolduğu kabul edilen ön yargılar rastlantısal değildir. Onlar geleneğin etkili unsurları olarak hermeneutik döngüde önemli işlev görürler.

Ön yargı kavramı Gadamer'in üzerinde en çok tartışılan kavramlarından biridir. Bu kavram, onun projesinde hem "anlamanın sınırlılığını ve tarihselliğini ortaya koyar hem de anlamın iletilebilirliği üzerinde önemli rol oynar."[201] Gadamer'e göre geçmişin, anlama fenomeni üzerindeki gerçek gücü Heidegger'e kadar tam olarak anlaşılamamıştır. Aydınlanma'nın transendental öznesi, zamansal olmayan ve tarih dışı yapısı ile ön yargılardan arıdırılmıştır. Öte yandan on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başı tarihselcilik akımlarında ise, geçmişten gelen her türlü ifadenin tarihselliği ve göreliliği üzerinde durulurken yorumcunun kendi tarihselliği ve konumu ihmal edilmiştir. Oysa şimdi içinde yaşadığımız tarihsel ve toplumsal gerçekliğin yaşama dair farkındalığımız

---

[198] A. e., s. 269.
[199] J. Grondin, **Introduction to Philosophical Hermeneutics**, s. 111.
[200] A. e.
[201] D. Linge, a.g. e., s. xv.

üzerinde belirleyici etkisi vardır. O nedenle de Dilthey'da olduğu gibi, kendi "kendini anlama veya otobiyografi gibi kavramlar hermeneutik kuramın temeline"[202] konamaz. Gadamer'e göre bu kavramlar her zaman içinde bulunulan tarihsel gerçekliğin etkisi altındadır. Kendimize yönelttiğimiz bir sorgulamadan çok daha önce içinde bulunduğumuz aidiyetler (aile, toplum, devlet) çerçevesinde kendimizi anlarız. O nedenle de insanın "bireysel ön yargıları, yargılarından çok daha önce varlığının tarihsel gerçekliğini oluşturur."[203] Gadamer önceki hermeneutik projelere dair eleştirilerini "yorumcunun kendi tarihine yöntemsel yabancılaşması"[204] olarak nitelediği bu tavır üzerinde yoğunlaştırır. Ona göre böyle bir tavır tarihi ilineksel bir etken olarak gören bir yaklaşımdır. Eğer tarih, "ontolojik bir koşul"[205] ise, yorumcunun şimdiye ait konumu, zaten her anlama ediminde içerilecektir. O nedenle "varolan ön yargıları aşma üzerine kurulu ideal bir anlama"[206] mümkün değildir. Bu, insanın kendi tarihine yabancılaşması anlamına gelir.

Bizi tarihsel metnin bütünsel anlamına götüren ön anlamaları oluşturan ön yargılar, bilincimizin öznelliğinin bir işlevi değildir. Bizi geleneğe bağlayan bireyler arası ortak yaşam içinde oluşmuşlardır. Gelenek, bir çağa, bir topluma, bir kültüre ait tüm birikimin kuşaktan kuşağa aktarılma sürecidir. Gelenek, insanın kendini içinde bulduğu ve kendi varlığına dair ilk anlamanın oluştuğu ortamdır. Eğer geleneğe dogmatik olmayan bir tutumla yaklaşılırsa, yaşamın birçok yönlerini belirleyen gerçeklik hakkındaki anlamaya yön verebilir. Gelenek değişmez bir ön koşul değildir. Ön yargılar yolu ile anlama gerçekleştikçe geleneği oluşturur, onun evrimine katılırız.[207] Katıldıkça onu belirleriz. Gelenek hakim olduğumuz bir süreç değil, tersine bize miras kalmış ve içinde yaşadığımız bir "dildir".[208] Benzer şekilde Hannah Arendt'in "gelenek olmasaydı, zamanda iradi olmayan bir süreklilik olur,

---

[202] H-G. Gadamer, **Truth and Method**, s. 276.
[203] A. e., s. 277.
[204] David Linge, "Two Theories of Historical Understanding" **Journal of the American Academy of Religion**, Vol. 41, No. 4 (Dec., 1973), pp. 536-553 Published by: Oxford University Press (çevrimiçi) http://www.jstor.org/stable/1461732 . s. 547.
[205] A. y.
[206] A. y.
[207] H-G. Gadamer, a. g. e., s. 293.
[208] J. Habermas, "Gadamer'in Hakikat ve Yönteminin Eleştirisi", **Hermeneuik ve Hümaniter Disiplinler** içinde, s. 227.

dolayısıyla insana göre ifade edersek, ne bir geçmiş ne gelecek kalırdı; olsa olsa dünyanın her zaman kendiyle bir ve aynı kalan değişmesinden ve dünyada yaşayan canlıların biyolojik döngüsünden söz edilirdi"[209] ifadesi, Gadamer'in yorumunu destekler niteliktedir.

Anlamaya temel olan ön yargılara günümüzde olumsuz bir anlam yüklendiği açıktır. Gadamer bunun kaynağının Aydınlanma felsefesinin "ön yargılar hakkındaki ön yargısı" [210] olduğunu söyler. Gadamer'e göre ön yargılar hakkındaki olumsuz tavrın kaynağı Aydınlanma döneminin akıl ve otoriteyi birbirine zıt iki kaynak olarak görmesindendir. Buna göre, aklın kaynaklık ettiği bazı ön yargılar henüz temellendirilmemiş olduklarından üstün körüdürler ve bu nedenle hatalara yol açarlar. Otoriteden kaynaklanan ön yargılar ise insanın kendi aklını kullanmasına fırsat vermeyen dogmatik ön yargılardır. Buna karşı Kant'ın şu sözü Aydınlanma'nın düsturu haline gelmiştir: "*Sapere aude*- Aklını kendin kullanmak cesaretini göster!"[211]

Bu geleneğe göre, "aklın yargı koltuğuna"[212] oturtmadan hiçbir otorite veya ön yargı kabullenilmez. Ön yargı genellikle bir durumu belirleyen bütün ögelerin hepsi denetlenmeden, o durum hakkında verilen yargı olarak tarif edilir. Aydınlanma'da ön yargı "temelsiz yargı"[213] olarak değerlendirilir. Bir yargının geçerli kabul edilip itibar görmesi ancak, meşru bir temeli varsa mümkündür. O nedenle akılcı yaklaşımlarda "ön yargılar gözden düşürülür ve bilimsel bilgi elde etme sürecinde tamamen dışarıda tutulur"[214]. Gadamer'e göre Aydınlanma'nın bu ön yargısından kurtulmak, tarihsel hermeneutiğin hareket noktasıdır. Aydınlanma ile, bilim ve akıl, bireylerin ve toplumların yaşamlarını düzenleyen kuralların doğru kaynakları olarak gösterilmiş, bunun sonucunda, gelenek eleştirilen bir konuma

---

[209] Hannah Arendt, **Geçmişle Gelecek Arasında**, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yay. 2004. s.16.
[210] H-G. Gadamer, **Truth and Method**, s. 270.
[211] Aktaran H-G. Gadamer, **Truth and Method**, s. 271, (alıntı: Kant I, "Aydınlanma Nedir ? Sorusuna Yanıt (1784)", **Seçilmiş Yazılar,** çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984, s. 213.)
[212] H-G. Gadamer, a.g. e., s. 272.
[213] A. e., s. 272.
[214] A. e.

yerleştirilmiştir. Bu dönemde gelenek, dogma ve hurafe ile ilişkilendirilmiş, cehaletin ve kilise egemenliğinin otoritesi olarak alımlanmıştır.[215]

Gadamer'e göre eğer gelenek, otorite olarak kendi zorlaması ile insanın yargılarını değiştirebiliyorsa, onun olumsuz ön yargılar kaynağı olduğu doğrudur. Ancak Gadamer geleneğe dayanan ön yargıların hepsinin yanlış olacağı kanısında değildir.[216] Gadamer'e göre Aydınlanma'nın otoriteyi, aklın ve özgürlüğün karşısına yerleştirmesi, anlamının modern diktatörlüklerle karıştırılmasından ileri gelmektedir.[217] Ona göre otorite, körü körüne itaat anlamına gelmez. Gadamer'e göre bilginin sağladığı otorite akıl ve özgürlükle çelişmez. Otoriteye verilen olumsuz anlam yeniden değerlendirilip, özellikle kişilere atfedilen otoritenin, boyun eğmeye değil, bilgiye ve kabule dayandığı anlaşılmalıdır. Otorite, bağışlanan değil hak edilen, kazanılan bir yetkidir. O nedenle de akla dayanır.[218] Bir başka deyişle, "otoritenin geçerlilik iddiası özneler arası anlaşma süreçlerine bağlıdır ve bunların içinde kendisini kanıtlaması gerekir."[219]

Gadamer Aydınlanma içinde sadece Romantik eleştirinin bir otorite olarak geleneğe olumlu baktığını söyler. Ona göre Romantizmin gelenek anlayışı, Aydınlanma'nın koyduğu aklın özgürlüğü ilkesinden farklı olarak, geleneği "doğa gibi, tarihsel olarak verili bir şey"[220] olarak anlar. Öyle ki onun geçerliliği, herhangi bir sorgulamaya ya da gerekçelendirmeye dayanmadan bizi belirler.

Gadamer hem Aydınlanmanın hem de Romantik eleştirinin akıl ile geleneği bu şekilde birbirine karşıt konumlarda ele almasını eleştirir.[221] Geçmişin bilinç yolu ile yeniden kurulması veya geleneklerin akıl temelinde yeniden değerlendirilmesi ne kadar sorunlu ise, Romantizmin, geleneğin akışında, her türlü akılsallaştırmayı dışarıda bırakan bir dinamik olduğuna dair inancı da o kadar sorunludur.

---

[215] Edward Shils, "Gelenek", **Doğu Batı**, çev. H. Arslan, sayı 25, Doğu Batı Yay. Ankara, 2003, s.103
[216] H-G. Gadamer, a. e., s. 272.
[217] A. e.
[218] A. e., s. 279.
[219] Hans-Helmuth Gander, "Dünya, Politika ve Otorite Sorunu", **Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt, On Her Birth Centenary**, çev. Ersel Kayaoğlu, YKY Yay. Yayına Haz. Sanem Yazıcığlu, İstanbul, 2009, s. 77.
[220] H-G. Gadamer, A. e., s. 280.
[221] A. y.

Geçmişin şimdideki sürekli etkililiği anlamındaki gelenekten, geçmişte kalmış bir takım olgular yığını olarak söz etmek yanlıştır.[222] Nutku'ya göre tarihte "kopuş diye bir kategori olmadığı gibi, tarihte kopuş'u gösterecek, kavrama karşılık gelecek bir olay da yoktur."[223] Hiçbir gelenek değişmeden kalamaz çünkü, yaşam içerisinde benimsenir, özümlenir ve dönüştürülür. Burada esas olarak bir "koruma eylemi"[224] vardır ve bu eylem farkında olunmasa da bir akıl edimidir. Sadece yeni ve planlanmış olanın akıl eylemi gibi görünmesi, Gadamer'e göre bir yanılsamadır. Devrimlerin hüküm sürdüğü ve herşeyin çok hızla değiştiği dönemlerde dahi, eskiye dair birçok şey korunmuş ve yeni ile birleşerek yeni değerler oluşturmuştur.[225] Gelenek, geçmişten gelip, bugünü etkileyen şeyin taşıyıcısıdır ve belli bir genellik göstermesi ile bugünün anlam dünyasını şekillendirir.

Gadamer tin bilimlerinin araştırma konularının her zaman bir gelenek içerisinde ortaya çıktığını belirtir. Nesnelerin kendisi ya da geleneklerin içeriği kendiliğinden insan bilimlerinin soruşturmasına konu olmazlar. Onlarla ilgili deneyim, ancak, insan bir şekilde onlara yöneldiği zaman gerçekleşir. Yönelme ancak gelenek içine yerleşerek mümkün olmaktadır. Bu demektir ki soruşturulacak konunun belirlenmesi, soruşturma isteğinin belirmesi ve yeni problem alanlarının ortaya çıkması gelenek içinde mümkün olmaktadır. Gelenek, tarihsel araştırmanın sonuçları üzerinde olduğu kadar başında da etkilidir.[226] Gelenek, aynı anda, geçmişin bugün ve gelecek ile ilişkisinin kurulduğu yerdir. Gelenek, "kavramlar, değerler, adetler ve normlar arasında ilişki kurabilmemizi sağlayan düşünüm öncesi bir zemindir."[227] Yine Hannah Arendt'e dönersek, "dikkat edilmesi gereken ilk şey, sadece geleceğin dalgalarının değil, aynı zamanda geçmişin de bir güç olarak görülmesidir."[228] Faulkner'den yaptığı bir alıntıyla "geçmiş asla ölü değildir, hatta geçmiş bile değildir."[229] Tarihsel akış, olayların belli bir süreçte gerçekleşmeleri ve

---

[222] Güçlü Ateşoğlu, "Geçmiş-Şimdi İlişkisinde Gelenek" **Baykuş Felsefe Yazıları 1,** Alef Yay. İstanbul, Ocak-Nisan 2008, s. 91.
[223] Uluğ Nutku, "Tarih Ontolojisinin Gelenek Kategorisi, **Baykuş Felsefe Yazıları 1,** Alef Yay. İstanbul, Ocak-Nisan 2008, s.83.
[224] H-G. Gadamer, a. g. e., s. 280.
[225] A. e .
[226] A. e., s. 282.
[227] G. Ateşoğlu, a. g. e., s. 93.
[228] H. Arendt, **Geçmişle Gelecek Arasında,** s. 23.
[229] A. e.

diğer olayların içinde erimeleridir. Buna göre baştan sona tarih "olmakta olandır, bitmemiş devam etmektedir."[230]

Bütün bunlar, gelenek ve tarihsel araştırma ya da tarih ve onun bilgisi arasına yerleştirilmiş olan soyut karşıtlıkların ortadan kaldırılması gerektiğini göstermektedir. Gadamer, hala yaşayan bir geleneğin etkisi ile, tarihsel çalışmanın etkisinin bir "etki birliği"[231] oluşturduğunu söyler. Tarihsel araştırma sadece bir araştırma değil, tarihsel mirasın devralınmasıdır. Her araştırma tarihin yeni bir deneyimidir. Çünkü bir şekilde geleneği anlamayı hedefleyen tarihsel araştırmanın soruları, bugünün ilgileri bağlamında harekete geçirilir. Araştırmanın konu ve nesneleri bu hareket içinde belirlenir. Dolayısı ile tarihsel araştırmada, doğa bilimlerinde olduğu gibi soruşturmanın hedef aldığı bir 'kendinde nesne' hiçbir zaman varolmaz. Bu insan bilimlerinin doğa bilimlerinden ayrıldığı en önemli noktalardan biridir. [232]

Gadamer, hermeneutik çözümlemesinde, geleneğin, geçmiş ile bugün arasında oynadığı aktarım rolü üzerinde durmaktadır. Yaptığı çözümlemenin sonunda, bütün tarihsel etkinliğin altında, temel dayanak olarak, geçmişle şimdi arasında işlev gören bir "tarihsel aracılık"[233] etkinliğinden söz eder. Romantik hermeneutiğin ve tarihsel bilinç hermeneutiğinin yaklaşımlarından farklı olarak Gadamer, anlamanın bir öznenin eylemi olarak anlaşılmak yerine, geleneğe "katılma"[234] olarak anlaşılması gerektiğini söyler. Bu, geçmiş ve şimdinin sürekli karşılaştıkları bir "aktarım"[235] olayına girme, dahil olma anlamındadır. Gadamer'e göre anlama bu karşılaşmada ortaya çıkar, öte yandan, geçmişle şimdinin karşılaşması da anlamada gerçekleşir. Hermeneutik kuram dikkatini bu gerçekliğe vermeli, kendisine yön veren bir yöntem ve işlem idealindan vazgeçmelidir.

---

[230] A. Bıçak, "Tarihsel Varoluş", **Kutadgubilig Felsefe-Bilim araştırmaları Dergisi,** Sayı 15, Mart 2009, s. 21-35.
[231] H-G. Gadamer, a.g. e., s. 284.
[232] A. e., s. 285.
[233] A.e., s. 290. Not: İngilizce metinde geçen 'historical mediation' deyişi, 'tarihsel aracılık' olarak Türkçeleştirildi.
[234] Burada **katılma,** daha önce bahsettiğimiz, Gadamer'in oyun çözümlemesi göz önüne alarak anlaşılması gereken bir terimdir. Bkz. yukarıda s. 103
[235] Aktaran, D. Linge, "İntroduction", a. e., s. xvi. (Ayrıca Bkz. **Truth and Method**, s. 290)

Böylelikle Gadamer, kendinden önceki hermeneutik yorumlarından farklı olarak anlamayı, "bir yeniden üretim değil, bir aktarım veya bir aracılık"[236] edimi olarak yeniden yorumlamaktadır. Bu bir yeniden kurma işlemi değil, bir katılma işlemidir. Bu katılma ve sentez yaklaşımı onun modelinin diyalektik özelliğidir. Gadamer'in ortaya koyduğu bu ayrım onun hermeneutik modelini diğer hermeneutik yorumlardan ayıran temel farklardan birisidir. Öyle ki çağdaş hermeneutik yorumlarının "analitik ve diyalektik" [237] hermeneutik yaklaşımlar olarak iki farklı adla anılmasına yol açar.

Gadamer'in hermeneutik yorumu ile hermeneutiğin yöntemsel temellendirilmesini öneren modeller arasındaki diğer bir önemli fark tarihsel uzaklık kavramında belirir. Önceki hermeneutiklerde yorumcunun kendi zamanı ile yorumlamaya konu olan nesne/metin arasındaki tarihsel uzaklık, aşılması gereken bir unsur iken, Gadamer'in yorumunda bu aralıkta, tarihsel mirasın ve geleneğin sürekli aktarımı gerçekleşir. Ona göre anlama, bu aralıkta ortaya çıkan bir deneyimdir.

4. Zamansal Uzaklık kavramı:

Gadamer'e göre, tarihsel hermeneutik etkinliğimizi belirleyen gelenek unsuru, bazı temel ön yargıların paylaşılması esasına dayanır.[238] Metinde aktarılan konu hakkında yorumcunun geliştirdiği ön-anlamalar ve metnin bütünlüğüne dair "ön-kavrayışlar"[239] dil yoluyle aktarılan gelenekle yorumcunun karşılaşması ve bu karşılaşmada yaşanan bir aşinalık ilişkisi ile olanaklı olur. Gadamer'e göre tarihsel bir metni anlama çabası içerisinde hermeneutik etkinlik, ikili bir süreç izler. Yorumcu bir taraftan metnin konusu ile, "dil yolu ile aktarılan gelenek içerisinden bir bağ kurmaya"[240] çalışırken, bir taraftan da, metinden hareket ederek, metnin içinden konuştuğu gelenek ile bağ kurmaya çalışır. Metnin ana konusu ile bağ

---

[236] D.Linge, "Introduction", a. e., s. xvi.
[237] Frederick a. Olafson, "Hermeneutics: Analitical and Dialectical" **History and Theory,** Vol. 25, No. 4, Beiheft 25: Knowing and Telling History: The Anglo-Saxon Debate (Dec., 1986), pp. 28-42 Published by: Blackwell Publishing for Wesleyan University, (çevrimiçi) http://www.jstor.org/stable/2505130.
[238] H-G. Gadamer, **Truth and Method**, s. 295.
[239] A. e., s. 293-294.
[240] A. e., s. 295.

oluşturmak, kesintisiz akmakta olan gelenek ile bağ kurmak kadar kolay ve kendiliğinden değildir. Metin, bizimle bağ kurduğu dil ve gelenek açısından aşina gelirken, anlattığı öykü bakımından yabancıdır. Gadamer'e göre "hermeneutik çalışma bu aşinalık ve yabancılık ilişkisine"[241] dayanır. Yani bir geleneğe ait olmakla tanıdık fakat, tarihsel olarak uzak düşmüş bir konunun anlaşılması söz konusudur.

Gadamer'e göre, yorumcunun bilincinde yer almış olan ve anlamayı oluşturan ön yargı ve ön-anlamlar, bire bir farkında olunan, özgürce denetlenebilen unsurlar değildir.[242] Yorumcu, önceden hangi ön yargıların doğru anlamaya yol açtığını, hangilerinin yanıltıcı etkisi olduğunu ayıramaz. Bu ayrım işi, anlama işlemi esnasında gerçekleşmektedir. Gadamer, doğru ve yanlış anlamaya götüren ön yargılar olduğunu ve bu nedenle ön yargıların anlama süresince etkin biçimde gözden geçirilmesi gerektiğini söyler. Gadamer'e göre hermeneutiğin eleştiri sorununu çözecek anahtar, yani doğru ön yargılarla yanlış ön yargıları ayırdedip, anlamamızı sağlayacak ölçüt **zamansal uzaklık**tır.[243] (Temporal distance)

Romantik dönem hermeneutiğinin, özellikle Schleiermacher'in belirlediği modelin, yazarla yorumcu arasındaki zaman aralığını aşma amacında olduğunu söylemiştik. Öyleki hermeneutik sayesinde her anlama, aslında yazarın niyetini yazardan daha iyi anlama olarak da ifade ediliyordu. Bu sayede bir dönemin düşünce tarzını tam olarak anlayıp, tarihsel nesnelliğe ulaşmak mümkün görünüyordu. Ancak, Gadamer yazar ile yorumcu arasındaki tarihsel uzaklığın aşılması gereken bir mesafe olmadığını söyler. Bir metnin "gerçek anlamı veya yorumcuya ne söylediği"[244], sadece yazarı ya da o dönemin okuyucuları tarafından belirlenmez. Yorumcunun tarihsel durumu ve metnin yazıldığı andan itibaren geçen tarihsel süre de aynı şekilde belirleyicidir. Her çağ kendisine iletilen metni farklı anlar. Anlamaya temel olan ön yargıların tarihsel süre boyunca değişmesi her zaman aralığında farklı anlamalara yol açacaktır. Gadamer'e göre anlama, daha iyi

---

[241] A. e.
[242] A. e.
[243] A. e., s. 296
[244] A. e.

anlama değil, "her zaman farklı anlamadır." [245] Burada Gadamer, Romantik dönem hermeneutik anlayışına göre bir kırılmadan söz etmektedir. Artık, metni yazanın bireysel yaşamı ve niyeti ön planda değildir. Burada yorumcunun tarihsel uzaklıktan hareketle metinle birlikte oluşturduğu dialektik ilişki ön plana geçmektedir. Gadamer, zamansal uzaklığın hermeneutik verimliliğinin ancak Heidegger'in Dasein'ın zamansallığı serimlemelerinden sonra anlaşılabildiğini söyler.[246]

Gadamer'in önemle üzerinde durduğu şey, tarihsel bir metnin anlamını belirleyen yazarın ön yargılarını ve niyetini, onun sahip olduğu şekilde ortaya çıkarmanın olanaklı olamayacağıdır. Zamansal uzaklık buna izin vermez. Bizim yapabileceğimiz, kendi ön yargılarımızın farkında olarak metni farklı anlamak, bu yolla bir şeffaflık sağlayarak, her dönemde anlaşılabilirlik kazandırmaktır.

Gadamer zaman aralığının bir köprü ile aşılması gereken bir yarılma olmadığını söyleyerek, onun, 'ayıran' özelliğine dikkat çeker. O aynı zamanda, "geleceğin köklendiği olayların sürüp gittiği"[247] bir zemindir. O nedenle, tarihselciliğin belirttiği şekilde zamansal uzaklık aşılıp, yerine koyma yolu ile başka çağların ruhuna dahil olmak ve tarihsel nesnelliği yakalamak mümkün değildir. Zamansal mesafe, bir uçurum değildir, o gelenek ve göreneklerin sürekli akışı ile doludur. O nedenle zamansal uzaklığı, "anlama edimi açısından olumlu ve verimli bir olanak"[248] olarak değerlendirmek gerekir.

Gadamer'e göre güncel bir konu hakkındaki yargılarımızın geçerliliğinin ancak üzerinden bir süre geçtikten sonra açığa çıktığı hepimizce bilinen birşeydir. Güncel değerlendirmeler denetlenemeyen ön yargılarla yapılır.[249] Bir sanat yapıtı anlamını ancak, üzerinden belli bir zaman geçtikten sonra bulacaktır. Belirli bir zaman aralığının oluşması, içeriğin kendine özgülüğü ile ortaya çıkmasını ve geçerlik kazanmasını sağlayacaktır. Ancak bu işlem hiçbir zaman tam anlamı ile sona ermeyecektir. Her yeni zaman aralığı, bazı ön yargıların kaybolmasına yol

---

[245] A. e., s. 297, Gadamer'e göre Romantik yaklaşımın 'yazarı kendisinden daha iyi anlama' fikri, bilinç dışı yaratım olarak, Aydınlanma felsefesinin deha estetiği anlayışına dayanmaktadır.
[246] A. e., s. 297
[247] A. e.
[248] A. e.
[249] A. e.

açarken, oluşan yeni ön yargılarla yeni anlamlara kaynaklık eder. Zamansal uzaklık burda bir tür "süzme işlemi"[250] yerine getirmektedir. Süzme işleminin olumsuz etkileri olsa bile, anlama açısından olumlu ve önemli bir işlevi vardır. Bu uzaklık içerisinde sınırlı ve yerel ön yargılar kaybolurken, daha geçerli anlamları oluşturacak yeni ön yargılar doğar.[251] Buna göre zamansal uzaklık ya da tarihsel uzaklık, zaman içerisinde farklı yorumların ortaya çıkmasını sağlayan koşul olarak hermeneutik projenin önemli bir ögesidir. Gadamer bunu, "sadece zamansal aralık, anlamayı sağlayan doğru ön yargıları, yanlış ön yargılardan ayırarak hermeneutik eleştiri sorununu çözebilir."[252] şeklinde ifade etmiştir.

Gadamer, anlamanın bir gelenek içinde mümkün olduğunu sıklıkla ifade eder. O halde geleneksel bir metni anlama edimi esnasında kendi sahip olduğumuz ve anlamaya yön veren ön yargılarımızı, metni yazana ait ön yargılardan ayırt etmek nasıl mümkün olacaktır? Dolayısı ile doğru ve yanlış anlamaya yol açan ön yargılar nasıl ayrılacaktır? Anlama sürecinde ön yargılarımız, farkındalığımız dışında işlev gördüğünden, bilinç alanına bir yargı olarak nasıl taşınabilir? Gadamer ön yargıların "uyarılmadıkları"[253] sürece farkına varılamayacağını söyler. Geleneksel bir metinle karşılaşma böyle bir uyarılmayı gerçekleştirir. Çünkü Gadamer'e göre "anlama ancak bir şey bizi içerisine aldığında başlar."[254] Böyle bir içine alma (olaya katılma) anında kendimize ait "ön yargılarımızın işlevi askıya alınır"[255], onlar farkedilir hale gelir. Gadamer "askıya alınan bütün ön yargıların, mantıksal soru yapısına sahip olduklarını, sorgulamanın özünün ise olanakları açmak ve açık tutmak"[256] olduğunu belirtir. Anlamanın bir soru-yanıt diyaloğu şeklinde sürdüğünü ifade eden Gadamer, ön yargıların farkındalığının bu diyalog içinde olanaklı olduğunu söyler. Bu diyalogda hem anlama çabası içinde olanın hem de anlaşılmaya çalışılanın karşılaşması söz konusudur. Gadamer'e göre, bu karşılaşmada ortaya çıkan diyalog ilişkisi bir birlik (sentez) olarak anlamı doğurur.

---

[250] A. e., s. 298.
[251] A. e.
[252] A. e.
[253] A. e., s. 299.
[254] A. e. Gadamer bunu daha evvel sanat deneyimi ile ilgili olarak Erfahrung kavramında açıklamıştı. Bkz sf. 101.
[255] A. e.
[256] A. e.

Gadamer'e göre uygun bir hermeneutik etkinlik, bu anlamda doğan "hem gerçekliği, hem de anlama ediminin kendisindeki tarihsel etkiyi"[257] birlikte gösterir. Gadamer bunu 'etki tarihi' olarak tanımlar. O, bir aracılık etme ve katılma olayı olarak tanımladığı anlamanın aynı zamanda, "tarihsel olarak etkilenmiş bir olay"[258] olduğunu söylemektedir.

5. Etki Tarihi İlkesi ve Etki Tarihsel Bilinç

Gadamer'in, doğru anlamaya veya yanlış anlamaya götüren ön yargıların ayırdedilmesinde, zamansal uzaklık kadar önem verdiği bir diğer kavram 'etki tarihsel bilinç' (wirkungsgeschichtliches Bewußtstein) kavramıdır.

Gadamer, tarihsel uzaklık tarafından etkilenen ve bu etkilenmişlikle tarihi etkileyen dolayısı ile "etkileyen ve etkilenen olarak bir çift anlamlılık taşıyan"[259] bir bilinç kavramı betimlemektedir. Gadamer'e göre tarihsel olarak etkilenmiş bilinç, hem anlamanın bir unsurudur, hem de, anlamayı gerçekleştiren doğru soruların bulunmasında etkilidir."[260] Dolayısıyla, geçmişten günümüze aktarılan yazılı geleneğin, aradaki tarihsel uzaklıkta olup biten olaylardan ve yorumlardan bağımsız anlaşılamayacağı açıktır. Bu gün elde edilen anlam geçmişte oluşturulan anlamların bir toplamıdır. O nedenle aktarılan gelenek her zaman "gelecekteki bakış açılarının yol açacağı birikimlere açıktır."[261] Her yeni anlama tarihsel olarak etkilenmiş bir bilinçle gerçekleşecektir. Gadamer bunu 'etki tarihi ilkesi'[262] (wirkungsgeschichte) olarak adlandırır.

Bununla, tarihsel bir fenomeni zamansal uzaklık içerisinden anlamaya çalıştığımızda, her zaman kendi tarihsel konumumuza bağlı olduğumuz ve "her zaman tarihin etkisi altında olduğumuz"[263] söylenmektedir. Ona göre, kendini daha iyi tanıma ve daha iyi bir anlama için bu etkinin farkında olunması gerekir. Ancak biz farkında olalım ya da olmayalım bu etki her durumda iş görmeye devam eder.

---

[257] A. e., s. 300.
[258] A. e.
[259] H-G. Gadamer, s. xxxiv.
[260] H-G. Gadamer, a. e., s. 301.
[261] J. Habermas, "Gadamer'in Hakikat ve Yöntem'inin Eleştirisi", **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** , s. 212.
[262] H-G. Gadamer, a.g. e., s. 301.
[263] A. e.

Gadamer, bilimsel yöntem kaygısı güden tarih araştırmalarının bu etkiyi göz ardı etme eğiliminde olduklarını söyler.[264] Bu durumda araştırmanın sonunda elde edilen bilgide bozulma olması kaçınılmazdır. O nedenle bu etkinin bilincinde olunması, bilimsellik anlayışları için de önemlidir.

Gadamer'e göre tarih tarafından etkilenmiş olmanın bilinci aynı zamanda içinde bulunduğumuz "hermeneutik durumun bilinci"dir.[265] Hermeneutik durum, anlamaya çalıştığımız gelenek (geçmiş) karşısında içinde bulunduğumuz tarihsel durumdur. Ancak içinde bulunulan durumun tam bir aydınlatılmasını yapmak mümkün değildir. Çünkü dışarıdan nesnel bir bilgi elde etmek imkanı yoktur. Durum kavramı, görmenin olanaklarını sınırlayan bir bakış açısı kavramına dönüşür. Benzer şekilde "ufuk"[266] kavramı da bulunulan yere göre görmenin olanaklarını sınırlayan bir anlam taşır. İçinde bulunduğumuz her tarihsel konumun, bilmemizin ve anlamamızın olanaklarını sınırlayan bir ufku vardır. Benzer şekilde incelediğimiz her geleneksel metin, bir tarihsel ufuk içinde bizimle konuşur. Görüldüğü gibi etki tarihsel bilinç bir yandan anlamayı gerçekleştiren tarihsel durumun bilinci olurken aynı zamanda anlamanın sonluluğu ve sınırlılığının da bilincidir.

Gadamer'e göre tarihsel olguya bilimsel yöntem anlayışı ile yaklaşan hermeneutik modellerde de ufuk kavramı iş görmektedir. Ancak bu yaklaşımlara göre tarihsel bilinç, kendi ufkunu terkederek, geçmişe ait konunun durduğu yere yani ufkuna yerleşmekte ve onun tarihsel koşullarını ortaya çıkarmayı hedeflerler. Bu görüşlere göre, yanlış anlamalar, bu ufka tam anlamıyla yerleşememekten kaynaklanmaktadır. Gadamer bu tarz bir yaklaşımı kendini başkasının ufkuna yerleştirmek olarak anlamaktadır ve bu onun düşünmekte olduğu hermeneutik anlama değildir. Gadamer, konuşmaya benzettiği anlama ediminde bir konu üzerinde "anlaşma"[267] aramaktadır. Kendini başkasının yerine koyan tarihsel bilinç ile nesnesi arasında böyle bir konuşma olamaz. Gadamer'in verdiği örneğe göre bu durum, "doktorla hastası arasındaki diyaloğa"[268] benzetilebilir. Bu yolla

---

[264] A. e., s. 301.
[265] A. e.
[266] A. e., s. 302.
[267] H-G. Gadamer**, Truth and Method**, s. 303.
[268] A. e.

başkasının ufkunu keşfetmek mümkün olacaktır ama, başkası tarafından anlaşılmak ve tam bir anlaşmaya varmak olası değildir.

Gadamer'e göre burada belirtildiği gibi, birinden ötekine geçilebilen "kapalı ufuk"[269] anlayışları olanaklı değildir. İnsan, yaşamının tarihsel hareketi içinde, içine kapanmış ve çevrelenmiş bir zaman dilimini ifade eden soyut bir ufuk anlayışı olamaz. Gadamer'in tanımlamasına göre biz ufuk içinde hareket ederken, o da bizimle birlikte hareket eder. Gelenek formunda ortaya çıkan ufuk, her zaman hareketlidir.[270] Buna göre, ancak kendi tarihsel ufkumuz sayesinde başka ufukları anlamak mümkündür. Kendini ötekinin yerine koyarak anlama, özdeşleyim yoluyla değil, ancak her iki tarafın tikelliklerini aşan bir bütünselliğe yükselmekle olur.[271] Kişinin kendisini tarihsel bir duruma yerleştirerek ufuk kazanması söz konusu değildir. Yerine koymayı gerçekleştirebilmek için önceden ufuk sahibi olmak gerekir. Burada daha büyük, şimdinin sınırlarını aşarak bilincimizin tarihi derinliklerini de kapsayan bir ufkun oluşması söz konusudur. Kendimizi ancak bu şekilde bir başkasının yerine koyar, onun ötekiliğini kendimiz sayesinde anlarız. [272] Böylelikle iki ayrı tarihsel konumun bir ve aynı ufuk içinde görünebildiği bir geniş açıya sahip olunabilir.

Güncel ufkumuzu oluşturan şey aslında, anlamamıza temel olan ön yargılarımızdır. Belirttiğimiz gibi tarihsel uzaklık nedeniyle sürekli sınanan ön yargılarımız güncel ufkumuzun hareketliliğini sağlar. Ön yargılarımız ve ona bağlı olarak tarihsel ufkumuz gelenekle her karşılaşmamızda yeniden oluşmaktadır. Görüldüğü gibi geçmişi ve geçmişteki başka'yı anlamakta esas olan bugünkü ufkumuz ve ön yargılarımız, aynı zamanda geçmiş tarafından belirlenmektedir. Ufkun geçmişle olan ilişkisi ne tek başına güncel, ne tek başına geçmiş bir ufkun olamayacağını göstermektedir. Gadamer'e göre "anlama, her zaman kendi başına varmış gibi görünen ufukların birleşmesidir."[273] Gelenekle aktarılan, şimdinin ufkunu belirler ve anlama sürecinde şimdinin ufku geçmişin ufkuyla birleşir.[274]

---

[269] A. e., s. 304.
[270] A. e.
[271] A. e, s. 305.
[272] A. e.
[273] A. e., s. 306.
[274] M. Toprak, **Hermeneutik ve Edebiyat**, s. 85.

Gadamer geçmişin ufku olarak adlandırılan şeyin aslında anlama sürecinde tasarımlanan bir aşama olduğunu söyler.[275] Gadamer'e göre geçmişin sahip olduğu bilinç anlamında böyle bir tarihsel ufuk yoktur. Geçmişin ufku ya da kaynaşma yöntemsel olarak soyutlanamaz.[276] Bu iç içe geçiş, hermeneutik işlemin kendi koşullarına aittir. **Ufuk kaynaşması** olarak sözü edilen bu durum etki-tarihsel bilincin bir işlemidir. [277] Gadamer'e göre tarihselci yaklaşımların hatası buradadır. Onların anlayamadığı şey, geçmişe ait ufkun anlama sürecinde sadece bir aşama olduğudur. O nedenle içinde bulundukları tarihsel konuma yabancılaşıp geçmiş ufkuna yerleşebileceklerini sanırlar. Oysa böyle bir konumu terketme olanaklı değildir. Yapılması gereken içinde bulunulan tarihsel ufku değerlendirme, tanıma ve ondaki gelenek etkisini ortaya çıkarma işlemidir. Bu yolla anlamamıza temel teşkil eden ön yargılar da ortaya çıkarılmış olacaktır Gadamer'e göre ufuk kaynaşması, etki tarihi bilincinin bir işlevi olarak bir hermeneutik bütünlüğe işaret eder. Gadamer'in verdiği bir örnekle,

"…bir tapınakta sergilenmeyen, şu anda bir müzede gösterimde olan eski bir tanrı imgesi, bugün karşımızda duran şey olarak bile, doğduğu dini yaşantı dünyasını taşır; bunun önemli sonucu, dünyasının yine de bize ait olmasıdır. Her ikisini içeren şey ise hermeneutik evrendir."[278]

Hermeneutiğin evrenselliğinin temel yapıtaşı olan etki-tarihsel bilinç Gadamer'e göre deneyim yapısındadır. Bu deneyim ise, modern bilimlerin deneyim kavramından hayli farklı olan hermeneutik deneyimdir (Erfahrung).

i. Hermeneutik Deneyim

Gadamer "etki-tarihi bilincinin aslında deneyim (Erfahrung) yapısına sahip olduğunu"[279] söyler. Ancak ona göre deneyim kavramının günümüzdeki anlamı fazlasıyla bilimsel bilgi anlayışının yönlendirmesi altındadır. Doğa bilimlerinin

---

[275] H-G. Gadamer, a. g. e., s. 306
[276] J. Habermas, "Gadamer'in Hakikat ve Yöntem'inin Eleştirisi", a. e., s. 209.
[277] A. e., s. 307.
[278] H-G. Gadamer, "İkinci Baskıya Önsöz" **Hakikat ve Yöntem** s. XLV.
[279] H-G. Gadamer, **Truth and Method,** s. 346.

tümevarımcı mantığının ve epistemolojik temellendirmesinin bu önemli kavramı, orijinal anlamının kapsayıcılığından çok şey kaybetmiştir. Modern bilimlerin yöntem anlayışına göre deney, ancak tekrarlanabilir ve bu tekrarlarda değişmez bir yasanın varlığı onaylanabilirse gerçeklik değeri taşır. Bu, deneyimin doğrulanabilirlik özelliğidir. Böyle yaparak yöntemsel işleyiş, bilimsel deneyimin tarihsel içeriğini ayıklar. Bilimlerin hedefi, deneyimi hiçbir tarihsel öge içermeyecek şekilde nesnelleştirmektir.[280] Günümüzün bilimsel deneyim anlayışında, deneyim kendisinden türetilen yasaya tekrar bağlanarak tek yanlı bir temellendirme yapılmaktadır.

Gadamer'e göre yöntemsellik üzerine kurulan hermeneutik modelde de benzer şey amaçlanmaktadır. Burada hedeflenen, tinsel bilimlere konu olan şeylerin nesnel ve doğrulanabilir yöntemlerle incelenmesidir. Bu anlayışa göre sadece doğrulanabilir olan gerçektir. Deneyimin nesnelleştirilemeyen ve tarihsel yanı yöntem dışı bırakılır. Doğa bilimlerinde deneyimin doğrulanabilirliği kaygısı olduğu gibi, tin bilimlerinde de bütün tarihsel işleyişin ulaşılabilir ve incelenebilir olması kaygısı vardır. Bu nesnellik kaygıları, bilimlerde deneyimin tarihselliği düşüncesine yer vermez.[281]

Gadamer tamamıyla kavramsal ve doğrulanabilir bilgiye ulaşma ereğinin karşısına tarihsel ve diyalektik bir deneyim kavramı ile çıkar. Gadamer'e göre deneyimi ortaya koyduğu sonuçlara göre ele alırsak, onun işleyen bir süreç olduğuna dair gerçeği gözden kaçırırız.[282] Bu süreç aynı zamanda bir olumsuzlamadır. Çünkü bir sürecin sahici bir deneyim olması için daha önceki kabullere uymayan ve varolan genelleştirmeleri kıran yeni bir içerik taşıması gerekir. Gadamer, dildeki deneyim teriminin iki anlam taşıdığını belirtir.[283] İlk olarak beklentilerimize uyan ve onları onaylayan yaşantıları deneyim olarak adlandırırız. İkinci olarak ise daha önce hiç yaşamadığımız şekliyle bir olay, bizim için yeni bir deneyimdir. Gadamer'in olumsuzlama olarak kabul ettiği deneyim ikinci tür olanıdır. Eğer yeni deneyim bir konu hakkında daha önce farketmediğimiz, yeni bir şey ortaya çıkarıyorsa, o konuyu daha iyi biliyor hale

[280] A. e., s. 346.
[281] H-G. Gadamer, **Truth and Method**, s. 347.
[282] A. e., s. 353.
[283] A. e., s. 353.

gelebiliriz. O nedenle deneyimin olumsuz tavrı aynı zamanda onun üretken yanıdır. Bu, birşeye ait bilginin düzeltilmesi değil, daha kapsamlı bir bilgiye ulaşılmasıdır. Böylelikle bir olumsuzlama olarak deneyim aynı zamanda hem bir şey hakkındaki bilginin, hem de bizim önceki bilgimiz hakkındaki düşüncemizin kaynağıdır. Gadamer bunun deneyimin "diyalektik yapısı"[284] olduğunu söyler.

Gadamer diyalektik hermeneutik incelemesinde, Hegel'in diyalektik deneyim çözümlemesine büyük yer verir. Gadamer'e göre Hegel'in bilinç felsefesi, tarih ile şimdinin kaynaştırılmasını başarmak amacındadır.[285] Gadamer, bu görevi nedeniyle Hegel'in spekülatif idealizmininin kendisine yakın durduğunu söyler. [286] Ona göre Hegel, deneyim kavramına gerçek tarihselliğini kazandırmıştır.

Sözer'in aktardığına göre Hegel'de deneyim, bilincin bir nesne ile karşılaşmasıdır.[287] Bu karşılaşmada bilinç nesnenin bilincidir ve duyusal bilgiyi üretir. Ancak bu karşılaşmada elde edilen yeni bilgi eskisine göre bir farklılık içerir. Deneyim ile birlikte yeni ve beklenmedik olanın farkına varırız. Bu aynı zamanda, o şey hakkındaki daha önceki bilgimizin sınırlılığının da farkındalığını yaratır. Burası eski bilgi ile yeni bilginin karşılaştığı bir "ara alandır"[288]. Bir şüphe ve olumsuzlama alanı olan bu alanda bilinç, elde ettiği doğal (duyulara dayalı) bilgiden şüphe ederek doğru bilgiye yönelecektir. Bilinç artık birşeyin doğal bilinci olmaktan çıkarak, kendisine döner ve adım adım ilerleyerek "yeni ve doğru bilgi nesnesi oluşana kadar diyalektik hareketine devam eder, Hegel'in tanımladığı deneyim budur."[289]

---

[284] A. e.
[285] A. e., s. 346.
[286] A. e., s. xxxvi.
[287] Önay Sözer, Hegel kongresi,Tartışma. **Bilgi: Kurgul ve Fenomenal; Yöntem, Dizge** www.ideayayinevi.com/**Hegel**_Kongresi/Özet_Abstract/Önay.
Önay sözer bu kongrede yaptığı konuşmada Hegel'in diyalektik kavramından yola çıkarak, deneyimle birlikte ortaya çıkan bu olumsuzlamanın bilincin tersine döndüğü bir ara alan oluşturduğunu ve deneyimin elde ettiği doğal bilgiden felsefi bilincin oluşturduğu doğru bilgiye ve bilincin yeni nesnesine bu aralama sayesinde geçildiğini bildirir. Deneyim esnasında diyalektik teriminin –dia- ön ekinin bildirdiği gibi bir aralama, bir ayrılma oluşmakta, bu ara alanda bilinç kendi kendisi ile karşılaşmaktadır. Ancak Sözer, bu okumanın Heidegger'in Hegel yorumlamasından yola çıkan bir okuma olduğunu da belirtir.
[288] Aynı tartışma.
[289] Aktaran, H-G. Gadamer, a. e., s. 354, (alıntı: Hegel, Phänomenologie, "Introduction", ed. Hoffmeister, p.73)

Gadamer'in aktardığına göre, Hegel'de görüngüsel ve duyusal olanın bilinci olan doğal bilinç, edilgen bir tavırla (seyrederek) elde ettiği bilgiden vazgeçerek kendine, yani insanda olana döner. Bu tersine çevrilme ile kendine dönen bilinç felsefi bilinçtir ve genelin, evrensel olanın bilgisini üretecektir. Artık edilgin değil etkin bir bilinçtir. Bu bilinçte oluşan "yeni nesne, bilinç ile özdeştir."[290] Hegel'in diyalektik deneyim süreci artık hiçbir olumsuzlamanın mümkün olmadığı mutlak bilginin elde edilmesi ile sona erer.[291]

Gadamer bu noktada Hegel'in deneyim kavramından uzaklaşır. Gadamer'e göre deneyimin diyalektiği kesin bilgide değil, "deneyime açık olmada"[292] yatar. Deneyimli olmak bir konuda herşeyi bilmek değil, o konuda oluşabilecek yeni deneyimlere açık ve hazırlıklı olmak demektir. Gadamer deneyim kavramının şeyler hakkında bilgi sağlayan anlamından çok, daha genel bir anlamdan bahsetmektedir. Deneyim kendisinden ayrı durabileceğimiz bir bir şey değildir. Bu anlamda deneyim insanın tarihsel doğasına ait birşeydir.[293]

Gadamer'e göre deneyim, aynı zamanda insanın kendi sonluluğunun deneyimidir. Bu deneyimle elde edilen kavrayış, bütün planların sınırlı olduğu bilgisi ile, ne zamana ne de geleceğe hakim olunamayacağının bilgisidir. Bu insanın kendi kendisi ile karşılaşmasıdır. Bu gerçeği deneyimleyen, yani deneyimli insan, yeni deneyimlere açık olduğuna dair içgörüyü de kazanır. Gadamer'in deyişiyle "deneyim bize gerçeği kabul etmeyi öğretir."[294] Hegel'de olduğu gibi daha yüksek bir bilgi seviyesine geçişi değil, aksine geleceğe dair bütün planların ve beklentilerin sınırlı olacağı bilgisini verir. Gadamer'in hermeneutik deneyim kavramı, insanın tarihsel mirası ile karşılaşmasının deneyimidir. Bu karşılaşmada edindiğimiz, kendi ufkumuza ait sonluluk ve sınırlılık bilinci bizi başka deneyimlere ve ufuklara açık kalmaya ve açılmaya zorlar. Dolayısıyla "bizi işbirliği

---

[290] H-G. Gadamer, a.g. e., s. 355. ayrıca, Önay Sözer, Hegel kongresi,Tartışma. **Bilgi: Kurgul ve Fenomenal;**
[291] H-G. Gadamer, a. g. e., s. 355.
[292] A. e.
[293] A. e., s. 356.
[294] A. e., s. 357.

ve dayanışmaya yetenekli kılan da bu sınırlılık bilincidir."[295] Hermeneutik deneyimde elde edilen bilgi, varolan bilginin olumsuzlanmasından doğan bilgi olarak, nesnesi ile karşı karşıya kalan bilincin salt tasarımlamasına dayalı bilgi değildir.[296] Gadamer buradan etki-tarihsel bilincin, tam da incelemesini yaptığı şekilde bir deneyim biçimi olduğu sonucuna varır. Ona göre etki tarihsel bilinç deneyimin genel yapısını yansıtmaktadır. [297]

Gadamer'in hermeneutik deneyim yorumunda gelenek ile karşılaşma ben ve başkası arasındaki bir diyalog olarak alımlanır. Gelenek, kendisini *dil* yolu ile ifade eden 'başkası' konumuna yerleşir.[298] Ancak buradaki başkası hiçbir zaman bir nesne durumunda değildir. O her zaman ben ile ilişkilidir. Ben, her zaman bir başkasına ait olduğu gibi biz de her zaman bir geleneğe aidizdir.[299] Gadamer'in tanımladığı bu ilişkide ben'in başkasına'a hakimiyeti yoktur. Her iki taraf da birbirini dinlemeye ve anlamaya açıktır. Gadamer bunu ötekinin söz söylemesine olanak verme olarak ifade eder. Gerçek insani bağ, hem söz söylerken, hem de dinlerken varolan bu açıklıkta oluşur.[300] Birbirine ait olma her zaman birbirini dinleyebilmeyi gerektirir. İnsanların birbirini anlaması birinin diğerini anlaması şeklinde gerçekleşmez. Dinlemek ve kabul etmek körü körüne tabi olmak demek değildir. Tarihsel anlamada kendimi geleneğe açarım. Başka bir söyleyişle, onda saklı olan anlamın açığa çıkması için zemin hazırlamak suretiyle onun benimle konuşmasına imkan veririm.[301]

Eski bir metinde geleneğin deneyimlenmesi de, metin ile yorumcu arasında kurulan bir 'ben ve başkası' diyalogu ile olanaklıdır. Metin ve yorumcu karşılıklı soru yöneltirler. Hermeneutiğin görevi metni diyaloğun soru yanıt ortamına çekmektir. Bir metni anlamak, metnin sorduğu soruya yorum vasıtasıyla yanıt vermektir. Her deneyimin temeli soru yapısındadır. Çünkü farklı ve yeni olan, bir sorgulama ile açığa çıkar. Gadamer'e göre her sorunun bir eğilimi ve yönü

---

[295] Aktaran Hüsamettin Arslan, "Türkçe'de Gadamer'e Önsöz" **Hakikat ve Yöntem,** s. XVIII. (J. Grondin, **Hans-Georg Gadamer/ A Biography**,Yale Üni. Yay., Londra, s. 284-290.)
[296] E. R. Palmer, a.e., s. 201.
[297] H-G. Gadamer, **Truth and Method**, s. 357.
[298] H-G. Gadamer, a. e., s. 358.
[299] A. e.
[300] A. e., s. 361.
[301] S.Hekman, "Gadamer'in Hermeneutiği", **Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik** s. 140.

vardır.[302] Yanıt bu yönelim doğrultusunda verilebilir. Soru, sorgulanacak olanı bir bakış açısı içine yerleştirir. Bir nesneye dair sorunun doğması "o nesnenin varlığını da açıklığa getirir"[303]. Yanıt sorunun yönelimi içinde varolur ve sorunun aydınlığında anlamlıdır.

Anlamaya çalıştığımız metni farkında olmadan ve istemsiz olarak bir soru yanıt diyaloguna yani konuşma ortamına çekeriz. Burada sorduğumuz sorular beklediğimiz ya da karşılaşmayı umduğumuz yanıtlar tarafından oluşturulur. Yanıt beklentisi sorgulayanın bir geleneğe ait olduğunu ya da konumlanmış olduğu ufku gösterir. Metni yorumlamak, içinde metnin anlamının belirleneceği soru ufkunu anlamak demektir. Metin kendi konusunun koyduğu bir soruya yanıttır. Metni bu sorunun yanıtı olarak anlamak, yorumlamak için metnin ardına gitmek demektir. Bir metnin içinde bulunduğu anlam ufku yorumcunun içinde bulunduğu ufuk terkedilerek sorgulanamaz. Tersine yorumlamada ufukların kaynaşması söz konusudur. Soru ve yanıt arasındaki diyalektik, ufuk kaynaşmasına yol açmaktadır. Geleneksel metindeki anlam ufku ile karşılaşmak kişiye kendi ufkunun ve kendi varlığının farkına varma imkanı verir. Bu kişinin kendi kendisiyle karşılaşması ve ontolojik bir açılmadır.[304] Etkili tarihsel bilincin gerçeği budur.[305] Metin ile yorumcu arasında, anlama ufuklarının kaynaşması olarak gerçekleşen şey, tarihsel deneyimin aydınlanmasıdır. Gadamer tarafından bu işlev etkili tarihsel bilinç olarak adlandırılır.

Gadamer, anlamada önemli bir etken olan ufuk kaynaşmasının dilde ortaya çıkan bir şey olduğunu söyler. Karşılıklı konuşmada (diyalog) veya bir metin yorumlamasında ortada anlaşılması gereken bir konu vardır. Bu konu dil formatında ortaya çıkar. Yoksa anlam kelimelerin içine yerleştirilmez. Gadamer bunu "şeyin kendisinin dile gelmesi" olarak ifade eder.[306]

---

[302] Gadamer, a.g. e., s. 362.
[303] A. e.
[304] E. Palmer, a.g. e., s. 201.
[305] H-G. Gadamer, a.g. e., s. 377.
[306] A. e., s. 378.

D. Gadamer Hermeneutiğinde Dil ve Dünya

Gadamer, dünya deneyimini kendi bütünselliği içinde kavrama çabasının dil konusunu felsefenin merkezine çektiğini belirtir.[307] Dil, bu dünya içindeki varlığımızın temel işleyiş tarzı ve bu dünyanın oluşumu ile ilgili herşeyi içine alan biçimdir. Bir ontolojik açılım olan, soru yanıt diyalektiği yapısındaki hermeneutik deneyimin aracı ortamı dildir.[308] Gadamer'in dil çözümlemesi hermeneutiğin ontolojik temelinin ve evrenselliğinin ortaya konulması amacını güder. Gadamer, daha önce mantıksal yapısını incelediği soru yanıt diyalektiğinin şimdi sözel doğasını incelemeye girişir.[309]

Tüm insani yaşam deneyiminin dilsellik içinde bulunması ve insan ilişkilerinin evrensel dilselliği, hermeneutiğin doğasının araştırılmasında dilsellik çözümlemesini öncelikli bir görev haline getirir. Plastik sanat biçimlerinde olduğu gibi yapıtın görsel ve dolaysız algılanma imkanı sözel yapıtlarda azdır.[310] Özellikle yazılı metinlerde yazan, yazı, ve okuyan arasındaki mesafe, ancak yorumlama ile aşılabilir.

Geçmiş; mit, efsane, görenek ve yazılı gelenek olarak bize bırakılmıştır. Gadamer'e göre gelenek esas olarak sözel bir mirastır ve bunun "hermeneutik anlamı"[311] yazılı gelenekte ortaya çıkar. Yazıda bütün geçmiş, şimdi ile aynı zaman diliminde buluşur. Bu buluşmada bugünün bilinci geçmişin mirası ile karşılaşır. Karşılaşmada sadece geçmişin bilgisi yeniden ortaya çıkmaz fakat bugüne ait anlama ufku da değişir ve genişler, dünyası yeni bir boyutla zenginleşir.[312] Bu nedenle hermeneutiğin doğasını ortaya koyacak dilsel çözümleme yazılı geleneğin yorumlanması üzerinden yapılmalıdır.

Gadamer dil çözümlemesinde, dilin nesneyi gösteren bir işaretler sistemi olarak anlaşılması düşüncesine katılmaz. Ona göre modern dil bilimi ve dil felsefesi,

---

[307] H-G. Gadamer, "The Universality of the Hermeneutical Problem" **Philosophical Hermeneutics** s.1.
[308] A. e.
[309] H.G.Gadamer, **Truth and Method**, s. 396.
[310] A. e., s. 389.
[311] A. e., s. 390.
[312] A. e.

dil kavramını içeriğinden ayırarak biçimselleştirmişler ve "bağımsız bir nesne" [313] olarak inceleme konusu yapmışlardır. Gadamer'e göre sembolik biçim düşüncesi, dilin kuşatıcılığını (sanat, mit, hukuk gibi) açıklamaya yetmez. Dil insan tarafından oluşturulan bir araç değildir. Bir önerme ortaya konduğunda buradaki sözcükler öğrenilmiş, bir miras yolu ile aktarılmıştır. Dili kullanan bir sözcük üretmemiştir, ya da onu anlam ile donatmamıştır. Sözcükler refleksiyonla değil, deneyimle oluşur.[314]

Gadamer'e göre modern düşüncenin dili araçlaştırması ve sembolik bir form olarak almasının kökleri, Eski Yunanca'daki konuşma ve düşünce anlamlarını birlikte taşıyan *logos* kavramına kadar gider.[315] Ayrı bir 'dil' sözcüğü bulunmayan Antik Dünya'da dil ve düşünce ayrılığı da yoktu.[316] Gadamer bu ayrışmanın izlerini Platon'un Kratylos diyologunda yakalar. Gadamer'e göre bu diyalogda Platon, sözcükler yolu ile hakikate ulaşılamayacağını, varlığın ancak kendisinden hareketle bilinebileceğini ifade ederek, sözcüklerin gücünü aşmaya çalışmıştır. Böylelikle "doğruluğa ulaşmada sadece kendisine dayanan düşünce, kendi gerçek nesneleri olan idealara açılır."[317] Gadamer'e göre Kratylos'da sürdürülen isimlerin doğruluğuna dair tartışma, "sözcükleri araç olarak, dili ise aklın koyduğu bir işaretler sistemi olarak ele alan" [318] modern düşüncenin ilk adımlarıdır.

Gadamer, dilin bir araç olarak ele alınmasını eleştirken, onun, içinde yaşadığımız dünya ile ontolojik ilişkisini ele alır. Gadamer'e göre dil, insanın bu dünyada sahip olduğu "mülklerden biri değildir; aksine bir dünyaya sahip olmamız dil sayesinde olanaklıdır."[319] Ancak bu ifadeden dilin dünyadan ayrı bir varlığı olduğu ve bu varlığın dile geldiği anlaşılmamalıdır. Dilin gerçek varlığı dünyanın kendisinde gösteriminden ibarettir. Etrafımızı saran yaşam dünyamız dilde açılmaktadır. O nedenle Gadamer'e göre "dünya-içinde-varlığımız ilksel olarak dilseldir"[320] ve hermeneutik deneyimin sözel yapısını ortaya koyarken dil ve dünya ilişkisini incelemek gerekir. Dilsel bir topluluk içinde büyüyen kişi, topluluğun dili

---

[313] A. e., s. 404, Gadamer dilin sembolik form olarak ele alınmasına örnek olarak Cassirer'i de gösterir..
[314] E. Palmer, a. g. e., s. 203.
[315] H-G. Gadamer, a. e., s. 403.
[316] Herakleitus, Fragmanlar, çev. Cengiz Çakmak, Fr.1 ve 19, Kabalcı Yay.2005 *İstanbul* Fr.1 ve 19
[317] A. e., s. 407.
[318] A. e., s. 418.
[319] A. e., s. 443
[320] A. e.

içerisinde dünya hakkındaki fikrini oluşturur. Dünyadaki nesnelerle doğrudan bir karşı karşıya kalış söz konusu değildir, nesnelerin anlamları, içine doğduğumuz dil yolu ile aktarılır. O nedenle dünyada karşılaştığımız şey, kendinde bir şey değildir.

Gadamer'e göre bu nedenle dünya kavramı çevre kavramından farklıdır. Bütün canlılar için çevre kavramından bahsedilebilir. Fakat insanın özelliği doğal çevreden bağımsızlaşarak, ona bir mesafe oluşturarak bir dünya kurabilmesidir. İnsan için çevre, dilde gerçekleşen bir "dünya"ya dönüşür.[321] O nedenle aynı dünyada yaşamamıza rağmen tarihsel olarak farklı birçok dil konuşuruz. Aynı şeyi söylemenin birçok farklı yoluna sahibiz.

Gadamer, "Hermeneutik Problemin Evrenselliği" isimli makalesinde dilsel dünyanın kurulumunu ve bilme imkanlarımızın ilksel çerçevesini etki-tarihsel bilincin sağladığını, etki tarihsel bilincin ise dil içinde kıvamına geldiğini belirtir.[322] Dünyanın belirli bir ifadelendirilişi söz konusudur. Aynı anlama gelebilen birçok sözcükten birinin ifadede sabitlenişi bunu gösterir. Seçim hiçbir zaman keyfi değildir. Doğru sözcük bulunamadığında duyulan rahatsızlık ve yabancılık hissi, doğru ifade bulunduğunda rahatlamaya döner. Gadamer bunu "durmak/demir atmak"[323] olarak ifade eder.

Bu işlem aynı zamanda bir çeviri işlemidir. Yabancı dilde bir ifadenin işitilerek anlaşılmasını sağlamak, sözcük sözcük çeviriden çok, yorumlanmış yeni bir metindir. Çevirmen bir dildeki ifadeyi başka bir dile aktarırken aynı anlamı farklı bir yaşam bağlamına da aktarır. O nedenle her çeviri işlemi aynı zamanda yorumlamadır.[324] Çeviri bir dil sistemindeki önermelerin, diğer bir dildeki önermelere indirgenmesini sağlayan bir dönüştürme değildir. O, yaratıcı bir etkinliktir.

Bir konuyu ifade ederken seçtiğimiz kelimeler, içinde yaşadığımız dilin sağladığı bir uyumluluk taşırlar. Aynı anlam farklı bir dile aktarıldığında, uyum o dile ait farklı sözcüklerle sağlanabilir. Çevirmenin rahatsızlığı bu uyumu gösterecek

---

[321] A. e., s. 445
[322] H-G. Gadamer, **Philosophical Hermeneutics,** s. 13.
[323] Kelimenin almanca aslı zum-stehen-kommen, makalenin Türkçe çevirisini yapan Hüsamettin Arslan tarafından bu şekilde Türkçeleştirilmiştir. Bkz." Hermeneutik Problemin Evrenselliği", **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler,** s. 71. Türkçe'de bunu "yerine oturmak-ifade yerine oturdu" şeklinde de kullanabiliyoruz.
[324] H-G. Gadamer, **Truth and Method**, s. 384.

ve aynı anlamı taşıyan söz dizisini farklı bir dilde bulmaktır. Doğup büyüdüğümüz dil içinde anlamak herhangi bir yorumlamaya ihtiyaç duymaz. Çünkü o dili içinde yaşayarak anlarız.[325] Çeviri ve yorumlama gereksinimi ancak, anlama sorun olduğunda ortaya çıkar. Gadamer, orijinal dil ile çeviri yapılan dil arasında tam bire bir aktarımın olamayacağını (tam bir köprü kurulamayacağını) ancak bir yorum olarak yeniden üretimin mümkün olduğunu söyler.[326] Aktarılamayan şey, orijinal dildeki 'şey 've sözcük arasındaki ayrılamaz ilişkidir ve çevirinin verdiği rahatsızlık buradan kaynaklanır.[327] Ancak bu, bir dil hapisanesi içinde olduğumuz anlamına gelmez. Mesafe, yorumlama ile aşılmaya çalışılır. Yorumlama yabancı olanı dile getirmedir. Çeviri ve yorumlama esas olarak aynı işlemdir. Anlama, yorumlama süresince gelişir. Hermeneutik işlem anlamın oluştuğu bir yorumlama sürecidir. [328] Gadamer, "anlama ve yorumlamanın çözülmez şekilde birbirine bağlı"[329] olduğunu söyler. Bunun ortamı ise dildir.

Gadamer, her dilin diğer dillerden farklı olmasına rağmen, istediği herşeyi ifade edebilmesinin nasıl olabildiğini sorgular.[330] Dilbilimi bunu her dilin kendi özel yolu ile yaptığını söyler. Ancak Gadamer'in yorumu farklıdır. O, birçok konuşma tarzı farklılığına rağmen, yazılı metinlerde iletilen geleneğin, bir dil ve düşünce birliği çerçevesinde anlaşılabildiğini düşünür.[331] Ona göre dil ve düşünce arasındaki bu içsel birlik, dil bilimlerinin de doğuşuna kaynaklık etmiştir. Dilbilimci dili araştırmasının nesnesi yapacak soyutlamayı bu sayede gerçekleştirebilir. Gadamer hermeneutik fenomende anlama ve yorumlamanın birliği olarak karşılaştığımız şeyin dil ve düşüncenin ayrılmaz birliği olduğunu söyler. Farklı dillerin çevrilebilir olma özellikleri de bu birliğe dayanır.[332] Bir topluluk içinde doğup konuşmayı öğrenmek, yabancı bir dil öğrenmekle aynı şey değildir. Konuştuğumuz dil bize

---

[325] A. e., s. 385.
[326] A. e., s. 387.
[327] A. e., s. 402.
[328] H-G. Gadamer, **Truth and Method**, s. 397.
[329] A.e., s. 399.
[330] A. e., s. 402.
[331] A. e., s. 402
[332] J. Habermas, "Gadamer'in hakikat ve Yöntem'inin Eleştirisi", **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler**, s. 202.

başka dilleri de anlaşılabilir kılmayı öğretir. Konuşmayı öğrenirken, biz aynı zamanda insanların dilleri nasıl öğrendiklerini de öğreniriz.[333]

Gadamer'e göre çeviri esnasında olan, bütün bir insani dünya deneyiminin de işleyiş tarzıdır. Çeviri boyunca süregelen, yabancı olanın geriliminin sona erdiği bir anlama noktasında durmak deneyimini Gadamer, hermeneutik deneyim olarak adlandırdığını söyler.[334] Kendi dilimizde gündelik konuşmalarımızı yaparken hermeneutik anlamda bir yorumlama süreci içinde bulunmayız. Diyaloğun soru yanıt diyalektiği süresince veya yabancı bir dilde çeviri işlemi esnasında işleyen yorumlama ve anlama, hermeneutik bir süreçtir. Yeni bir deneyim, dünyanın bilindik yorumu içine, beklentilerimizi alt üst edecek ve yabancı olarak girer. Gadamer'in sözünü ettiği durma (come to stand)- yerine oturma, etki tarihsel bilincin bir işlevi olan ufuk kaynaşması ile mümkün olur. Dilselliğimizin zemini olan dünya ufkumuz kapalı bir sınır değildir. Yabancı olanı içine alma asimile etme özelliğine sahiptir. Bu sayede ufkumuz değişir ve derinleşir. Hermeneutik deneyim içinde akıl (hermeneutik bilincin aklı), her zaman dille sınırlı olduğu halde daima dilleri aşar. Bireysel dillerin sınırlarını tahrip eder.[335] Bu etki tarihsel bilincin, içinde doğduğu dilin sınırlarının üstüne yükselmesini sağlayan hermeneutiğin evrenselliğidir.[336] Bu sayede farklı dünyaların farklı dillerini konuşuyor olsak da birbirimizi anlama imkanına sahibiz. Kendimizi ifade edebildiğimiz sürece ve karşımızdakinin kendisini ifade etmesine fırsat verdiğimiz ölçüde de anlayabileceğiz.

O nedenle Hermeneutiğin görevi Schleiermacher'in belirttiği şekilde yanlış anlamadan kaçınma olarak yorumlanamaz.[337] Yabancı olanın riskini göze alarak onu bildik kılmak ve bu sayede dünya deneyimimizi genişleterek zenginleştirmek ancak alışkın olduğumuz, ortak anlama ile mümkün olabilir. Gadamer hermeneutiğin evrensellik iddiasının bu şekilde anlaşılması gerektiğini belirtir.[338]

---

[333] J. Habermas, a. e.
[334] H-G. Gadamer, **Philosophical Hermeneutics,** s. 15.
[335] J. Habermas, a.g. e., s. 2 01.
[336] H-G. Gadamer, **Truth and Method**, s. 402.
[337] H-G. Gadamer, **Philosophical Hermeneutics**, s., 7
[338] A. e., s. 15.

SONUÇ

Bu çalışmada esas olarak, günümüz hermeneutiğinin iki farklı yaklaşımını Dilthey ve Gadamer örnekleri üzerinden incelerken, hermeneutik etkinliğin kapsam ve işlevinin tarih boyunca izlediği değişim ve dönüşümleri de kısaca ele almış olduk. Görüldüğü gibi anlamak, tarih boyunca, düşünceyi meşgul eden temel konulardan biri olmuştur. Ancak düşüncenin gelişimi ile birlikte hem, anlama etkinliğine yüklenen kapsam ve işlev değişmiştir, hem de anlamanın genelgeçerliğini ortaya koyan dayanaklar farklılaşmıştır.

Çalışmamızın "Hermeneutiğin Tarihsel Arkaplanı" başlıklı bölümünde, Antik Çağ'dan Yeniçağ'a kadar hermeneutik etkinliğin kapsam ve işlevinin geçirdiği değişim ve dönüşümler kısaca ele alınmıştır. Bu doğrultuda Antik Dönem'e baktığımızda, hermeneutik etkinliğin belirgin özelliğini, tanrısal iletilerin ve buyrukların hem anlaşılmasını hem de uygulanmasını olanaklı kılan sanat olarak görüyoruz. Şairlerin destanlarının anlaşılması gereksiniminden doğan bu sanat, sofist gelenek ile birlikte anlama ve retorik arasında kurulan bağıntı nedeni ile bir öğreti niteliği de kazanmıştır.

Helenistik Dönem, Antik Dönem'in büyük yapıtları yanında Eski ve Yeni Ahit metinlerinin yorumlanması çalışmaları ile hermeneutik etkinliğin kapsamının genişlediği bir dönem olarak görülmektedir. Hristiyanlık öncesinde de, patristik dönemde de yaygın görüş, dinsel olanın, gizemli, dolaylı ve sembolik olarak ifade edileceği yönünde ortaya çıkmaktadır. O nedenle yorumlama etkinliği, tanrısal söz'ün korunması ve metin dışındaki kutsal yasa bağlamının metnin sözel anlamını belirlemesi kaygıları ile alegoriyi belirgin bir yöntem olarak kullanır. Bu dönemde varolan filoloji okullarının hermeneutiğin gelişimi açısından önemli işlevler gördüğü açıkça görülür.

Rönesans ve Reform dönemlerinin hermeneutik açısından belirgin özelliğini, alegorik yorumlamadan uzaklaşma ve metne dönüş yaklaşımları olarak görüyoruz. Klasik metinler eleştiri sanatı adı verilen bir kurallar bütünlüğü içinde ele alınıp yorumlanırken, Katolik ve Protestan söylemlerin farklı yaklaşımları kutsal metinlerin gramatik bir yöntem ile ele alınmasına yol açmıştır.

Yeniçağ ile birlikte bu çalışmaların döneme özgü yöntem bilincinin etkisi altına girdiğini görüyoruz. Hermeneutiği bir yöntem arayışı ile ele alan bu yaklaşımlar, daha sonra ortaya çıkacak olan evrensel hermeneutik veya felsefi hermeneutik modellerin ilk izlerini oluştururlar. Özellikle parça bütün ilişkisi temelinde geliştirilen bu yöntem anlayışlarında, hermeneutik döngünün anlamaya dair bir araç olarak yer aldığını gözlemliyoruz.

Hermeneutiğin kapsam ve işlevine dair önemli bir gelişmeyi tarihsel ve toplumsal olgulara farklı bir bilgi anlayışı ile yaklaşan Romantik Dönem tarihsellik anlayışlarında görmekteyiz. Romantik Dönem'le başlayan ve Alman Tarih Okulu gibi çevrelerde geliştirilen yeni yaklaşımlar, tarihteki tekil olaylara ve tarihin bütününe farklı bakış açıları ile yönelmenin yolunu açmıştır. İnsan yapıp etmelerinden oluşan tarihsel ve toplumsal yaşamın tekil olaylarının, doğa bilimlerine ait açıklamacı bir yöntem ile değil, anlamaya yönelik betimleyici ve yorumlayıcı bir bakış açısı ile ele alınabileceğini öne süren bu yaklaşımlar, kısaca tin bilimleri adıyla anılan bu alanda da genelgeçer bilgi arayışlarını gündeme taşımış, böylelikle yeni bir felsefi kavrayışın yolunu açmışlardır. Tarihteki tekil fenomenlere, insanlık tininin kendini gerçekleştirmesi olarak bakılan bu dönemde hermeneutiğin görevi, bireysel olanda kendini ortaya koyan genelin bulunmasıdır. Bu yaklaşım, on dokuzuncu yüzyıl tarihsel araştırma kuramları üzerinde büyük etki bırakmıştır.

Bu gelişmelerden sonra, hermeneutiğin felsefe alanında yeni bir kavrayış modeli olarak ortaya çıkışını on sekizinci yüzyılda Schleiermacher ile birlikte görmekteyiz. O güne kadar çeşitli alanlara ait farklı kurallar öğretisi olan hermeneutik, Schleiermacher'le birlikte bütün bilme alanlarını kapsayan genel bir anlama sanatına dönüşerek felsefileşmiştir. Hermeneutiği sadece yazılı metinlerin yorumlanması etkinliği olarak görmeyen Schleiermacher'de, görsel sanat yapıtları da dahil olmak üzere her türlü ifade, hermeneutik etkinliğin kapsamı içine alınmıştır. Schleiermacher'in hermeneutik yaklaşımında, Platon'dan tanıdığımız biçimiyle konuşma ve diyalog önemli bir yer alır. Ona göre bütün bilgi, düşünce ve anlamaya aracılık eden diyalogdan doğar ve gelişir. Schleiermacher'i önceki hermeneutik anlayışlarından ayıran en önemli özelliğin, onun dikkatini anlama

nesnesinin içeriğinden çok, anlama edimi üzerine yoğunlaştırması ve hermeneutiği bir 'anlama sanatı' olarak ifade etmesi olduğunu söyleyebiliriz. Schleiermacher, anlama ediminin kendisini bir sorun olarak ele alan ve çözümlemeye girişen ilk düşünür olarak anılır. Anlamanın çözümlenmesi etkinliği, daha sonraları geliştirilmeye çalışılan tin bilimleri sistematiğinin temelini hazırlayıcı bir önem taşımaktadır. Özellikle yazarın ve yorumlayıcının bireysel yaşantısından yola çıkan psikolojik anlama modeli, anlamanın nesnelleştirilmesi amacı ile anlayıcı ve betimleyici bir psikolojiyi tin bilimlerinin temeline koyan çalışmaların başlangıcı olarak değerlendirilebilir.

Schleiermacher'in amacı, her tekil ifadede içerilmiş olan genel ve evrensele ulaşmaktır. Gündelik ve sıradan eylemlerde bu tür anlamanın gerçekleşemeyeceğini savunan Schleiermacher'e göre gerçek hermeneutik etkinlik, yabancı ile karşılaşmada ortaya çıkan anlama çabasıdır. Ancak yine de 'son' anlamında bütünsel bir anlamaya hiçbir zaman ulaşılamaz. Schleiermacher'de yorumlama her seferinde bir 'yeniden kurma' işlemi olarak ortaya çıkmaktadır. Ona göre tarihsellik içerisinde kendini her seferinde farklı bir yönü ile ortaya koyan evrensel olan, her anlama çabasında yeniden kurulan bir anlam olarak kendini gösterir. Her anlamanın tarihsellik zemininde geliştiği düşünüldüğünde bu çaba sona ermeyen bir çaba olarak kalacaktır. Bu yaklaşım, geleneksel bilgi anlayışlarının doğruluk ve kesinlik iddiaları göz önüne alındığında, yeni bir tavır olarak görünmektedir.

Öte yandan, evrensel olanı anlamada yazarın niyetini ortaya çıkarmanın esas olduğunu düşünen Schleiermacher, zaman içerisinde yapılan yorumlarda yazarı yazardan daha iyi anlamanın mümkün olduğunu düşünmektedir. Burada onun tarihsel metinler söz konusu olduğunda aradaki zaman farkına rağmen yazarın bireyselliğini ve yapıtın yazıldığı döneme ait anlamını eşzamanlı bir biçimde ortaya çıkarmak amacında olduğunu görüyoruz. Yukarıda belirttiğimiz gibi hermeneutiğin sonsuz bir çaba olarak görülmesi düşüncesi ile bu eşzamanlılık anlayışının bir çelişki olduğu savı, Romantik Dönem ve Schleiermacher Hermeneutiği'ne yöneltilen belirgin bir eleştiri olarak ortaya çıkmaktadır.

On dokuzuncu yüzyıl hermeneutik açıdan bilimsellik ve tarihsellik anlayışlarının bir yöntem bilinci altında bir araya geldiği yüzyıl olarak nitelenebilir.

Bu dönemde insani tarihsel ve toplumsal alana ait bilginin bilimsel yöntem anlayışı içinde temellendirilmesi çalışmalarının felsefi araştırmalarda çok önemli yer tuttuğunu görüyoruz. Hermeneutik ise bu araştırmalarda bir yöntem kavrayışı içinde ele alınmaktadır.

Bu dönemde Dilthey, hermeneutiği bir yöntem bilinci ile tin bilimlerinin temeline yerleştiren, modern çağın yetiştirdiği bir tarihçi filozof olarak ortaya çıkmaktadır. Onun temel düşüncesi Kant'ın yolunu izleyerek, tarihsel ve toplumsal alanda bilimsellik ölçütüne sahip bilginin sınırlarını ve nasıl elde edileceğini araştırmaktır. Dilthey'a göre, tarihi de sağlam temellere dayalı olarak anlayabilmemizi sağlayacak, doğa bilimleri modelinden farklı, bir başka bilgi kuramına ihtiyaç vardır. Dilthey'ın amacı bilgi üretmek değil, tarihsel bilginin epistemolojik temelini döşemektir.

Bu amaca uygun olarak Dilthey'da ilk olarak bilinç kavramının yeni ve farklı bir yaklaşımla ele alındığını görüyoruz. Yeniçağın tanımladığı şekilde transendental bir bilincin mümkün olmadığını savunan Dilthey, tarihsel akıl ve tarihsel bilinç kavramlarını ortaya koyar. Dilthey bu savında, bilincin *a priori* ilkelerinin de tarihsel süreç içinde oluştuğunu ve değişebildiğini söyleyerek kendinden önceki epistemolojik yaklaşımlardan ayrılır. Dilthey'ın görüşüne göre tarihsel gelişmeden bağımsız bir bilinç anlayışından yola çıkan pozitivist yaklaşımlar, bilimsellik ilkelerini doğa bilimlerinin yöntemlerine göre saptamışlar ve bu nedenle tarihsel ve toplumsal bilgiyi bilimsellik anlayışı dışında bırakmışlardır.

Dilthey'ın yaklaşımlarının en önemli yanlarından biri bize göre, tarihsel bilinç temellendirmesi ile yaşantı arasında kurduğu ilişkidir. O'na göre bilinç, her zaman bir şey hakkında, bir şeye yönelmiş, biricik ve bölünmez bir yaşantıdır. Bir yaşantı olarak bu farkındalıkta, 'bilinç' ile 'bilincinde olunan şey' arasında bir ayrım ve mesafe yoktur. Onun tarihsel bilinç yorumlamaları, iç ve dış dünya ayrımını, bilen özne ve bilgi nesnesi ayrımlarına dayanan kartezyen dünya anlayışlarını önemli ölçüde sarsmıştır. O nedenle bu çalışmaları aynı zamanda insan-tarih-toplum gerçeğini kuram ve varsayımlardan uzak olarak, olduğu gibi göstermeye çalışan bir fenomenoloji olarak da anılır.

Dilthey'ın yaşantıda temellenen tarihsel bilinç açımlaması beraberinde düşüncenin yönelmişliği fikrini de taşır. Buna göre, kendi eylemlerimizden oluşan tinsel dünyanın belirlediği bilinç olanakları ile bilgi nesnemize yönelmekteyiz ve bu yönelmişlik içinde elde ettiğimiz gerçeklikleri zamansız ve dünyasız idealler haline getimekteyiz. Oysa bilincimiz her zaman içinde bulunduğumuz tinsel dünyanın yönlendirmesi altındadır. Düşüncenin tarihsel olarak yönelmişliği fikri, felsefi hermeneutiğin temeline ait bir sav olarak daha sonraki yıllarda da üzerinde önemle durulacaktır. Örneğin Dilthey'ın tarihsel olarak oluşmuş bilinç ilkeleri alanına yerleştirdiği yönelmişlik yorumu, Gadamer'de gelenek ve ön yargı kavramları kapsamında ele alınır.

Tarih araştırmacısının tarihselliği karşısında tarihsel bilginin nesnelliğinin nasıl sağlanacağı Dilthey'ın temel sorunudur. Dilthey'ın bilimsel anlamda yöntemi esas alan savı, anlamanın tarihsel olarak şekillenmiş sistematik yapılar yolu ile gerçekleştiğini ileri sürer. Bu sistematik yapılar hem anlamanın nesnesidirler, hem de anlamayı gerçekleştiren organlardır. Anlama esnasında başkasının yapı bağlamı bizde yeniden kurulur; anlayan, anlama süresince başkası olur. Dilthey, anlamanın nesnelliğini bu noktada yakalar ve onu ustalıklı anlama ya da yorumlama olarak tarihsel bilimlerin yöntemi haline getirir. Bu noktada Dilthey'ın hermeneutik yaklaşımını, başkasını anlamayı psikolojik süreçler üzerinden kuran bir model olarak görmekteyiz.

Ancak "Hermeneutiğin Doğuşu"isimli yapıtı ile Dilthey'ın psikolojik modeli eleştirerek yeni bir anlama tavrı gösterdiğini görüyoruz. Ona göre artık, hermeneutiğin temel görevi, nesnel tin olarak ifade ettiği öznelerarası ortak yaşam bağlamını anlamaktır. Nesnel tinin gerçekleşmeleri olarak gösterdiği kültürel yapıların taşıyıcısı ise dildir. O nedenle Dilthey, tarihsel olanı anlamada dili merkezi bir konuma yerleştirir. Dilsel ve kültürel oluşumlar ise taşıdıkları çoklu anlam yapıları nedeniyle her zaman yorumlama işlemine tabidirler. Yeniçağlı bir anlayışla kesinlik ve doğruluk alanında değerlendirilemezler. Dilthey'a göre tarihte mutlak anlam yoktur. Her tarihsel dönemde değişebilen bir anlamlar çokluğu vardır. Böylelikle Dilthey, her türlü kesinlik ve genelgeçerlik iddiasını görelileştirir. Ona göre tarihsel bilgi göreli bir yorum bilgisidir. Burada Dilthey'ın geleneksel

doğruluk anlayışlarının karşısına tarihsel görelilik yaklaşımı ile çıktığını görüyoruz. Ancak onda görelilik kavrayışı sınırlayan değil, olanakları ortaya çıkaran bir yaklaşım olarak ele alınır. Bilmenin tüm olanaklarını kuşatan ve çevreleyen tarihsellik ve dilsellik, aynı zamanda hermeneutiğin genelgeçerlik savının dayanaklarını oluşturmaktadır. Bu saptama ile birlikte, tarihsel bilginin ancak bir yorum bilgisi olabileceği düşüncesi hermeneutiği tin bilimlerinin yöntemi haline getirir.

Nesnel tin yorumlamaları Dilthey'ı, felsefeyi de tarihsel yaşantının içinden doğmuş, ancak aynı zamanda tarihsel yaşantıyı değiştirip dönüştüren bir etkinlik olarak ele almaya götürür. Ustalıklı anlamanın öğretisi olarak hermeneutik, felsefeyi tarihsellik bazında ve bir nesneleşme tarzı olarak inceler. Bu tutumuyla hermeneutik Dilthey tarafından felsefenin felsefesi konumuna yükseltilmiştir. Böylelikle Dilthey'ın tin bilimlerinin temellendirilmesinde bir yöntem olarak hermeneutik sorunundan, felsefi bir yöntem olarak hermeneutik sorununa yöneldiğini görüyoruz.

Dilthey'ın anlamayı sistematik yapılar yolu ile ve çözümleyici bir bakışla ele aldığı hermeneutik modeli, yeni bir bilme tarzı ortaya koyan felsefi bir etkinliktir. O her ne kadar çalışmalarının amacını bilimsel yöntem arayışları ile belirlese de ulaştığı sonuçlar bakımından, geleneksel bilinç anlayışlarında dönüşümlere yol açmıştır. Özellikle anlamanın temeline yaşantı ve tarihsellik bağlamını oturtması, hermeneuitiğin epistemolojik bir sorun olmaktan öte bir varolma tavrı olarak ele alınabilmesine yol açmış, böylelikle hermeneutiğin ontolojik zemini hazırlanmıştır. Dilthey'ın tarihsellik anlayışlarını devralan Heidegger'in, geliştirdiği fenomenolojik hermeneutik yaklaşımı, Gadamer'in ontolojik temelli hermeneutiğinin de arkaplanını oluşturur.

Dilthey'ın çözümleyici hermeneutiğinin karşısına diyalektik yapıda bir model ile çıkan Gadamer''in, projesinin temel özelliği olarak, tin bilimlerinde genelgeçer bilgiye ulaştıracak bir yöntem önerisinin bulunmayışını görüyoruz. Onun tavrı temellendirme karşıtıdır. Temel yapıtı *Doğruluk ve Yöntem* bir temellendirmeden çok, bir eleştiri niteliğindedir. Gadamer yapıtında, bilimsel yönteme dayanan hermeneutik yorumların etraflı bir eleştirisini yapar. Aslında yapıtının isminde de

böyle gizli bir eleştiri yer almaktadır. Ancak bu eleştiriler gözönünde bulundurulduğunda onun hermeneutik görüşlerinin temel ayrımlarını elde etme imkanı doğar.

Doğruluk ve Yöntem'de Gadamer, hermeneutiğin görevini tin bilimlerine yönelik yöntem araştırmaları olarak değil, bütün bir anlamanın temel koşullarını ortaya koymaya yönelik felsefi bir araştırma olarak belirler. Ona göre anlama, epistemolojik ve yöntemsel kaygılarla temellendirilemez, çünkü anlama bu etkinlikleri de önceleyen ve temellendiren bir edimdir.

Heidegger'in felsefede yeni bir kavrayış modeli olarak geliştirdiği hermeneutik fenomenoloji yaklaşımını, Gadamer'in kendi sorunsalı bakımından hayli aydınlatıcı olduğunu görüyoruz. Gadamer'e göre, Heidegger'de insan varlığının anlama edimi ile kurulan ilişkisinden sonra hermeneutik, araçsal yöntem anlayışından bir varolma tarzına dönüşmüştür. Gadamer'in önerisine göre anlama, insanın bir nesneye dair öznel bir işlevi olarak değil, 'insanın kendi olma yolu' olarak anlaşılmalıdır. Buradan hareketle Gadamer'in felsefi hermeneutiğini, anlama fenomenini özneye ait bir edim olarak yorumlayan bir yöntem öğretisi olarak değil, anlayan ve anlaşılanın birlikte kuşatıldığı bir ontolojik bağlam önerisi olarak görüyoruz.

Gadamer hermeneutiğinin temel özelliği anlamanın bir deneyimleme tarzı olarak ele alınmasıdır. Ancak Gadamer'in deneyim kavramı, modern bilimlerin deney kavramında içerilen doğrulanabilirlik ve tekrar edilebilirlik kaygılarından uzaktır. Gadamer, önceki anlayışlardan farklı olarak tarihsel ve diyalektik bir deneyim kavramı ortaya koymaktadır. O deneyim kavramını, önceki bilginin olumsuzlanması ile birlikte, bir şey hakkında yeni bir bilgi olanağının ortaya çıkması olarak yorumlar. Burada deneyim, aynı zamanda bir karşılaşma olayını da içinde barındırmaktadır. Karşılaşmanın olduğu yerde ise hem bir uzaklıktan, hem de, iki tarafın sahip olduğu bir ufuktan söz etmek gerekir. Gadamer'in hermeneutik modelinde bu uzaklık zaman olarak, ufuklar da tarihsel konumlarla ilgili bakış açıları olarak görülür. Bakış açılarının temeli ise gelenek ve ön yargılarla örülüdür. Gadamer'in hermeneutik projesinde işlediği, ön yargı, gelenek ve otorite kavramları, tarihsel olanın anlaşılmasında olumlu anlamda ortaya konmuş yeni

açılımlardır. Buna göre, içinde bulunduğumuz gelenek bağlamında taşıdığımız ön yargılar anlamayı engelleyen kurtulunması gereken unsurlar değil, tersine anlamanın koşulları olarak ortaya çıkarlar. Bu durumda gelenek, taşıdığı ön yargılar ile bilmenin yönlendiricisi olarak otorite konumundadır. Yeni problem alanlarının ortaya çıkması ve soruşturmaya konu olması, bugünün ilgilerinden hareketle ve geleneğin yönlendirmesi ile olanaklıdır. Gadamer'in hermeneutik deneyimi, tarihsel bir uzaklıkta karşılaşan bu iki ufkun kaynaşmasından oluşur. Burada tarihsel uzaklığın ön yargıları ayıklayan ve anlamanın sahiciliğini sağlayan bir süzme işlevi yerine getirdiğini görüyoruz. Kaynaşma ise soru cevap diyaloğunda gerçekleşen diyalektik bir deneyimdir. Bu deneyimde ortaya çıkan bilinç, hem tarihi etkileyen , hem de tarihsel olarak etkilenen bir bilinç olarak görünmektedir. Dolayısı ile Gadamer'de, her yeni anlamanın, yorumcu ile yorumlanan arasındaki tarihsel uzaklıkta olup biten olaylardan ve yorumlardan bağımsız anlaşılamayacağı açıktır. Bu gün elde edilen anlam geçmişte oluşturulan anlamların bir toplamıdır. O nedenle aktarılan gelenek her zaman gelecekteki bakış açılarının yol açacağı birikimlere kaynak oluşturur. Gadamer'de bu durum etki tarihi ilkesi adı altında ve yorumlamanın temel koşulu olarak belirlenmiştir. Gadamer'de anlamanın genelgeçerliği bu noktada olanaklı olmaktadır.

Etki tarihsel bilincin anlamını daha çok, yorumlanan şeydeki anlam ufku ile karşılaşmak ve bu karşılaşmada kendi ufkunun farkına varmak olarak da görüyoruz. Kişinin kendi kendisi ile karşılaşması anlamına da gelen bu bilinç, bir sonluluk ve sınırlılık bilinci olarak aynı zamanda bir ontolojik açılım anı olarak da yorumlanır. Çünkü her sonluluk ve sınırlılık deneyiminde, insanın kendini geleceğe doğru açmasının olanakları ve bu olanaklar dahilinde kendini gerçekleştirmesi gündeme gelir. Buradan hareketle Gadamer, kendinden önceki tarihsel bilinç yaklaşımlarını yorumcunun güncel ufkunu ıskalayıp, geçmişin ufkuna sahip olma çabası olarak eleştirmektedir.

Öte yandan onun diyalog temelli hermeneutiği bize sofist geleneğin görelilik anlayışlarına karşı geliştirilmiş, sokratik diyalog ve diyalektik yaklaşımını anımsatır. Bu değerlendirmeler, yirminci yüzyılda felsefenin yüzünü Antikçağ'ın

kavrayış modellerine döndürdüğü izlenimini uyandırmaktadır. Bu eğilimlerin günümüzde çeşitli felsefi araştırmalara konu olduğu görülmektedir.

Onun araştırmalarının itici gücünü, bilimlerin dışında kalan, felsefe, sanat ve tarih alanlarında varolan doğruluk deneyimini araştırmak ve geçerliliğini sorgulamak oluşturmaktadır. Bu amaçla temel yapıtında sanat deneyimine büyük yer vermiş, modern bilimsellik anlayışlarının bu deneyimin taşıdığı doğruluk değerini nasıl göz ardı ettiğini araştırmıştır. Gadamer bu deneyimin sağladığı bilgi ve doğruluk değeri üzerinde durmakta ve bunu kendi hermeneutik yorumuna temel almak istemektedir. Çünkü ona göre bilgi edinmenin bu tarzı, tarihsel fenomenler ve giderek tin bilimleri için de geçerlidir. Aydınlanma ile gelişen estetik bilinç yaklaşımlarının, yapıtın içinde belirdiği yaşam deneyimini dışarda bırakarak bir soyutlanma ve yabancılaşma gerektirdiğini belirten Gadamer, on dokuzuncu yüzyıl tarihsel bilinç açılımlarının da, benzer şekilde geleneğe yabancılaşmayı içerdiğini bildirir. Oysa ona göre, sanat deneyimi de, hermeneutik deneyim de, yaşama dünyasının bizi saran bütünselliğinin sağladığı aşinalık içinde gerçekleşirler. Gadamer'e göre bu deneyimler aynı zamanda bir kendi kendini anlama tavrı olarak her zaman kendisi dışında başka birşeyi anlamada gerçekleşir ve başkasının birlik ve bütünlüğünü içerir. O nedenle de geleneksel bilgi anlayışlarının dışında bir bilme olanağı taşımaktadırlar.

Gadamer'de anlama dilde ortaya çıkan, başka bir deyişle 'dile gelen' bir hermeneutik deneyim olarak görülür. Bu durumda dil konusu Gadamer'de felsefenin merkezindedir. Onun dil ve dünya arasında kurduğu ilişki ise hermeneutik modelinin ontolojik boyutunu oluşturur. Gadamer'e göre, içinde yaşadığımız ve kurduğumuz dünya ancak dile getirildiği sürece dünyadır; dil de kendi gerçek varlığına onun içinde yeniden sunulduğu için sahiptir. Öte yandan, Gadamer'de hermeneutik deneyim bilincinin her zaman dille sınırlı olduğu halde daima içinde bulunduğu bireysel dillerin sınırlarını aşan bir özellik gösterdiğini görmekteyiz. Etki tarihsel bilincin, kaynaşma yolu ile, içinde doğduğu dilin sınırlarını aşabilme yetisi, hermeneutiğin evrensellik özelliğini oluşturmaktadır. Gadamer'e göre, ancak bu sayede farklı dünyaların farklı dillerini konuşuyor olsak da birbirimizi anlama imkanına sahibiz. Kendimizi ifade edebildiğimiz sürece ve

karşımızdakinin kendisini ifade etmesine fırsat verdiğimiz ölçüde de anlayabileceğiz.

Gadamer'in hermeneutik açılımlarını tin bilimlerinin yöntem araştırmaları bakımından ele aldığımızda, bize herhangi bir yöntem önerisinde bulunmadığını görürüz. O anlamaya dair ortaya koyduğu bunca yapı söküme rağmen, tin bilimlerinin kendilerini temellendirmeleri söz konusu olduğunda Aydınlanma öncesi yaklaşımlara döner. Heidegger'den devraldığı bir gelenekle, modern dönemin doğruluk ve kesinlik yaklaşımlarının üzerini örttüğü, insani dünya deneyimine dayanan yeni bir bilme tavrının izlerini, hümanist kültürün, bazı temel kavramları üzerinden sürdürmektedir. O, kültürel biçimlenme, ortak duyu gibi kavramlarla ilgili çözümlemelerinde, insanlar arası ortak yaşamanın, yani kamusal ortaklığın oluşturduğu bütünsel kavrayışları öne çıkartmış ve bu bütünselliğin taşıdığı doğruluk değerini araştırmıştır. Onun görüşü, tarihsel arka plan incelendiğinde, ortaya çıkacak olan bu anlayışların, tin bilimlerinin bilimselliği açısından bakıldığında yöntem araştırmalarından daha temellendirici olduğudur.

Hermeneutiğin kapsamı ve işlevi ile ilgili iki ayrı yorum örneğinden yola çıkarak yaptığımız bu incelemenin sonunda, modelleri oluşturan temel farklılıklar yanında birçok ortak yön de taşıdıklarını saptamış durumdayız. Dilthey, yöntemsellik kaygıları ile tin bilimlerini temellendirmeye yönelirken, Gadamer, böyle bir temellendirmeyi olanaklı kılacak anlamanın koşullarını ortaya çıkartmaya çalışmaktadır. Dilthey çözümleyici bir yaklaşımla, anlamayı nesnel kılan yaşam sabitleştirmelerine yönelirken, Gadamer birleştirici bir yaklaşımla anlamayı bir katılma ve ufukların birleşmesi olarak yorumlamaktadır. Dilthey'da her anlama, tarihsel nesneyi kendi koşullarında yeniden kurma iken, Gadamer'de anlama, anlayan ile anlaşılanın katıldığı bir oyun olarak, her seferinde farklı bir yorumdur. Gadamer hermeneutiği, soru-yanıt diyaloğunda gerçekleşen diyalektik bir süreç olarak yorumlarken, Dilthey hermeneutiği, birlikli bir yapı olarak tanımladığı yaşama bağlamının parça bütün ilişkisi ile çözümler. Ancak, bütün bunlar her iki modelin taşıdığı ortak yönleri göz ardı etmemizi gerektirmez.

Her iki modelde de özneler arası ortak yaşama temelinde ve tarihsellik-dilsellik bağlamında geliştirilen, yeni ve farklı bir bilme anlayışı ortaya

konmaktadır. Bu temelde her iki görüş de, modern bilimsellik anlayışlarının, insanı salt bir akıl varlığı olarak gören yaklaşımlarının yaşamaya dair tüm sorunları tüketemeyeceği görüşündedir. Her iki yaklaşımda da anlama, nesneden koparılmış öznenin, duyumlama ve tasarımlama yetisinin bir işlevi olarak tanımlanmaktan çıkarılmıştır. Bu yaklaşımlara göre, her zaman içinde yaşadığımız tinsel dünyanın belirlediği bir yorum içinde anlama nesnesine yönelmekteyiz. Doğa bilimlerinin nesne ve konuları da bu yaşama bağlamının yönlendirmesi altındadır. Bu saptama ile birlikte geleneksel doğruluk ve kesinlik anlayışları oldukça sarsılmıştır. Tam bu nedenle de hermeneutik, günümüz felsefesinin önemli sorun alanlarında geliştirilebilecek çözüm önerileri ve açılımlar anlamında önemli bir kaynak olarak gözükmektedir.

Öte yandan, dilin yaşama ve tarih bağıntılarından dolayı kendisinde herzaman yeni bir anlamlandırmaya olanak veren çok anlamlılığı barındırması, hermeneutiğin derinlik boyutunu oluşturmaktadır. Ancak bu derinlik boyutunu, genelgeçerlik vaadi ile birlikte düşünmek günümüz hermeneutik yaklaşımlarının ortak sorunudur.

Buradan hareketle, çağdaş hermeneutiğin 'analitik ve diyalektik' olarak adlandırılan bu iki farklı yorumunu birbirine karşıt konumlara yerleştirmek yerine, hermeneutik anlamanın doğasına uygun bir şekilde, birbirinin içinden doğan ve birbirine eklemlenerek gelişen, bir bütünlük anlayışı içinde ele almak gerekir kanısındayız.

KAYNAKÇA

Akyol, O. Faruk: **Türkiye Felsefe Yayınları Kaynakçası, Kitaplar-Makaleler**, **1928-1999,** S.Yazıcıoğlu ile birlikte, Ankara, Felsefe Kurumu Yayınları, 2000.

Arendt, Hannah: **Geçmişle Gelecek Arasında**, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yay., 2004.

Aristoteles, **Yorum Üzerine,** (Peri Hermeneias**),** çev. Saffet Babür, Ankara, İmge Yay., 2002.

Ateşoğlu, Güçlü: "Geçmiş-Şimdi İlişkisinde Gelenek", **Baykuş Felsefe Yazıları 1,** Yay. Haz., G. Ateşoğlu, K. Özkan, M. Yıldırım, İstanbul, Alef Yay., Ocak-Nisan 2008,

Bıçak, Ayhan: "Tarih biliminde Tarih Bilincinin Yeri", **Toplumsal Tarih Dergisi**, Ağustos 1996, İstanbul, Tarih Vakfı Yay. 1996. s. 54-57.

Bıçak, Ayhan: "Tarihsel Varoluş", **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, Sayı 15, Mart 2009, s.21-35

Bollnow, Otto F.: "İfade ve Anlama", **Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar,** çev. ve der. D. Özlem, Ankara, Ark Yay., 1995, s. 83-121.

Bowie, Andrew: "The Meaning of the Hermeneutic Tradition in Philosophy", **Versthen and Humane Understanding,** ed. Anthony O'Hear, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, s. 121-144.

Cassirer, Ernest: **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, çev. D. Özlem, İstanbul, İnkilap Kitabevi, 1996.

Descartes René: **Felsefenin İlkeleri,** çev. Mesut Akın, İstanbul, Say Yay., 2004.

Descartes René: **Method Üzerine Konuşma,** çev. Sahir Sel, İstanbul, Sosyal Yay., 1994.

Dilthey,Wilhelm: "Hermeneutiğin Doğuşu", **Hermeneutik ve Tin Bilimleri,** çev.ve der. D. Özlem, İstanbul, Paradigma Yay., 1999, s. 83.

Dilthey, Wilhelm: "İnsan ve Tarih Dünyasında Tekilleşme ve Sanat", **Hermeneutik ve Tin Bilimleri,** çev. ve der. D. Özlem Paradigma Yay., İstanbul, 1999, s. 31.

Dilthey, Wilhelm: "Tin Bilimlerine Giriş", **Hermeneutik ve Tin Bilimleri,** çev. ve der. D. Özlem, Paradigma Yay., İstanbul, 1999, s.11.

Dilthey, Wilhelm: **The Formation of the Historical World in the Human Science**, Selected Works. VolumeIII Princeton Univ. ed. Rudolf A.Makkreel and Frithjof Rodı, New Jersey, 2002

Gadamer, Hans-Georg: **Truth and Method**, tr. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, Continium Publications Company, NewYork, 1994

Gadamer, Hans-Georg: **Philosophical Hermeneutics,** University of California Press, London, 1977.

Gadamer, Hans-Georg: **Hakikat ve Yöntem** , çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul, Paradigma Yay., 2008.

Gadamer, Hans-Georg: "Hermeneutik", **Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar**, çev. ve der. D. Özlem, Ankara, Ark Yay., 1995, s. 9-28.

Gadamer, Hans-Georg: "Dilthey'ın Tarihselciliğin Güçlüklerine Dolanışı", **Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar,** çev. ve der. D.Özlem, Ankara, Ark Yay., 1995, s. 151-187.

Gadamer, Hans-Georg: "On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection", **Philosophical Hermeneutics**, tr. and ed. David Linge, University of California Press, London, 1977, s. 18-43.

Gadamer, Hans-Georg: "The Universality of the Hermeneutical Problem", **Philosophical Hermeneutics**, tr. and ed. David Linge, University of CaliforniaPress London, 1977,

Gadamer, Hans-Georg: "Hermeneutik Problemin Evrenselliği", **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler,** çev.ve der. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul, 2002, s. 61-72. s. 3-17.

Gadamer, Hans-Georg: "Kuşkucu Hermeneutik", **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler**, çev.ve der. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yay., 2002, s. 149-159.

Gander, Hans-Helmuth: "Dünya, Politika ve Otorite Sorunu", **Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt, On Her Birth Centenary**, çev. Ersel Kayaoğlu, YKY Yay.Yayına Haz. Sanem Yazıcığlu, İstanbul, 2009, s. 57.

Göka, Erol: **Önce Söz Vardı, Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme,** A.Topçuğlu, Y.Aktay, Ankara, Vadi Yay., 1999.

Grondin, Jean: **Introduction to Philosophical Hermeneutics,** tr. J.Weinsheimer, Yale Univ. press, London, 1994.

Habermas, Jürgen: "Dilthey'ın Anlama Kuramı", çev. D. Özlem, **Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri,** İnkilap Kitabevi, İstanbul, 1996, s.185-321.

Habermas, Jürgen: "Gadamer'in Hakikat ve Yöntem'inin Eleştirisi", **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler**, Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul, 2002, s. 200-230.

Heidegger, Martin: "A Dialogue On Language", **On the Way to Language,** tr. Peter D. Hertz, New York, HarperSan Francisco, 1971, s.1-56.

Heidegger, Martin: **Being and Time**, tr. J.Macquarrie&E.Robinson, Kundli, Blackwell Publishing, 2005.

Heidegger, Martin: **Varlık ve Zaman,** çev. Kaan Ökten, Agora kitaplığı, İstanbul, 2008.

Heidegger, Martin: **Metafizik nedir?** çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Çeviri Dizisi 1, Ankara, 1991.

Heidegger, Martin: **Özdeşlik ve Ayrım**, çev. Necati Açа, Ankara, Bilim Ve Sanat Yay.,1997.

Hekman, Susan: "Gadamer'in Hermeneutiği ve Sosyal Bilimlerin Metodolojisi", **Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik**, çev. Hüsamettin Arslan, Bekir Balkız, Paradigma Yay., İstanbul, 1999, s.125.

Herakleitus: **Fragmanlar**, çev. Cengiz Çakmak, İstanbul, Kabalcı Yay., 2005.

Holborn, Hajo: ”Wilhelm Dilthey and the Critique of Historical Reason”, **Journal of the History of Ideas,** N. 100, Vol. 11, No. 1 (Jan., 1950), pp. 93-118, Published by: University of Pennsylvania Press (çevrimiçi) www.jstor.org/stable/2707454.

Japp, Uwe: “Hermeneutik,Filoloji ve Edebiyat” **Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar**, çev. ve der. D. Özlem, Ankara, Ark Yay., 1995. s. 205-277.

Kant, Immanuel: “Katkısız Aklın Eleştirisi”, Giriş, **Seçilmiş Yazılar**, der. Nejat Bozkurt İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984.

Kant, Immanuel: “Yargıgücünün Eleştirisi”, **Seçilmiş Yazılar,** der. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.

Linge, David: “Editor’s İntroduction”, in **Philosophical Hermeneutics,** Hans-Georg Gadamer, University of California Press, London, 1977.

Linge, David: “Two Theories of Historical Understanding”, **Journal of the American Academy of Religion**, Vol. 41, No. 4 (December 1973), pp. 536-553, Published by: Oxford University Press (çevrimiçi) http://www.jstor.org/stable/1461732 .

Misch, Georg: “Yöntem Problemi: Hermeneutik ve Ontoloji”, **” Hermeneutik (Yorumbilgisi) üzerine Yazılar,** çev.ve der. D. Özlem, Ankara, Ark Yay., 1995, s.189-204.

Misch, Georg: “Tin Bilimleri Kuramı içerisinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi”, **Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar,** çev. ve der. D.Özlem, Ankara, Ark Yay., 1995, s. 29-50.

Misgeld, Dieter: “Gadamer’in Hermeneutiği Üzerine”, çev. H. Arslan, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler,** İstanbul, Paradigma Yay., 2002. s. 73-98.

Moran, Dermot: “Hans-Georg Gadamer”,**The Phenomenology Reader**, with Timoty Moony, Francis Routlage Taylor and Group, NewYork and London, 2008. s.311.

Nutku, Uluğ: "Tarih Ontolojisinin Gelenek Kategorisi, **Baykuş Felsefe Yazıları 1,** Yay. Haz. G. Ateşoğlu, K.Özkan, M.Yıldırım, İstanbul, Alef Yay. Ocak-Nisan 2008, s. 83-92.

Olafson, A. Frederick: "Hermeneutics: Analitical and Dialectical" **History and Theory,** Vol. 25, No. 4, Published by: Blackwell Publishing for Wesleyan University, Dec., 1986. pp. 28-42. (çevrimiçi) http://www.jstor.org/stable/2505130.

Ormitson G.L.: "Hermeneutiğe Giriş", **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler.** A.D. Schrift ile birlikte, çev. H.Arslan, İstanbul, Paradigma Yay, 2002, s. 1-60.

Owensby, Jacob: "Dilthey's Conception of the Life-Nexus", **Journal of the History of Philosophy**, cilt 25, sayı 4, Ekim,1987, s. 557-572.

Özlem, Doğan: **Bilim,Tarih ve Yorum,** İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1998,

Özlem, Doğan: "Tinsel Bilimlere Girişin Yüzüncü Yılı ve Dilthey" **Metinlerle Hermeneutik (yorumbilgisi) Dersleri,** Cilt 1-2, İnkilap Kitabevi, İstanbul 1996.

Özlem, Doğan: **Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri**, İstanbul, İnkilap Kitabevi, 1996.

Özlem, Doğan: **Tarih Felsefesi,** İnkilap Yay**.,** İstanbul, 2004.

Özlem, Doğan: **Hermeneutik (Yorumbilgisi) üzerine Yazılar,** Ankara, Ark Yay., 1995,

Palmer, E. Richard: **Hermeneutics: İnterpretation Theory in Fr. D. E. Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer**, Evanston, Northwestern University Press, 1969.

Platon: "İon" **Diyaloglar,** çev. Tacettin Ünlü, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1996.

Riedel, Manfred: "Wilhelm Dilthey'da Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağıntısı", **Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar,** çeviren ve derleyen D. Özlem, Ark Yay., Ankara, 1995, s. 51-82.

Schleiermacher, F. D. E.: "The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lectures" tr. Jan Wojcik, Roland Haas,Source: **New Literary History, Vol. 10, No. 1, Literary Hermeneutics, (**Autumn, 1978), pp. 1-16, Published by: The Johns Hopkins University Press, (çevrimiçi): http://www.jstor.org/stable/468302

Schleiermacher, F. D. E.: **Hermeneutics and Criticism,** ed. and tr. by, Andrew Bowie, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1998.

Shils, Edward: "Gelenek", **Doğu Batı**, çev. H. Arslan, sayı: 25, Ankara, Doğu Batı Yay. 2003, s.101-129.

Sözer, Önay: **Anlayan Tarih,** Yazko Yay., İstanbul, 1981,

Sözer, Önay: Hegel kongresi,Tartışma. **Bilgi: Kurgul ve Fenomenal; Yöntem, Dizge,** (çevrimiçi) www.ideayayinevi.com **Hegel** Kongresi

Tapper, Bonno: "Dilthey's Methodology of the Geisteswissenschaften" **The Philosophical Review,** Vol. 34, No. 4 (Jul., 1925), pp. 333-349 Published by: Duke University Press on behalf of Philosophical Review (çevrimiçi) http://www.jstor.org/stable/2179376 .

Tepe, Harun: **Felsefede Doğruluk ya da Hakikat, İstanbul,** İmge Kitabevi, 2003,

Toprak, Metin: **Hermeneutik (Yorumbilgisi) ve Edebiyat**, Bulut Yayınları, İstanbul, 2003.

Ulukütük, Mustafa: "Hans-Georg Gadamer'i Tanımak/Anlamak ve Türkçede Gadamer Kaynakçası", **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, Sayı 15, Mart 2009, s. 173-192.

Uygur, Nermi: **"Wilhelm Dilthey'a Göre Konuca Temellenmesi Bakımından Manevi Bilimler Öbeğinin Meydana Getirdiği Bilim Bağlamı"** Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniv. Felsefe Bölümü, İstanbul, 1952.

Yazıcıoğlu, Sanem: "Poetik İfade ve Çok Anlamlılık", **Ars Poetika, Navisalvia 2007,** yay. haz. O. Faruk Akyol, Arkeoloji ve Sanat Yay. İstanbul, 2009, s. 142-153.

Yazıcıoğlu, Sanem: "Yirminci Yüzyıl Felsefesinin Antikçağ Kökenleri", **İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Eskiçağ ve Klasik Diller Konferansları**, İstanbul, Mayıs 2006, s. 73-80.