



T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

HANS-GEORG GADAMER'İN
HERMENEUTİK ANLAYIŞI

Hazırlayan
Emre ÖZTÜRK

Danışman
Prof. Dr. Sezgin KIZILÇELİK

Yüksek Lisans Tezi

MALATYA, 2010

**HANS-GEORG GADAMER'İN
HERMENEUTİK ANLAYIŞI**

**Hazırlayan
Emre ÖZTÜRK**

**İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Sosyoloji Anabilim Dalı**

**Danışman
Prof. Dr. Sezgin KIZILÇELİK**

Yüksek Lisans Tezi

MALATYA, 2010

KABUL VE ONAY

Emre ÖZTÜRK tarafından hazırlanan **HANS-GEORG GADAMER'İN HERMENEUTİK ANLAYIŞI** başlıklı bu çalışma 05/07/2010 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından **Yüksek Lisans Tezi** olarak kabul edilmiştir.

(Başkan)

Prof. Dr. Abdullah KORKMAZ

İmza

(Danışman)

Prof. Dr. Sezgin KIZILÇELİK

İmza

(Üye)

Doç. Dr. Yaşar KAYA

İmza

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Enstitü Müdürü

Prof. Dr. Mehmet TİKİCİ

İmza

ONUR SÖZÜ

Prof. Dr. Sezgin KIZILÇELİK'in danışmanlığında yüksek lisans tezi olarak hazırladığım **HANS-GEORG GADAMER'İN HERMENEUTİK ANLAYIŞI** başlıklı bu çalışmanın, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün yapıtların hem metin içinde hem de kaynakçada yöntemine uygun biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

05/07/2010

Emre ÖZTÜRK

ÖNSÖZ

Her çağ kendi düşünürünü yaratır. Düşünürler, çağın ihtiyaç duyduğu dönüşümün gerçekleştirilmesinde belirleyici bir rol üstlenirler. Tarihte bu tarz dönüşümlerin oluşumunda tesirli olan pek çok düşünür gösterilebilir. Bu, olması arzu edilen doğal bir süreçtir. Burada arzu edilir olmayan ama genelde daha yaygın olarak gerçekleşen durum üzerinde yoğunlaşmak gerekir: İnsanlar dönüşüme karşıdır. Aslında dönüşüme karşı olan kişiler adı altında bütün insanlığı değil, varolanın kendilerine kazandırdıklarını kaybetme telaşı içerisinde olanları zikretmek gerekir. Varolan paradigmanın artık işlemeyen, aksayan tarafları örtbas edilemeyecek bir hal aldığı dahi, kişilerin müthiş bir kararlılıkla aynı paradigma üzerinde ısrar ettiği çoğu kez deneyimlenmiştir. Ünlü filozof Hans-Georg Gadamer'in sosyal bilimlerin metodolojik alanına ilişkin gerçekleştirmeye çalıştığı dönüşümü bu bağlamda tartışmak gerekir. Gadamer, varolan bir anlayışa yeni bir açılım getiren ve dolayısıyla onu sağlamlaştırma çabasında olan bir düşünür olsaydı, belki de bugün tüm sosyoloji kitaplarında kendisine atıflar yapıldığına tanık olacaktık. Fakat tam aksine, varolan paradigmayı radikal bir tarzda kökten değiştirme ve dönüştürme çabasında olan, bu nedenle de adından pek fazla söz edilmeyen düşünürlerdendir. Doğal olarak, disiplinler kendi ihtiyaçlarına cevap verecek düşünürler üzerinde odaklanırken, bu tezde sosyolojide adı çok öne çıkmayan/çıkarılmayan bir isim üzerinde durulması, ilk etapta, gariptir. Fakat bugüne kadar sosyoloji teorisyenlerine ve metodologlarına bir türlü ilham kaynağı olamamış Gadamer'in aslında sosyolojideki pek çok problemin tam merkezine indiği gösterildiğinde akıllarda herhangi bir belirsizlik ya da şüphe uyandıran bir durum kalmayacaktır.

Her paradigma yeni bir şey üretemediği, disiplinleri bir kısır döngü içerisine sürüklediği anda yerini yeni bir anlayışa bırakmak durumundadır. Yüzyılı aşkın bir süredir yöntem sorunuyla uğraşan sosyal bilimlerin de artık köklü bir dönüşüm geçirmesi kaçınılmazdır. Epistemolojik temelli yaklaşımlardan hareketle, sosyal bilimlerde hiçbir sorun çözülememiştir. Fakat bugün sosyal bilimlerdeki

dönüşümün Gadamer aracılığıyla gerçekleştirilebileceği anlaşılmıştır. Çünkü Gadamer ne pozitivistten ne de epistemolojik temelli bir hermeneutik gelenekten hareket etmiştir. Hermeneutiği ontolojik bir bakış açısını arkasına alarak tüm insanî tecrübe ediş tarzında kendisini gösteren bir süreç olarak ele almıştır.

Gadamer'in hermeneutik anlayışı dikkatlice incelendiğinde, sosyal bilimlerin metodolojik sorunlarına çözüm üretebilecek bir potansiyele sahip olduğu fark edilecektir. Onun temel tezlerinin irdelenmesi bizleri kendi anlayışlarımızın ötesine hareket etmek zorunda bırakmaktadır. Sosyal bilimler ve özellikle de yöntem sorunuyla daima içli dışlı olmuş olan sosyoloji için her ne kadar radikal sonuçlar ortaya konma ihtimali bulursa da Gadamer üzerine eğilmek ve onun temel tezlerinden hareketle belli kazanımlar elde etmek, bugün bağlı olduğu paradigmanın kısırlaşmış olduğunu idrak eden her sosyologun aslî görevlerindedir. Bu nedenle tezimizde, Gadamer'in hermeneutik anlayışından hareketle sosyolojiye yeni bakış açıları kazandırma amacı güdülmüştür.

Gadamer'in felsefî hermeneutiğinin sosyolojinin sınırlarına dâhil edilebileceğini öğreten ve beni böylesi bir çalışmayı yapmaya cesaretlendiren, her ayrıntı üzerinde usanmadan düşünüp yol gösteren, tez hocam Prof. Dr. Sezgin KIZILÇELİK'e teşekkürü bir borç bilirim.

Emre ÖZTÜRK

Haziran, 2010.

ÖZET

Hermeneutik, günümüz sosyal bilimler metodolojisinde öne çıkmakta ve önemli bir tartışma alanı haline gelmektedir. Çünkü hermeneutik, sosyal bilimlerde egemen olan pozitivist bilim paradigması karşısında alternatif bir bilim paradigması olmaya başlamıştır. İşte, bu nedenle tezimizde Hans-Georg Gadamer'in hermeneutik anlayışı üzerine yoğunlaşmış, onun sosyolojideki metodolojik problemlerin çözümüne sağlayacağı katkılar ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu amaca dönük olarak, Gadamer'in hermeneutiğe dair görüşleri sorgulanmış, kendisinden önceki hermeneutikçilerden pek çok açıdan farklılık gösterdiği ve hermeneutik geleneğe yeni kazanımlar sağladığı görülmüştür. Gadamer, bilimselliği belli bir yöntemin takip edilmesine bağlı kılmayarak, kendisinden önceki hermeneutikçiler gibi onu sadece sosyal bilimler açısından ele almamış ve kullanım alanını oldukça genişletmiştir. Yöntem tartışmaları içine sıkıştırılan hermeneutik, Gadamer'de, sosyal bilim ve doğa bilim tecrübesi arasında ayırım yapmadan, insanın içinde olduğu her tecrübenin zeminini oluşturan bir dayanak noktası haline getirilmiştir. Gadamer, hermeneutiği sadece sosyal bilimleri değil, doğa bilimlerini de içine alacak şekilde geniş bir yapıya kavuşturmuş, anlama ve yorumlama edimini insanî tecrübe ediş tarzının her formunda kendisini gösteren bir realite olarak kurgulamıştır.

Neticede, tezimiz, Gadamerci hermeneutiğin bir yöntem olmanın ötesinde, insanın her türlü anlama faaliyetinde başat olan ve bu yönüyle insanî tecrübe alanlarını bilimsel faaliyet altında ayırmadan, aynı çatı altında birleştirecek bir yorumlama karakterine haiz olduğunu gösterme amacıyla olmuştur. Araştırmamız, sosyal bilimlerde hermeneutiğin kullanıma ilişkin farklı bir perspektif kazandırabildiği ölçüde bu amacına ulaşmış olacaktır.

Anahtar Kelimeler

Hermeneutik, tecrübe, gelenek, önyargı, ufuk, oyun, diyalog, tarihsel etkilenmiş bilinç.

ABSTRACT

Hermeneutics has become prominent in the methodology of social sciences in this day and is becoming an important argumentative area of inquiry. This is because hermeneutics, contra positivistic paradigm of science, offers an alternative paradigm of science. For this reason the present work concentrates on Hans-Georg Gadamer's conception of hermeneutics and tries to reveal his possible contributions to the solution of the methodological problems encountered in sociology. For this reason, the view of Gadamer has been interrogated and it is seen that Gadamer has lots of differences from his antecedents and he also contributed new acquisitions to the tradition of the hermeneutics. Namely, like his formers, Gadamer claimed that scientificism has not only a method, but also he didn't talk about from the angle of the social scientificism angle of hermeneutics and he has widened its field of usage. Hermeneutics which is confined in the method argument, by not making discrimination between the social science and the natural science has been brought to the state which forms the ground of any experience. By dealing not only with the social sciences but also natural sciences, Gadamer tried to develop an extensive construction for the hermeneutics. And he conceived meaning and interpretation as a reality which show itself in any form of human experience.

In consequence, the aim of our thesis is not only to show the Gadamerian hermeneutics as a method, but also we wanted to show that it is dominant in any kind of activity of human understanding and, in this aspect, without taking fields of human experience out of the limits of scientific work, Gadamerian hermeneutics with its power of interpretation manages to combine both sides. This study try to develop a different perspective related to the usage of the hermeneutics and as long as that is attained and at that time this thesis would be considered to have achieved its main objective.

Key Words

Hermeneutics, experience, tradition, prejudice, horizon, play, dialog, historically effected consciousness.

İÇİNDEKİLER

| | |
|--------------------------------|----|
| ONUR SÖZÜ..... | 4 |
| ÖNSÖZ..... | 5 |
| ÖZET VE ANAHTAR KELİMELER..... | 7 |
| ABSTRACT AND KEY WORDS..... | 9 |
| GİRİŞ..... | 13 |

1.BÖLÜM

| | |
|---|----|
| 1.HERMENEUTİK GELENEK..... | 19 |
| 1.1. Antik Yunan Dünyasında Hermeneutik..... | 19 |
| 1.2. Ortaçağ Dünyasında Hermeneutik..... | 23 |
| 1.3. Aydınlanma Düşüncesi ve Hermeneutik..... | 27 |
| 1.4. Schleiermacher’ın Evrensel Hermeneutik Denemesi..... | 32 |
| 1.5. Dilthey ve Tin Bilimleri Metodolojisi Olarak Hermeneutik..... | 36 |
| 1.6. Weber, Winch ve Schutz Düşüncesinde Hermeneutiğin Yeri..... | 45 |

2.BÖLÜM

| | |
|---|----|
| 2. HERMENEUTİK GELENEK İÇERİSİNDE HANS-GEORG GADAMER’İN YERİ VE ÖNEMİ..... | 56 |
| 2.1. Heidegger ve <i>Dasein</i> ’in Varolma Tarzı Olarak Hermeneutik..... | 62 |

| | |
|---|------------|
| 2.2. Gadamer'in Felsefi Hermeneutiği..... | 77 |
| 2.2.1. Estetik Farklılaşma ve Tarihsel Bilinç Eleştirisi.. | 84 |
| 2.2.2. Önyargı ve Gelenğin Anlamadaki Rolü..... | 88 |
| 2.2.3. Oyun Kavramı..... | 97 |
| 2.2.4. Ufuk ve Ufukların Kaynaşması..... | 103 |
| 2.2.5. Anlamanın Ontolojik Zemini Olarak Dil..... | 113 |
| | |
| SONUÇ VE DEĞERLENDİRME..... | 124 |
| KAYNAKÇA..... | 133 |

GİRİŞ

Günümüzde, sosyal bilimlerde hermeneutik bir yönelimin önemsenmeye başlandığı bilinen bir gerçektir. Özellikle sosyolojide, hermeneutik üzerine yoğunlaşan düşünürlerin sayısı her geçen artmakta ve her biri sosyoloji ile hermeneutik arasında belli rabitalar oluşturmaktadır. Sosyolojinin hermeneutikle olan ilişkisi, sosyal bilimlerin genelinde görülebilecek bir eğilimdir, fakat diğer sosyal bilimler hermeneutikle arasındaki münasebeti böylesine yoğun işlememiş ve hermeneutiği temel inceleme konularından biri haline getirmemiştir.

Sosyolojinin hermeneutiğe olan ilgisi, sosyolojideki yöntem tartışmaları bağlamında değerlendirilmelidir. Çünkü yöntem, sosyolojide daima en çok tartışılan konulardan biri olmuştur. Fakat hermeneutiğin bir yöntem olarak ele alınışı onun kendi yapısıyla ilgili bir durum değildir. Sözgelimi pozitivist bilim paradigması kendi içinde dış dünyanın incelenmesine dönük bir vokabüler geliştirmiş olduğu için, metodolojik açıdan kullanılabilir bir araştırma tarzı olurken, hermeneutik ortaya çıkışı ve kullanım tarzı açısından bir bilim paradigması olmaktan uzaktır. Çünkü hermeneutik, terim itibarıyla hem etimolojik kökeni bakımından, hem de kullanım tarzı ve tarih içerisinde üstlendiği işlevler bakımından pozitivistten daha köklü bir geçmişe ve daha zengin bir mirasa sahiptir. Bu çerçevede, hermeneutik bilim paradigmasından çok, Friedrich Schleiermacher'ın “yazılı ifadelerin yorumlama tekniği”, Wilhelm Dilthey'in “tin bilimleri metodolojisi”, Martin Heidegger'in “fenomenolojik ontolojik hermeneutiği” ve Hans-Georg Gadamer'in “felsefi hermeneutiği” gibi hermeneutiğin farklı kullanım tarzlarından bahsetmek daha doğru olacaktır. Sosyolojide, hermeneutik yöntem dendiğinde, hermeneutik geleneğin tamamı değil, hermeneutiğin Diltheyci kullanımının öne çıkarıldığı bir gerçektir. Bugüne kadarki yöntem tartışmalarının kalbinde yer alan isimin Dilthey olmasının en büyük sebebi, hermeneutiğin sosyal bilimlerde bir yöntem olarak kullanılabilirliği fikrinin onun tarafından ortaya atılmış olmasıdır. Sosyoloji bu nedenle ki, pek çok

hermeneutik gelenek içerisinde, büyük ölçüde sadece Diltheyci hermeneutiği incelemiş ve kendisine yakın bulmuştur.

Dilthey'in hermeneutiği bir yöntem olarak kullanması keyfi bir tutum olarak değil, dönemin şartları dâhilinde, sosyal bilimlerin içinde bulunduğu krizin aşılması ihtiyacına dönük bir gayret olarak algılanmalıdır. René Descartes ve Francis Bacon'la başlayıp Immanuel Kant aracılığıyla 19. yüzyıl pozitivistlerinde doruk noktasına ulaşan doğa bilimci bakış açısının, kendi araştırma nesnesi söz konusu olduğunda sorun yaratmayan inceleme tarzı, sosyal bilimlerin araştırma nesnesi söz konusu olduğunda pek çok problemi beraberinde getirmektedir. Sosyolojideki hermeneutik eğilimi bu bağlamda tartışmak daha doğru bir tutum olacaktır. Çünkü hermeneutiğe ilgi duyan sosyologlar, hermeneutiğin insan ve toplum dünyasını "anlamada" daha yararlı ve doğru bilgiler vereceği konusunda hemfikirdirler. Böylelikle de hermeneutik, pek çok sosyolog için, pozitivist bilim paradigması karşısında konumlandırılacak alternatif bir bilim paradigması olarak ele alınmıştır. Bu tarz bir bakış açısına sahip sosyologlar, kendi düşüncelerine yakın gördükleri Dilthey'in takipçileri olmuşlardır. Fakat gerçek şu ki, sosyal bilimlerde yöntem sorunun varlığı, pozitivist bilim anlayışı ile hermeneutik anlayış arasındaki ayrılık ve buradan hareketle bilim dallarının hangisini kullanması gerektiği noktasında bilgi veren Dilthey ve Diltheyci hermeneutiği merkeze alan Max Weber, Alfred Schutz ve Peter Winch gibi sosyologların sosyal bilimlerin sorunlarını çözmeye yeterli oldukları söylenemez. Bu nedenle tezimizde, şimdiye kadar yapılanın aksine, Diltheyci hermeneutik anlayıştan değil, Gadamer'in hermeneutik anlayışından hareketle sosyolojiye pek çok konuda yeni türevler ya da bakış açıları kazandırılıp kazandırılmayacağı, ondan sosyoloji için ne ölçüde yararlanılabileceği konu edilmiştir.

Gadamer'in hermeneutik anlayışının sosyal bilimler açısından ne denli önemli sonuçları olduğu irdelenirken, kendisini kadim bir hermeneutik gelenekten yalıtarak ele almak, onun düşüncesini tahrif etmek anlamına geleceğinden, çalışma boyunca hermeneutik üzerine eğilen temel isimlere değinilmesi uygun görülmüştür. Fakat hermeneutiğin pek çok kullanım tarzı yanında özellikle bir yöntem olarak

ortaya çıkış tarzı merkeze alınmış ve ayrıcalıklı tutulmuştur. Çünkü sosyal bilimler içerisinde yöntem sorunu, günümüzde hâlâ hermeneutik anlayış ekseninde çözüm yolları aranan bir problematik olma vasfını devam ettirmektedir. Bunun en büyük sebebi, sosyal bilimlerdeki yöntem sorununa epistemolojik temelli yaklaşım tarzıdır. Sosyal bilimlere doğa bilimleri karşısında alternatif bir yöntem sunan Dilthey'in, bu yöntemin tasarlanışında temele aldığı epistemolojik çıkış noktası da kendisinden sonraki düşünürlere miras kalmıştır. Böylesi bir düşünüş tarzı, yöntem sorununu aşmak isteyen sosyal bilimcilerin hep bir kısır döngü içerisinde kalmalarına ve doğa bilimci vokabülerin etkisinden kurtulamamalarına sebep olmuştur. Sosyal bilimciler, sosyal bilimleri bağımsız birer bilim olarak tasarlarlarken, kendilerini onları hep bir doğa bilimi gibi ele alma yanlışından kurtaramamışlardır. İlk defa Heidegger, geliştirdiği ontolojik bakış açısıyla, hermeneutiğin epistemolojik temelli yaklaşımların dışında ele alınabileceğini göstermiş ve sosyal bilimlerin yöntem sorununu büyük ölçüde aşacak olan Gadamer'e ışık tutmuştur. Kendilerinden önceki hermeneutik yönelim içerisinde, doğa bilimlerinde kabul gören özne-nesne ayrımı, epistemolojik temelli hermeneutik gelenekte de yankı bulmuş ve öznenin anlama konusu ettiği nesneye karşıt olduğu varsayılmıştır. Fakat Heidegger, anlama sürecindeki insanın, kendisini şeylerden yalıtık tutamayacağını ortaya koyarak, hermeneutik gelenek içerisinde çok köklü bir dönüşümün yaşanmasına sebep olmuştur. Ne var ki, hermeneutik gelenek içerisindeki bu denli önemli sayılabilecek bir açılım, sosyologlar tarafından yöntem sorununa dönük hermeneutik anlayışın kullanışında göz önünde bulundurulmamış ve bugüne kadar, toplum teorisyenleri Heidegger'den haberdar olmalarına rağmen, onun ontolojik yaklaşımından yararlanmamakta direnç göstermişlerdir. Çelebi bu gerçeği teyit edercesine “gerek Herbert Mead gerek Schutz Heidegger’i okumuşlardı, biliyorlardı” demektedir ve “peki o halde, neden gerek kendileri gerek onlardan etkilenecek ortaya çıkan yaklaşımlar (etnometodoloji, sembolik etkileşimcilik vb.) bu yeni nehir yatağını besleyemediler”¹ şeklinde bir soru yöneltmektedir. Araştırmanın sonunda toplum teorisyenlerinin Heidegger ve Gadameri ontolojik merkezli hermeneutiği, kendi pozitivist temelli yaklaşımlarına zıt olduğu için reddedip ondan uzak durdukları gösterilecektir. Fakat

¹ ÇELEBİ, Nilgün; **Sosyoloji ve Metodoloji Çalışmaları**, Anı Yayıncılık, Ankara, 2004, s. 36.

onun öncesinde, Gadamerci hermeneutiğin sosyal bilimlere ve özellikle sosyolojiye pek çok açıdan katkı sağlayabilecek yönleri olduğu ortaya konmaya çalışılacaktır. Çünkü ontolojiyi yok sayarak, epistemolojik sorunları tartışmanın sorunların derinleşmesinden çok çoğalmasından başka bir işe yaramayacağı, sosyolojinin bir buçuk asırlık tarihinde deneyimlenmiştir.²

Hermeneutik anlayışın ontolojik temelli çıkış noktasını sosyal bilimlere uygulayan ve sosyal bilimlerdeki pek çok sorunu bu tarz bir hermeneutik yaklaşımla aşma çabasında olan kişi Gadamer olmuştur. Gadamer, bütün anlam bilimleri için ortak bir temel arayışı içinde bulunmuş ve hakikat nosyonunu doğa bilimlerinin yöntem anlayışının tek elinden kurtarma gayreti içinde yer almıştır. Onun hermeneutik anlayışını özgün kılan temel özellik, hermeneutiği ve genel olarak anlama ve yorumlama sürecini doğa bilimlerini de içine alacak tarzda genişletmesi olmuştur. Çünkü, özne ile nesne arasında yer alan bir ayrılık yoksa, bunun sadece sosyal bilimler açısından değil, doğa bilimleri açısından da temel kabulleri yerinden edecek sonuçları olacağı aşikârdır. Her disiplinden araştırmacı kendini yorumlama süreci içinde olmaktan kurtaramaz. Bu gerçek, hakikatin tek olmadığını öğrettiği gibi, evrensel/genel geçer yasaların da varlığının sorgulanması gerektiğini vurgulamaktadır.

Doğa bilimci paradigmanın güdümünde kalmış bir hermeneutik faaliyetin dışına çıkan Gadamer, sosyolojiye yeni bir bakış açısı kazandırabilecek yönlere sahiptir. Gadamer'in bu başarısı, aydınlanma düşüncesinin tezlerinden hareket etmemesinden kaynaklanmaktadır. Gadamer'e göre, sosyal bilimlerin yöntem sorununu aşamamalarının sebebi, epistemolojik problemlerle ilgilenmeleri ve aydınlanmanın hakikat/doğruluk ve yöntem anlayışının yoğun tesirlerinden kurtulmayı başaramamalarından kaynaklanmaktadır.³ İnsanın kendisini dünyayı

² DİKEÇLİGİL, Beylül; "Sosyal Bilimler Epistemolojisinde Sorunların Kaynağı: Ontolojiyi Unutmak", **Felsefe ve Sosyal Bilimler** (iç.), Vadi Yayınları, Ankara, 2006, s. 31.

³ HEKMAN, Susan; **Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik**, Çeviren: Hüsamettin Arslan ve Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 135.

dışardan gözleyen biri olarak ele alma zorunluluğu hissedildiği sürece sosyal bilimciler bu problemi aşamayacaklardır.

Gadamer, aydınlanma düşüncesinden değil, Antik Yunan dünyasının kavramsal çerçevesinden yararlanmıştır. Gadamer'in pozitivist bir bilim paradigmasına karşı duruşunun temel sebebi, aydınlanma düşüncesinden hareketle çözüm üreten sosyal bilim düşüncesinin kısırlaşmış olduğu gerçeğini görmüş olmasıdır. Ona göre, sosyal bilimlerin mahiyeti, aydınlanma düşüncesinin ortaya koyduklarından hareketle hep kısır disiplinler olarak (yani doğa bilimlerinin güdümünde kalmış bir alan olarak) kabullenilmek zorundadır. Onun düşüncesinde, insan ve toplum bilimlerine hak ettiği yeri geri kazandırmak için Antik Yunan dünyasının ortaya koydukları günümüz kavramlarıyla sentezlenmiştir. Kendisinden önce, Heidegger'in ontolojik hareket noktası da bu sentezin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Hermeneutik gelenek içerisindeki bu dönüşüm, modern hermeneutik geleneğin ele alınırken, epistemolojik ve ontolojik gelenek olarak ikiye ayrılmasının gerekliliğini kendiliğinden açığa çıkarmaktadır.

Hermeneutik gelenek içerisinde, Heidegger'in ontolojik hermeneutik denemesinden hareketle yapılan ayırım, sadece hermeneutik gelenek için değil, koca bir felsefe geleneği için de önemli bir kırılma noktası teşkil etmektedir. Bu nedenle Gadamer'in hermeneutik gelenek içerisindeki yeri ve öneminin açığa çıkarılması adına, çalışmamızda, Heidegger'in temel tezleri ve kullandığı temel kavramlar üzerinde önemle durulmuştur. Çünkü Gadamer'in hermeneutik anlayışı Heideggerci bir bakış açısını arkasına alarak oluşturulmuştur. Schleiermacher'in evrensel hermeneutik kurma denemesiyle başlayıp, Dilthey'in "tin bilimleri metodolojisi"ne kadar uzanan bir gelenek ile Heidegger'in "fenomenolojik ontolojik hermeneutik" analizinden başlayıp Gadamer'in "felsefi hermeneutiği"ne kadar uzanan bu iki farklı geleneğin seyir defterine ilişkin temel tezlerin tartışılmasının, Gadamer'in hermeneutik anlayışına ilişkin yapılacak bir incelemede, öncelikle ele alınması gereken önemli bir çıkış noktası teşkil ettiği ve tezimizin çerçevesini oluşturacak bir araştırma alanı olduğu aşikârdır. Araştırmamızda, hermeneutik geleneğin ontolojik temelli belirlenimi üzerinde durularak, doğa bilimci paradigma, Heidegger ve

özellikle de Gadamer'in ontolojik bakış açısıyla yeniden eleştiri süzgecinden geçirilecektir. Elbette bunu yaparken, Dilthey ve Schleiermacher'in zayıf ve eksik yönleri üzerinde durulacak ve sosyal bilimlere, epistemolojik katkıların dışında ontolojik bir bakış açısının ne tür katkıları olabileceği irdelenmeye çalışılacaktır. Bu sayede, Gadamer'e kadar süregelen hermeneutik düşüncenin nasıl geliştiği ve böylelikle kronik bir tartışmanın⁴ nasıl aşıldığı, son olarak da sosyal bilimlere Gadamerci düşünüş tarzının neler katabileceği gösterilmeye çalışılacaktır.

Neticede, tezimizde, ontolojik bir çıkış noktasına sahip Gadamer'in hermeneutik anlayışından hareketle sosyal bilimlerin araştırma mantığına yeni çıkış yolları sağlama amacı güdülmüştür. Sosyal bilimlerin bu hususta Gadamerci hermeneutikten öğrenmesi gereken pek çok şey vardır. Her zaman olduğu gibi Gadamerci hermeneutiğe de epistemolojik temelli bir yaklaşım içerisinde, özellikle bir yöntem tasarlamak gayesine uygun olarak yaklaşmak isteyen pek çok sosyolog ya da sosyal bilimci olacaktır. Fakat bu arayıştan önce öğrenilmesi gereken şey, sosyolojinin ya da sosyal bilimlerin hakikate/doğruya ulaşmak adına yönleme ihtiyacı duymadığıdır. Sosyal bilimlerde, inceleme konusunun insan olduğu ve anlam dünyalarına başvuru yapmanın kaçınılmaz olduğu bir araştırma disiplinde, yöntem tam aksine, hakikatin elde edilmesinin önünde bir engel olabilir. Gadamer'in hermeneutik anlayışından hareketle sosyolojiye bir katkı sağlanıp sağlanamayacağı sorusuna yanıt arayan bir araştırma her şeyden önce bu gerçeği göz önünde bulundurmalıdır.

⁴ Bu elbette yöntem sorunudur. Gadamer'in 1960 yılında (Dilthey'in 1870'lerde giriştiği yöntem sorunu aşma denemesinden neredeyse yüzyıl sonra dahi) yayımlanan temel eserinin adının **Hakikat ve Yöntem** olması, sorunun ne kadar köklü olduğunu ve güncelliğini hiç kaybetmediğini gösteren iyi bir örnektir.

1. BÖLÜM

HERMENEUTİK GELENEK

Hermeneutik tarihinde, bir hermeneutik gelenekten çok hermeneutik geleneklerden bahsedilebilir. Fakat bütün farklı kullanımlarına rağmen tarih içerisinde bir hermeneutik gelenekten bahsetmek, hermeneutiğe katkıda bulan bütün düşünürlerin köklü bir hermeneutik geleneğin mirasçıları ve müdavimleri olduklarını belirtmek adına elzemdir. Hermeneutiğin Antik Yunan dünyasına kadar uzanan ilk belirlenimi, bugün dahi, farklı biçimlerde etkilerini sürdürmektedir. Hermeneutiğin, özellikle teolojik hermeneutik olarak ifade edilebilecek kullanım tarzı oldukça kadim bir geçmişe sahiptir. Hermeneutik geleneklerin en çok bilinen ve tartışılan tarzı ise, modern hermeneutik gelenek olarak adlandırılan ve başlangıç itibarıyla Schleiermacher'la ilişkilendirilen kullanım tarzıdır. Schleiermacher'den sonra Dilthey, Heidegger ve Gadamer bu geleneğe çok önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bu bölümde hermeneutik gelenek içerisinde yer etmiş düşünürlerin hermeneutiğe ilişkin görüşleri ve yenilikleri üzerinde durulacaktır. Hermeneutik geleneğin tarihçesine ve kullanım tarzına ilişkin bir inceleme yapmadan önce, hermeneutik sözcüğüne dair bir kavram tarihçiliği yapmak yerinde olacaktır.

1.1. Antik Yunan Dünyasında Hermeneutik

Hermeneutiğin Yunanca bir kavram olduğu bilindiği halde, etimolojik kökleri üzerinde yapılan çalışmaların tam bir sonuca bağlandığı söylenemez.⁵ Sözcük, *hermeias* olarak Antik şehir (Delphi) kilisesinin rahibine işaret ettiği gibi, daha yaygın olarak bilinen fiil *hermêneuein* ile isim *hermêneia* ise hızlı hareket eden, kanatlı elçi-Tanrı Hermes'e kadar dayandırılmaktadır. Yunanlılar Hermes'in, dili ve yazmayı, yani insan anlayışının manayı alıp başkalarına aktarabilmesine yarayan

⁵ TOPRAK, Metin; **Hermeneutik ve Edebiyat**, Bulut Yayınları, İstanbul, 2003, s. 9.

araçları keşfettiğine inanırlar. Burada Hermes'in, insan anlayışının haricinde olan bir şeyi insan zekâsının kavrayabileceği şekle sokma fonksiyonu ile alakalı olarak zikredilmesi manidardır. Sözcüklerin farklı formları da anlaşılmayı anlaşılır hale getirmek sürecine imada bulunur.⁶ Tanrıların elçisi Hermes'in görevi, tanrıların mesajlarını ölümlülere iletmektir. Fakat onun bildikleri tanrıların mesajlarının dümdüz bir aktarımı olarak görülemez. Hermes, bunları ölümlülerin diline onların anlayabilecekleri şekilde çevirmektedir. Böylelikle, hermeneutik etkinliği daima bir başka dünyaya ait bir anlam bağlamını o an içinde yaşanan dünyaya aktarma/çevirme etkinliği olmuştur.⁷ Bu kullanımı itibariyle, hermeneutiğin, bir kişinin bağlam dünyasından bir diğerrinin bağlam dünyasına, tanrıların bağlam dünyasından insanların bağlam dünyasına ve yabancı bir dilin bilinen bir dile aktarılması olarak üç farklı şekilde ortaya çıktığı görülmektedir.⁸ Bir düşüncenin ifade edilmesi, dışavurma, açıklama ve çevirmeyi içerecek şekilde çok anlamlı olduğuna göre, Hermes'le ilişkilendirilen farklı bir dünyanın bağlamına aktarma sürecinin, *hermêneuein* ve *hermêneia*'nın antik çağda kullanılan üç temel anlam yönünü gösterdiği söylenebilir. Örneğin, sözcüğün fiil hali olan *hermêneuein*'i ele alırsak bu üç yön; kelime şeklinde seslice ifade etmek, açıklamak ve tercüme etmek şeklinde sıralanabilir.⁹

Antik Yunan dünyasında hermeneutik ile kast edilen içerisinde altı çizilecek birkaç husus dışında sistematik bir kurgunun olmadığı belirtilmelidir. Kavrama Platon, Aristoteles, Xenophon, Plutarch, Euripides, Epicurus, Lucretius ve Longinus gibi tanınmış pek çok isimde rastlamak mümkündür. Bunlar arasında en dikkat çekici olan Aristoteles'in *Peri Hermenias* adlı eseridir. Ne var ki bu eser, bugün anlaşıldığı

⁶ PALMER, Richard E.; **Hermenötik**, Çeviren: İbrahim Görener, Anka Yayınları, İstanbul, 2003, s. 40.

⁷ GADAMER, Hans-Georg; "Hermeneutik", **Hermeneutik Üzerine Yazılar** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 13.

⁸ GADAMER, Hans-Georg; "Classical and Philosophical Hermeneutics", **The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings** (iç.), Edited and Translated by Richard E. Palmer, Northwestern University Press, Evanston, 2007, s. 44.

⁹ PALMER, **Hermenötik**, s. 41.

şekliyle “yorum” kavramını değil, ifadelerin mantığını veya nesnelere tabiatını yansıtacak şekilde özne ve yüklem ilişkisini sağlayan gramer yapısını ele almaktadır.¹⁰ Buna göre, Aristoteles *hermêneia*’yı bir şeyin doğruluğuna veya yanlışlığına yönelen zihinsel bir faaliyete işaret edecek şekilde kullanmaktadır. Onun için “yorumlama” aklın temelde bir şey hakkında doğru yargıyı belirleme faaliyetidir. Bir dua, bir emir, bir soru veya bir nehiy cümlesi Aristoteles’e göre, bir ifade olmayıp ifadeden kaynaklanan bir şeydir; o, aklın temelde bir ifade formunda algıladığı bazı durumlara uyan ikinci tür bir cümledir. Orijinal cümle veya yorum, mesela “ağaç kahverengidir” ifadesi, bir temenniye belirten veya onu kullanmayı anlatan bir ifadeden önce gelir. Yorumlar, o halde bir dua veya emirde olduğu gibi fiilî bir durumu anlatan ifadeler olmayıp, daha ziyade doğru veya yanlış olduğu söylenebilecek bir şeyi anlatırlar. Aristoteles’e göre bu, içerisinde doğruluk veya yanlışlık olabilen konuşmalardır.¹¹

Gadamer’e göre, Aristoteles’in hermeneutik ile ilgisi onun *Peri Hermenias* adlı eserinden çok ahlâkla ilgili düşüncelerinde bulunur. “Ahlâkî iyi” sorusunu daha çok “insan açısından iyi” sorusu olarak almakla Aristoteles, bilgiyi “olmakta olan”dan ayrılmayan, onun tarafından belirlenen, onu belirleyen bir husus olarak görmektedir. Böylece ahlâkî alanda anlama *phronesis* denen belli bir gelenek içinde ortaya çıkan, dinamik bir süreç olarak işleyen, belli bir mantıksal önerme ve yöntem içinde tutuklanamayan faaliyetir. Burada asıl önemli olan, anlayan insanın anladığı şeyden bağımsız bir varlık olarak kalamaması ve kendisini daima belli bir aktüel ortamın aydınlığı içinde sorunlarla yüzleşmiş olarak bulmasıdır.¹² Anlayan kişi içinde bulunduğu geleneğin dışında hareket ederek anlamaz. Gadamer için Aristoteles’ten hermeneutik açısından çıkarılması gereken en önemli sonuçlardan biri, böylesi bir “gelenek tarafından etkilenmiş bilinç” içerisinde anlamaktır. Gadamer, Aristoteles’in hermeneutik tarihindeki bu önemini şöyle ifade etmiştir: “Aristoteles’in hermeneutik problemle ve onun tarihsel boyutuyla hiç ilgilenmediği,

¹⁰ TATAR, Burhanettin; **Hermenötik**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004, s. 12–13.

¹¹ PALMER, **Hermenötik**, s. 49–50.

¹² TATAR, **Hermenötik**, s. 14.

aklın ahlakî eylemde oynaması gereken rolün sağlam tespitiyle ilgilendiği doğrudur. Fakat bizi burada ilgilendiren şey tam da onun akıl ve bilgiyle, olmakta olan bir varlıktan kopuk olmayan, bu varlık tarafından belirlenen ve belirleyicisi bu varlık olan bir akıl ve bilgiyle [*phronesis*] ilgilenmesidir.”¹³ Bu sayede Aristoteles, “yöntem probleminde ahlakî bir boyut kazandırmış olmaktadır.”¹⁴

Hermeneutik sözcüğünün, yine farklı bağlamlarda Platon tarafından kullanıldığı görülmektedir. Platon’a göre, hermeneutik düşüncelerin ifade edilmesiyle değil, bir kral buyruğunun, bir tanrısal iradenin açılmasısıyla ilgilidir. Hermeneutik Platon’da, tanrıların iradelerini, hem haber veren hem de kendilerine itaat edilmesi gereken buyruklar olarak çift anlamlı bir sanat olarak ele alınmaktadır.¹⁵ Gadamer açısından Platon’da hermeneutik sözcüğüne atfedilen anlam itibariyle bugünkü hermeneutik anlayış arasında bir rabıta bulunmamaktadır. Fakat tıpkı Aristoteles’te olduğu gibi Gadamer, Platon’da hermeneutiğe dair önemli katkıları başka yönelimlerde bulur. Aristoteles önermeler mantığını irdelerken ifadelerin (yargı bildiren ifadelerin) doğru veya yanlış değer alarak, yorum değeri kazandığı kanaatindedir. Çünkü ona göre ancak doğru ve yanlış değer alabilen ifadeler için yorum söz konusudur. Platon ise, “bir önermenin formel/mantıksal çürütülebilirliğinin doğru olmasını zorunlu olarak dışarıda bırakmadığını göstererek”¹⁶, bizleri anlaşılacak şeyin söylenenden ziyade söylenen şey aracılığıyla henüz “söylenmediği”, yani dilin hayatî bağlantıları içinde kendini ele verdiği yere yönlendirmek ister.¹⁷ Bu sayede Platon, hermeneutik konuşma ortamı olarak diyaloga, yazı haline gelmiş dilde olabilecek yorumlamadan daha üstün bir mevki tayin etmiş olur. Daha da önemlisi diyalogu soru–cevap diyalektiği şeklinde konumlandırarak felsefe tarihinde önemli bir yeniliğin ve yönelimin mimarı haline

¹³ GADAMER, Hans-Georg; **Hakikat ve Yöntem (II. Cilt)**, Çeviren: Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 70.

¹⁴ **A.g.e.**, s. 71.

¹⁵ GADAMER, “Hermeneutik”, s. 14.

¹⁶ GADAMER, **Hakikat ve Yöntem (II. Cilt)**, s. 117.

¹⁷ TATAR, **Hermenötik**, s. 14.

gelmiş olur. Öyle ki, Gadamer Platon'un soru-cevap diyalektiğini felsefî bir yöntem olarak Hegel'de bile görmeyi mümkün olduğunu ifade etmiştir.¹⁸

Hermeneutiğin Antik Yunan dünyasında, alegorik bir yorumlama tarzı olarak kullanıldığına da tanık olunmaktadır. Alegori, art veya üst anlam olarak kendisini gösteren “*hyponoia*” sözcüğüyle ifade edilmektedir. Bu yorumlama tarzı Homeros'un eserlerine rasyonel bir açıklama getirmek amacıyla öne çıkmıştır. Yani orada ifade edilen karakter, olay ve sözcüklerin esas/gizli anlamını açığa çıkarma amacına hizmet etmektedir. Bu husus Gadamer tarafından şöyle dile getirilmiştir: “Antik hermeneutiğin merkezinde alegorik yorumlama problemi yer alır. Problem oldukça eskidir. *Hyponoia* (art veya üst anlam), alegorik yorumlamanın anahtar sözcüğüdür. Burada amaç, sözel ve sıradan anlamın ardında veya üstünde bulunduğu varsayılan esas anlamı ortaya çıkartmaktır.”¹⁹

Görüldüğü gibi, hermeneutik sözcüğünün Antik Yunan dünyasındaki kullanım tarzı, bugünkü modern hermeneutiğin kullanım tarzından oldukça uzaktır. Fakat hermeneutiğin Antik Yunan dünyasında kazandığı anlamın ortaçağ boyunca merkezî bir yer işgal ettiğini söylemek mümkündür. Çünkü uzun bir dönem hermeneutik, metin yorumlama işi olarak, asıl/örtük/alegorik anlamı ortaya çıkarma çabasıyla, kutsal metin tefsirine dönüşüp, Antik Yunan dünyasından aktarılan mirası korumuştur. Bu açıdan, tefsirin köklerini kazdığımızda karşımızda Yunan etimolojisi ve mitolojisinin belireceğini ifade eden Martin Nguyen'in tespiti oldukça yerindedir.²⁰

1.2. Ortaçağ Dünyasında Hermeneutik

Ortaçağ dünyası için hermeneutikten anlaşılan şey alegorik bir yorumlama tarzı olup, kendisini kutsal metinlerde söylenmek istenen esas anlamı açığa çıkarma

¹⁸ GADAMER, **Hakikat ve Yöntem (II. Cilt)**, s. 151.

¹⁹ GADAMER, “Hermeneutik”, s. 15.

²⁰ NGUYEN, Martin; “Hermeneutics as Translation: An Assessment of Islamic Translation Trends in America”, **Muslim World** (iç.), Vol. 98, Blackwell Publishing, Boston, 2008, s. 485.

amacıyla somutlaştırmıştır. Bu yöntemin tercih edilmesinin sebepleri, Ortaçağ düşünce sistematığının metnin düz anlamının derin anlamıyla olan ilişkisini insan vücudunun insan ruhuyla olan ilişkisine benzetme eğiliminde bulunabilir. Bu benzetmeye göre, nasıl ki bir insanın fiziksel görüntüsü onun gerçekte kim olduğunun anlaşılması için fazla bir anlam ifade etmezse, tanrının sözlerini içerdiği kabul edilen bir metnin düz (görünürdeki) anlamı da, o metnin gerçek anlamı olarak kabul edilemez. Alegorik bir açıklamaya ihtiyaç duyulmasının temel nedeni metnin kelime anlamı dışında aslında daha mistik bir anlam, daha derin bir hakikat içerdiğine ilişkin düşüncedir.²¹ Bu hakikati ortaya çıkarabilecek kişilerin, ancak Tanrı'nın yeryüzündeki "sevgili ve aziz kulları", kilise babaları olacağı aşikârdır. Böylelikle, kutsal metinlere ilişkin alegorik yorumlama tarzı, doğal olarak, kendilerini onlar hakkında yetkili gören kilise babaları tarafından yapılmakta, tefsir faaliyeti tamamıyla onların hükmü altında bulunmakta ve kutsal metinleri anlama işi sadece kilise babalarının yapabileceği bir iş olarak görülmekteydi. Yüzeysel bir analizle dahi, Antik Yunan'da Hermes'in yaptığı işin, Ortaçağda kilise babaları ve din adamlarının tekeli altına girdiğini görmek mümkündür. Daha önce tanrıların sözleri yine bir başka tanrı tarafından yorumlanmaktaydı. Ortaçağda ise, her ne kadar kendileri tanrı olmasalar da, özellikle kilise ve çevresi, tanrının sözlerini yorumlama noktasında kendisini en üst otorite kabul etmekte ve her türlü farklı yoruma şiddetle karşı çıkmaktaydı.²² Yaklaşık olarak on dört yüz yıl boyunca süren bu hâkimiyet, ilk kez Martin Luther ve diğer reformistlerin kutsal metinlerin anlaşılma için yeterli olduklarını iddia etmeleriyle birlikte ciddi sarsılmalar yaşamaya başlamıştır. Martin Luther, kendi tezini kanıtlamak adına *İncil*'in çevirisini yapmıştır. Luther'in eylemi, hem kilise otoritesine hem de yüz yıllardır merkeze alınan alegorik anlayışa karşı da bir başkaldırı niteliğindedir. Luther'in ve genel olarak metinleri anlama ve yorumlamada kilise otoritesi ile geleneğe dayanan Katolik düşüncesine karşı bir tepki olarak reformistlerin ortaya çıkışı hermeneutik tarihinde önemli adımların atılmasına yol açmıştır. Özellikle Luther'in "kutsal metinleri kendilerinden hareketle

²¹ TOPRAK, **Hermeneutik ve Edebiyat**, s. 28.

²² ÖZTÜRK, Emre; "Hermeneutiğin Tarihsel Dönüşümü", **Zeitschrift für die Welt der Turken** (iç.), Vol. 1, No. 2, 2009, s. 150.

yorumlama”²³ çağrısı, kutsal metinler üzerindeki kilise otoritesinin yersiz olduğunu ortaya koyan ve kutsal metni okuyabilen herkesin onu anlayabileceği gibi, döneme göre oldukça radikal ve yenilikçi görünen bir çağrıdır. Hermeneutik, bu sayede yeni bir ivme kazanmıştır. Reformcular kilise öğretisi geleneğiyle polemige girmişler ve kutsal metinleri hermeneutik yöntemlerle ele almışlardır. Alegorik yöntem bir yana bırakılmıştır. Nesnel, konuya doğrudan yönelen, her türlü öznel keyflikten arınmış olmak isteyen yeni bir yöntem bilinci yeşermiştir.²⁴ Bu anlamda, Dilthey’in modern hermeneutik geleneği Protestan geleneğin doğuşuyla ilişkilendirmesi oldukça yerindedir.²⁵ Çünkü modern hermeneutik geleneğin özünde, anlamın ortaya çıkmasını sağlamak amacına hizmet eden bağımsız bir yöntem bilinci hâkimdir.

Dönem içinde, reformistlerin “kutsal metinlerin kendi başlarına yeterliliği” tezini, yani onların doğrudan anlaşılabilen ve çelişkiler arz etmeyen bir yapıya sahip olduklarına dair iddialarını doğrulamak için büyük bir çaba sarf ettikleri görülmektedir. Bu bağlamda en dikkat çekici adımı *Clavis Scripturae Sacrae* adlı eseriyle Matthias Flacius Illyricus atmıştır.²⁶ Eserde Flacius’un ileri sürdüğü temel iddialar şunlardır: Kutsal metinlerin doğru bir şekilde anlaşılmamış olması, kilisenin bu metinleri anlaşılabilir kılmak için haricî bir yorum hakkını değil, sadece önceki yorumcuların eksik bilgiye ve yetersiz bir yorum anlayışına sahip olduklarını ima eder. İyi bir lingüistik ve hermeneutik hazırlık bu eksikliği giderebilir. Çünkü kutsal metinler, temelde, kendi içlerinde tutarlılık ve süreklilik arz etmektedirler. Bu durumda her bir cümle ya da pasaj, bu metinlerin bütünlüğü açısından ele alınmalı ve açıklanmalıdır.²⁷ Flacius’un deyişiyle, “metinleri anlama konusunda bir başarısızlık

²³ GADAMER, “Hermeneutik”, s. 16.

²⁴ A.g.m., s. 15–16.

²⁵ DILTHEY, Wilhelm; “Schleiermacher’s Hermeneutical System in Relation to Earlier Protestant Hermeneutics”, Translated by Theodore Nordenhaug, **Selected Works-Volume IV: Hermeneutics and the Study of History** (iç.), Edited by Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi, Princeton University Press, New Jersey, 1996, s. 33.

²⁶ DILTHEY, Wilhelm; “The Rise of Hermeneutics”, Translated by Fredric R. Jameson and Rudolf A. Makkreel, **Selected Works-Volume IV: Hermeneutics and the Study of History** (iç.), Edited by Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi, Princeton University Press, New Jersey, 1996, s. 243.

²⁷ TATAR, **Hermenötik**, s. 15.

varsa, yanlışlık metnin anlaşılmasında aranmamalıdır. Bunun sebebi lingüistik hazırlığın yetersizliğinde ve metne yaklaştığımız yöntemin yanlışlığında aranmalıdır.”²⁸ Uygun bir yöntem takip edilerek metnin esas anlamını açığa çıkarmak mümkündür.

Flacius’un önemi, metnin ve anlaşılması zor pasajların kavranmasına ilişkin herkesçe takip edilebilecek kuralların olduğunu varsayarak, metin yorumlama işini kilise babalarının tekelinden çıkarıp herkese açık bir hale getirmek olmuştur. Flacius’un Luther’in “kutsal metinleri kendilerinden hareketle yorumlama” ilkesine tamamıyla sadık kaldığı görülmektedir. Fakat her ne kadar Flacius, Dilthey’in “hermeneutik bilimi”²⁹ olarak tasvir ettiği yorum kuralları dizgesinin oluşumunda bir başlangıç noktası olarak görülse de, onda ve diğer reformistlerde yorum kuralları ile yorumlama eylemi arasında belirgin bir ayırım bulunmamaktaydı. Onlarda tefsir ve hermeneutikten anlaşılan şey aslından birbirinden belirgin hatlarla ayrılmış iki farklı yaklaşım tarzı değildi. Bir yorum kuralları dizgesi olarak hermeneutik ile bu yorumun eylemi olan tefsirin belirgin bir şekilde ayrıldığını, J. C. Dannhauer’in 1654’te basılan *Hermeneutica Sacra Sive Methodus Exponendarum Sacrarum Litterarum* adlı kitabında görmekteyiz. “Hermeneutiğin yorum metodolojisi olarak ‘exegesis (tefsir)’den ayrıldığı bu kitabın başlığından da anlaşılmaktadır. Yorum eylemi (exegesis) ile onu yöneten kurallar, yöntemler ve teoriler (hermeneutik) ayrımı bu ilk kullanıma dayanmaktadır. Hermeneutik hem teolojide, hem de tanımın daha genişletildiği sonraki dönemlerde, kutsal metin dışı edebiyatta bir temel olarak kullanılmaktadır.”³⁰ Fakat Dannhauer’la birlikte teolojik hermeneutik ve filolojik hermeneutik, hukuk kaidelerinin yorumlanması için kullanıldığı alandan belirgin hatlarla ayrılmıştır.³¹ Yani her alan kendi hermeneutik yönteminin kurallarını oluşturmuş ve onları takip etmeye başlamıştır. Modern hermeneutik geleneğin gelişiminde bu ayırımın ortadan kaldırılıp bütün disiplinlerin tek bir yöneme tabi

²⁸ Flacius’tan aktaran; DILTHEY, “Schleiermacher’s Hermeneutical System in Relation to Earlier Protestant Hermeneutics”, s. 36.

²⁹ A.g.m., s. 33.

³⁰ PALMER, **Hermenötik**, s. 64.

³¹ GADAMER, “Classical and Philosophical Hermeneutics”, s. 45.

tutulması amacı oldukça tesirli olmuştur. Bu amacı gerçekleştirmek adına en önemli adımı atan düşünür hiç şüphesiz Schleiermacher'dir. Fakat Schleiermacher'in bu çabası ve başarısı aydınlanma düşünürlerinin etkisi ele alınmadan anlaşılabilir. Çünkü aydınlanma filozoflarının hermeneutiği yoruma dayanan tüm bilgi alanları için geçerli olacak genel ilke ve kurallara dayandırması, onu felsefi ortamın içine çeken temel unsur olmuştur.³²

1.3. Aydınlanma Düşüncesi ve Hermeneutik

Hermeneutik ve aydınlanma dendiğinde akla gelen ilk isim, Christian Wolff'tur. 17. yüzyıl Aydınlanma filozofları arasında Wolff, dogmatik ve tarihsel eserlerin yorumu sorunu üzerinde duran yazılarında bu iki tür metni birbirinden ayırt ederek tarihsel metinlerin tarihsel olayları açıklamadaki bütünlüğünü; dogmatik metinlerin ise ortaya konan kanıtlar, muhteva ve konu hakkındaki bilgi açısından eleştiriye tabi tutulması gerektiğini savunmuştur. Ona göre, tarihsel metinlerde açıklamanın bütünlüğü ancak yazarın niyetine göre açığa çıkarılabilir. Burada yazarın niyeti, daha sonra romantik düşünürlerin anladığı şekliyle yazarın bireyselliğine ve onun psikolojik niyetine gönderme yapmaz. Wolff, yazarın niyetiyle, yazarın üretmek istediği eserin türünü amaçlamıştır. Sözelimi o niyetler arasında doğal tarih, kilise tarihi, seküler siyaset tarihi, öğrenim tarihi gibi türleri birbirinden ayırt etmiştir. Bu durumda yazarın niyeti, onun amaçladığı yazım türünün gereklerine uygun düşecek tarzda yazmayı başarıp başaramadığı açısından anlaşılabilir bir şeydir.³³ Aydınlanmacı hermeneutik anlayışın diğer önemli temsilcilerinden biri de, Chladenius'tur. Chladenius, Aristocu retorik geleneğine bağlı kalarak hermeneutiği, bilgiyi yorumlama çabasıyla elde edenlere yardımcı olan bir sanat formu olarak değerlendirir. Buna göre yorum, metinlerin sözel açıklaması olarak pedagojik ve pragmatik karaktere sahiptir. Onun bu tutumunun gerisinde, makul ve dilin kurallarına uygun düşecek şekilde yazarın kendi fikirlerini açıklıkla dile getirmiş olması durumunda metinleri anlamamanın bir sorun teşkil etmeyeceğine

³² TATAR, *Hermenötik*, s. 18.

³³ *A.g.e.*, s. 18-19.

dair inancı bulunur. Çünkü Chaldenius, diğer aydınlanma filozofları gibi, akli doğru yorum ve anlamının zemini olarak kabul etmektedir. Bu zemin yazar ve yorumcu tarafından paylaşılmakta ve metinde somutlaşmaktadır. Bununla birlikte Chaldenius'un asıl önemi, onun hermeneutik tarihine "bakış açısı" veya "perspektif" kavramını hediye etmesinden kaynaklanır. Bakış açısı, gözlemcinin bir olayı kendi duruş noktasından hareketle anlamasını dile getirir. Bakış açılarındaki farklılık, gerçekte aynı konu hakkındaki açıklamaların göreceliğine işaret eder. Başka bir deyişle, Chaldenius bakış açısı kavramıyla, modern felsefede yorumların uzlaşmazlığını simgeleyen radikal perspektivizmden farklı olarak, referans ve anlamı itibarıyla kendisiyle özdeş olan bir metne farklı noktalardan yaklaşılmasını ifade eder. Yorumcu, bir başka yorumcunun perspektifine yerleştiğinde kendisinininki ile diğer yorumcunun perspektifini karşılaştırabilir ve sonuçta onunla aynı noktaya yöneldiğini fark edebilir.³⁴ Chaldenius'un bakış açısı kavramına ilişkin açıklamalarının, Gadamer'in ufuk kavramıyla ifade etmek istediği anlamının ontolojik karakteriyle koşutluk gösterdiği aşikârdır. Öte yandan, kişinin kendi bakış açısıyla, başka bakış açılarını karşılaştırarak aynı noktaya yönelebileceği tezinin, Gadamer'in "ufukların kaynaşması" teziyle paralellik gösterdiği belirtilmelidir.

Hermeneutik gelenek içerisinde oldukça önemli katkılarda bulunmuş düşünürlerden biri de, Friedrich Ast'tır. Ast için hermeneutik içerisindeki temel maksat, edebî miras tarzında açığa konmuş olan Antik dönemin ruhunu elde etmektir. Kalıntıların dış formları iç forma, içteki varlık bütünlüğüne, parçalar arasındaki bütüne işaret eder ki buna kalıntıların *Geist*'i denebilir. Ona göre, filoloji, tozlu metinlerle gramer hakkında edinilen kuru bilgiçlik meselesi değildir. O, olaylara ve tecrübeye dayanan şeyleri kendi başlarına bir son olarak görmeyip, bir eserin dışsal ve içsel kapsamını bir bütün olarak kavramada onları bir vasıta olarak ele alır. Bu birlik daha yüksek ruh birliğine, bireysel eserlerin içsel birliğinin kaynağına işaret eder.³⁵ O halde, hermeneutiğin amacı, bir eseri, kendi içsel manasındaki gelişmeler, içsel unsurların birbiriyle ve o çağın daha kapsamlı ruhu ile

³⁴ A.g.e., s. 19-20.

³⁵ PALMER, *Hermenötik*, s. 112.

olan ilişkileri yoluyla açıklamaktır. Bu amaç Ast tarafından üç anlama bölümü veya formuna ayrılmıştır: 1) “Tarihi”: Eserin sanatsal, bilimsel veya genel içeriğiyle bağlantılı anlama; 2) “Gramer”: Dil ile bağlantılı anlama ve 3) “Geistige”: Eseri yazarın ve o çağın topyekûn görüşü (*Geist*) ile bağlantılı anlama.³⁶ Ast, anlama ile açıklama seviyeleri arasında bir fark görmemiş ve bahsedilen bu üç anlama seviyesine paralel olarak üç çeşit açıklama seviyesinin varlığını kabul etmiştir: Harf hermeneutiği, sezgi hermeneutiği ve ruh hermeneutiği. Harf hermeneutiği, hem kelime açıklamalarını ve hem de onların tarihsel konumla birlikte olgusal bağlamını içermektedir. Birinci tür hermeneutik, sadece tarihsel çevreyle olgusal yakınlığı değil, aynı zamanda dili, onun tarihsel değişimini ve bireysel özelliklerini de bilmeyi gerekli görür. Sezgi veya anlam hermeneutiği, yazarın veya çağının ruhunu keşfetmeye yönelir. O, manayı ortaya çıktığı konumdan dolayı sevk olduğu bir yöne göre belirler. Örneğin Aristoteles’in kullandığı bir ifade, Platon’un çok benzer bir ifadesinden farklı bir anlam taşıyabilir ve hatta aynı eser içerisinde ifade açısından birbirine benzer iki pasaj, eserin tümü ile ilişkileri çerçevesinde farklı bir sezgiye veya anlama sahip olabilirler. Bu belirlemelerin karışıklığı sebebiyle, verilen bir pasajın manasını doğru olarak elde edebilmek için edebiyat tarihi, kullanılan muayyen eserin tarihi ve yazarın hayatıyla diğer eserleri hakkında bilgi sahibi olmak zorunludur. Üçüncü seviye olan ruh hermeneutiğinde ise eserde ifadesini veya şeklini bulan ana fikrin, hayat görüşünün ve temel düşüncenin araştırıldığını görmekteyiz.³⁷

Ast kadar sistematik bir hermeneutik teori geliştirmemiş olsa da, hermeneutik içerisinde ondan daha çok yer etmiş olan Friedrich August Wolf’a değinmek durumundayız. Öncelikle belirtmek gerekir ki, Wolf düşüncesinde hermeneutiğin bir teori haline yükselemeyişi onun bu yöndeki bir başarısızlığından kaynaklanmaz. Onun için hermeneutiğin pratik, uygulamadaki yönü teoriden daha önemlidir. Hermeneutikte bir kural olacaksa, bu, uygulama sonunda elde edilmelidir.³⁸ Wolf’a göre, hermeneutiğin amacı bir yazarın yazılmış veya konuşulan düşüncelerini, yazarın elde edilmesini istediği tarzda elde etmektir. Yorum bir diyalogdur, yazarla

³⁶ A.g.e., s. 113-114.

³⁷ A.g.e., s. 115.

³⁸ A.g.e., s. 118.

olan bir diyalog.³⁹ Wolf'un düşüncesinde yorumcu, bir başkalarına açıklayabilmesi için konuyu anlamaya zihinsel olarak hazır olmalıdır. Yani, o, genel olarak başkalarının düşüncelerini kavrama yetisine sahip olmalıdır; onun kendisini farklı düşüncelere süratlice adapte edecek olan ruh aydınlığı bulunmalıdır. Diyaloga, bir başka şahsın zihinsel dünyasına girmeye yetenek olmadan açıklama – dolayısıyla da hermeneutik – imkânsızdır.⁴⁰ Bu noktada Wolf her ne kadar Gadamer'in diyalog kavramına dair düşüncelerinin esin kaynağı olarak algılanabilse de, aslında aralarında belirgin bir ayrım bulunmaktadır. Çünkü Gadamer'de diyalogun işleyiş tarzı 'spontan'dır, bir uzlaşmaya varma amacına dönüktür fakat yazarın veya konuşmacılardan birinin istediği tarzda bir anlamaya doğru hareket etmez. Yani bir metinle karşılaşma da, aynı şekilde, anlamamanın mutlak surette yazarın istediği şekilde olmasını zorunlu kılmaz. Böylesi bir diyalog, tam anlamıyla Platon'da mevcuttur. Platon'un diyalogları bir sonuca varmak düşüncesiyle yapılmaz ve konuşmacılar çoğu zaman bir sonuca ulaşmadan tartışmaya bir başka zaman devam etme kararıyla birbirlerinden ayrılırlar. Fakat Platon'un diyaloglarındaki sonuçsuzluk, herhangi bir kuşkuculuğu yansıtmaz. Bir sonuca ulaşamama, en yaygın hataları ve en sık görünen karikatürleri saf dışı etme iradesinin işaretidir.⁴¹ Gadamer'in önem verdiği spontan yapıyı, Platon'un *Küçük Hippias* adlı diyalogundan bir alıntıyla örneklemek mümkündür. Söz konusu diyalogun sonunda Sokrates, tartışmada ulaştığı sonucu belirtmiş ve Hippias'ın bunun asla kabul edilemeyecek bir düşünce olduğunu vurgulamasının üzerine şunları söylemiştir: "Zaten kendim de bu düşüncemi kabul edemeyeceğim, Hippias. Oysa şu anda, araştırmamızın sonunda bu sonuca birlikte varmış oluyoruz."⁴² Buradaki konuşma, diyalogun belli bir konuşmacının etkisi ve ulaşmak istediği netice itibariyle yönlendirilmediğinin en iyi göstergelerindendir. Çünkü diyalog o kadar spontan gelişen bir yapıya sahip ki, tartışma sonunda ulaşılan sonuç her iki konuşmacı tarafından arzu edilmeyen bir sonuç olarak ortaya

³⁹ Wolf'tan aktaran; PALMER, **A.g.e.**, s. 118.

⁴⁰ **A.g.e.**, s. 118.

⁴¹ BRUN, Jean; **Platon ve Akademia**, Çeviren: İsmail Yerguz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007, s. 15.

⁴² PLATON; "Küçük Hippias", Çeviren: Pertev Naili Boratav, **Toplu Diyaloglar-I** (iç.), Eos Yayınevi, Ankara, 2007, s. 274.

konmuştur. Aynı şey yazar ile okuyucu için uygulandığında ise, anlamının, metinle okuyucu arasındaki diyalogun, yazarın arzu ettiği tarzda sonuçlanmayacağı da aşikârdır. Bu nedenle Gadamer, diyalog kavramına ilişkin temel tezlerini ortaya koyarken Platon'a atıfta bulunmuş, fakat Wolf'u zikretmemiştir.

Ast gibi Wolf da hermeneutiğin üç seviyesinden söz etmiştir. Fakat onun hermeneutiği daha çok pratik yönlü olduğu için, üçüncü kademede Ast'ın *Geist* metafiziği bulunmamaktadır. Hermeneutiğin üç seviye veya çeşidi, gramer, tarih ve felsefe yorumudur. Gramerci yorum, yoruma yardımcı olabilecek her tür dil anlayışları ile ilgilenir. Tarihsel yorum, sadece bir zamanda gerçekleşen tarihsel olaylarla değil, aynı zamanda yazarın hayatına dair olgusal bilgi ile de ilgilenir. Böylece yazarın “neyi bildiği” bilgisine ulaşmayı hedefler. Tabiatıyla, genel tarihî olaylar, hatta ülkenin fiziksel ve coğrafi özellikleri önemlidir. Kısacası, yorumcu imkân nispetinde tarihsel bilgiye sahip bulunmalıdır. Yorumun felsefî seviyesi ise, diğer iki seviyeyi mantıksal olarak kontrol veya teftiş etmekle görevlidir. Wolf'un düşüncesinde her yerde pratik ve olgusal olana vurgu vardır; ama farklı problemleri karşılayacak kurallar kargaşası içinde temel bir sistematik bütünlük bulunmamaktadır. Kurallar, yorumda karşılaşılan spesifik zorluklar konusunda bir yığın gözlem olarak kalmaktadır.⁴³

Ast ve Wolf, kendilerinden önceki hermeneutik geleneğin mirasıyla, aydınlanmanın temel tezleri arasında kalan ve zihinsel dönüşümlerde keskin bir kırılmanın yaşandığı bir dönemde yaşayan düşünürlerdi. Hermeneutik bilimi bütün anlam bilimlerine intikal edecek tarzda geliştirememelerine rağmen, bütün anlam bilimlerinin altında yer alabileceği evrensel bir hermeneutik düşüncesinin oluşumunda oldukça tesirli olmuşlardır. Schleirmacher'in bugün bilinen modern hermeneutik geleneği Ast ve Wolf'un eserleriyle giriştiği tartışmalar sırasında geliştirdiği Gadamer tarafından da kabul edilmektedir.⁴⁴

⁴³ A.g.e., s. 119.

⁴⁴ GADAMER, Hans-Georg; **Hakikat ve Yöntem (I.Cilt)**, Çeviren: Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 247.

1.4. Schleiermacher'ın Evrensel Hermeneutik Denemesi

Schleiermacher, Ast ve Wolf'tan aldığı mirası zenginleştirerek, ona günümüz hermeneutik anlayışına dahi taşınacak ve etkisini gösterecek olan temel özellikleri kazandırmıştır. İlk kez Schleiermacher, hermeneutiği evrensel bir anlama ve açıklama öğretisi haline getirmeyi denemiş, onu tüm dogmatik ve vesileci yönlerden çözmeye gayret etmiştir.⁴⁵ Schleiermacher, hermeneutiği “anlama sanatı” olarak tanımlamıştır. Bu durumda o, daha önce anlaşılan bir şeyin takdimiyle ya da yabancı dillerde yazılmış güç pasajların açıklanmasıyla ilgilenmemiştir. Konuşma sanatı (retorik) ile anlama sanatının (hermeneutik) yakın ilişkisi açısından bakıldığında hermeneutik, düşünme sanatının bir parçası olduğundan, Schleiermacher, hermeneutiği felsefi alana çekmiştir. Bununla birlikte o, konuşma sanatı olarak retorik ile düşünme (anlama) sanatı olarak hermeneutiğin doğal olarak dili anlama ve ona hâkim olma yeteneğini baştan varsaydığına işaret etmiş, hermeneutiğin herkesin ilgi alanı içine girdiğini belirtmiştir. Burada Schleiermacher, hermeneutiğin pratik hayat içinde bir tür evrensel boyutuyla tezahür ettiğini ima etmiştir. Böylelikle hermeneutik, dili kullanma yeteneğimiz sayesinde her an gerçekleştirdiğimiz anlama olayı açısından evrensel bir tanıma ulaşmıştır.⁴⁶

Gadamer'e göre, Schleiermacher'ın hermeneutiği, konuşma ve insanların birbirini anlama zemininde temellendirmesi, hermeneutiğe yeni bir derinlik kazandırmıştır. Öyle ki, bu sayede bir tin bilimleri sisteminin dayanması gereken temeller de ortaya konmuştur. Hermeneutik, sadece teleolojinin değil, tüm tarihsel bilimlerin temellerinde yatan zemin haline getirilmiştir. Ona kadar teologlar ve filologlar, hermeneutiği, sadece metnin dogmatik anlamını ortaya çıkarmada araç olarak kullanmıştır. Oysa Schleiermacher'le birlikte tarihselciliğe giden yol açılmıştır.⁴⁷ Schleiermacher'e kadar hermeneutik sadece yeri ve zamanı geldikçe kullanılan, genellikle de anlaşılması güç ifadeleri ve ibareleri anlamak ve

⁴⁵ GADAMER, “Hermeneutik”, s. 17.

⁴⁶ TATAR, **Hermenötik**, s. 37–38.

⁴⁷ GADAMER, “Hermeneutik”, s. 17.

yorumlamak için başvuru olan yardımcı bir disiplin sayılırken, o, “anlama”nın daha genel bir problem olduğu gerçeğinden hareket etmiştir. Onun zamanına kadar, anlamak doğal kabul edilmiş ve anlamamak nadiren ortaya çıkan bir durum olarak görülmüştür. O, bunu tam tersine çevirmiş ve hermeneutiği yanlış anlamaktan sakınma sanatı olarak tarif etmiştir. Çünkü ona göre, anlamamak veya anlayamamak daha doğaldır, daha geneldir; anlamak ise istemeyi ve araştırmayı gerektirir. Schleiermacher hermeneutiği bu çıkış noktasından hareketle geliştirmek gerektiğini savunmuştur.⁴⁸ Yanlış anlamanın ya da anlayamamanın ortadan kaldırılmasını kendisinin geliştirmiş olduğu kuralların takip edilmesine tabi kılmıştır. Schleiermacher’de bu kurallar gramatik yorumlama ve psikolojik yorumlama yöntemleri olarak sıralanabilir. Ona göre, söz konusu kurallar takip edilerek yanlış anlama bertaraf edilebilir ve dahası okuyucu eseri yazarından daha iyi anlayabilir.⁴⁹

Schleiermacher’in gramatik yöntemi, en başta, dilin, dil bilgisinin, tümce yapısının ve semantiğin tarihsel yapılarını ortaya çıkarmak zorunda olduğundan tarihseldir.⁵⁰ Schleiermacher’de tarihsellik, dilden yola çıkarak dilin yardımıyla bir eserin tam anlamına ulaşma gayesine ışık tutan gramatik yöntem için hayattır. Bu süreçte Schleiermacher, izlenecek belli başlı iki yol sunar. İlki, tek tek kelimelerle ilgilenip onları tanımlamayı amaçlar. Bunu yaparken kelimenin bir yandan maddî, diğer taraftan biçimsel yönünü inceler. Tek kelimedenden yola çıkılarak, o kelime önce bulunduğu tümce bağlamında, daha sonra da bütün metin bağlamında gözlemlenir. Schleiermacher’e göre, ancak en küçük birimden başlayıp, giderek genişleyen bağlamlarla kurulan bağlar aracılığıyla tam bir anlamanın gerçekleşmesi söz konusu olabilir. Fakat kelimeyi metnin bütünü bağlamında gözlemlemek her zaman tam anlamanın gerçekleşmesi için yeterli olmayabileceğinden, yazarın yaşadığı dönemle ilgili bilgiler ve metninde hitap ettiği okur kitlesinin de göz önünde bulundurulması gerekebilir. Kelimelerin bu özellikleri belirlendikten sonra, yine aynı kelimelerin tümce ve metin içindeki anlamlarını belirlemeye yönelik incelemeye geçilebilir. Bu

⁴⁸ BİLEN, Osman; **Çağdaş Yorum Bilim Kuramları**, Şûle Yayınları, İstanbul, 2007, s. 73.

⁴⁹ ÖZTÜRK, “Hermeneutiğin Tarihsel Dönüşümü”, s. 154.

⁵⁰ TOPRAK, **Hermeneutik ve Edebiyat**, s. 45.

aşamada ise kelimelerin hangi ilgeçlerle birlikte kullanıldığı, hangi ekleri aldıkları, tümce ve daha sonra ise metin içindeki konumlarının ne olduğu şeklindeki kriterlere dayanılarak kelimenin anlamı konusunda bir daraltmaya veya sınır çizmeye gidilebilir. Çünkü çizilen sınırın alanı ne kadar daraltılırsa kelimenin asıl anlamına da o kadar yaklaşımış olur. Schleiermacher'ın bu işlemle amaçladığı, metnin nitelik, nicelik, içerik ve anlatım tarzı açısından anlaşılmasını sağlamaktır.⁵¹

Gramatik yorumlama tarzından bağımsız olmayan ve temelde metnin yazarının niyetini ortaya çıkarma amacıyla olan psikolojik yorumlama yönteminde gramatik yöntemde olduğu gibi, metin ilk etapta bir bütün olarak ele alınmayıp, her bir öge öncelikle tek başına inceleme konusu yapılır. Her bir öge (tümce) içinde yazarın amacının ne olduğu sorgulanmaya çalışılır ve böylesi bir belirtinin bulunduğu bir tümceye rastlanması durumunda, bu tümce diğerleriyle karşılaştırılarak doğrulanır. Yine Schleiermacher bu yöntemde de metni anlamak veya yorumlamak isteyenine yerine getirmesi gereken bir dizi ön koşul saymıştır. Yorumlama aşamasına geçmeden önce yerine getirilmesi gereken koşullardan ilki yazarla onun sosyal ve tarihsel çevresi hakkında bilgi edinmenin gerekliliğidir. Yorumlama aşamasında ise, öncelikle yapılması gereken işlerin başında konunun ve kompozisyonun ortaya çıkarılması gelir. Konunun ne olduğunun ortaya çıkarılmasında eserin başının ve sonunun birbiriyle karşılaştırılması ve uyumlu olup olmadıklarının görülmesi belirleyicidir. Schleiermacher kompozisyon özelliklerinin ortaya çıkarılmasında ise eserin benzer ve benzer olmayan başka eserlerle karşılaştırılmasını önermiştir. Gramatik yorumlamada kompozisyonun özelliklerini bağlantı yapısı belirlerken, psikolojik yorumlama biçiminde, yazarı anlatması için harekete geçiren konunun bütünlüğü, örneğin bilimsel mi yoksa popüler mi olduğu, yazarın ana düşüncüyü nasıl oluşturduğu ve okura nasıl yaklaştığı, kompozisyonu belirleyen asıl etkenlerdir.⁵²

⁵¹ Schleiermacher'den aktaran; TOPRAK, **A.g.e.**, s. 45–46.

⁵² **A.g.e.**, s. 48.

Psikolojik yorumlama yönteminin gayesi, yaratıcı bir deha olan yazarın bağlam dünyasını açığa çıkarmak, onun yaratıcı yönünün eğilimlerini yakalamaktır. Elbette, Alman romantizmde (özellikle Kant düşüncesinde) işlenen “deha estetiği” mantığının Schleiermacher hermeneutiğinde tesirli olduğu belirtilmelidir. Sanatçının ya da yazarın yarattığı eserle karşı karşıya kalan yorumcu, daha baştan Schleiermacher’da “yanlış anlama” ihtimali içerisinde tutulur. Hatta deha olarak kabul edilen yazar bile, yarattığı eseri belli kurallar dâhilinde yaratmadığından, kendisi de eserine yabancı kalabilir. Fakat bu yabancılık ya da okurda kendini belirginleştiren “yanlış anlama” kabulü Schleiermacher’e göre, gramatik ve psikolojik yorumlama yöntemleri sayesinde bertaraf edilebilir. Yorumcunun eseri yazarından daha iyi anlaması da bu sayede mümkün olmaktadır.

Schleiermacher, Antik Yunan dünyasından beri süregelen bir hermeneutik geleneğin doruk noktasıdır. Hem anlaşılmayanı anlama adına ortaya koyduğu kurallar dizgesi açısından, hem de anlam bilimleri arasında sağladığı bütünlük açısından kadim bir geleneğin en önemli düşünürüdür. Bununla birlikte, modern hermeneutik gelenek diye adlandırılan ve temelde doğa bilimleri yöntemine alternatif bir paradigma olarak ortaya konan bir hermeneutik yönelimin de öncüsü, Gadamer’in deyişiyle, “büyük babası”⁵³ konumundadır.

Schleiermacher her ne kadar hermeneutiği tüm anlam bilimlerini içerecek tarzda evrensel bir yöntem olarak kurgulamış olsa da onu yöntem problemiyle ilişkilendirmemiştir. Schleiermacher’in hermeneutiği kullanımı, metin yorumu amacına dönük naifliği sürdürmüştür. Aslında o, doğa bilimsel bir paradigmanın revaçta olduğu bir dönemin düşünürüdür. Fakat, anlam bilimlerindeki yöntem sorunu, kendisinden sonraki dönemlerde belirginleşerek, Dilthey’in yüzleşmek ve aşmak zorunda olduğu bir problem olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, Gadamer’e göre, hermeneutiğin büyükbabası Schleiermacher’de, bütün tarihsel önemine rağmen

⁵³ GADAMER, Hans-Georg; “Hermeneutics and the Ontological Difference”, **The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings** (iç.), Edited and Translated by Richard E. Palmer, Northwestern University Press, Evanston, 2007, s. 361.

hermeneutik, kendini yardımcı bir disiplin olarak görülmekten kurtaramamıştır.⁵⁴ Çünkü ortada yine anlamının gerçekleşmesi bir başvuru kitabına, bir kılavuza, bir kurallar bütününe tabi kılınmıştır; her ne kadar tek bir disiplin için değil evrensel bir anlama kuramı olarak oluşturulmuş olsa da.

1.5. Dilthey ve Tin Bilimleri Metodolojisi Olarak Hermeneutik

Dilthey, Schleiermacher'ın her türden metin için geçerli olabilecek evrensel bir hermeneutik iddiasını, anlamının ortaya çıktığı her hayat formu için uygulanabilecek, daha kapsamlı bir yöntem olarak kurgulamıştır. Schleiermacher'ın hermeneutik üzerine eğilmesi, içerisinde bulunduğu romantik gelenele olan bağlantısı ekseninde açıklanabilir, fakat Dilthey'in hermeneutiğe olan ilgisi çok önemli bir tarihsel gerçeğe işaret etmektedir: Doğa bilimsel paradigmanın/pozitivizmin istila ediciliğine bir karşı duruş.

Schleiermacher, romantik geleneğin etkisi içinde hermeneutiği anlam bilimlerinin metodolojik duruşu olarak görmemiş, onu sadece evrensel bir kullanım tarzına taşımıştır. Fakat doğa bilimci bakış açısının karşı konulmaz ilerleyişi, hermeneutik geleneğin tarihinde oldukça önemli bir kırılmanın yaşanmasına sebep olmuştur. O güne kadar hermeneutik, anlam bilimleri içerisinde filoloji, hukuk, teoloji gibi pek çok alanda kullanılmaktaydı. Dilthey doğa bilimlerinin kendilerine özgü araştırma tarzına karşın, her zaman anlam bilimlerinin içinde olan hermeneutiği kullanma çabasıyla aslında hermeneutik geleneği yüceltmıştır. Fakat hermeneutik geleneğin alışık olmadığı şey, hermeneutiğin sadece bir metni değil, tüm ifade ediş ve eylem tarzlarını içerecek şekilde, anlaşılmayı ve doğru bilgiyi sağlayacak bir yöntem olarak tasarlanmasıdır.

Doğa bilimsel bir hakikat iddiasının meşruiyet kazandırılmamış olduğu dönemlerde, romantik gelenek içerisinde hermeneutik, empatinin fazla olduğu, uzlaşmaya varmanın kolay olmadığı alanlardaki mesafeyi aşma teşebbüsü olarak ele

⁵⁴ A.g.m., s. 361.

alınmaktaydı. Öte yandan hermeneutik, insanî tecrübeyi anlamada merkezî bir rol de üstlenmektedir. Bu aslında Schleiermacher'ın başarısıdır. O ve refakatçileri hermeneutiği, yalnızca metinleri geçmişin dokümanları olarak araştırma amaçlı yorum için değil, aynı zamanda öteki kişinin iç dünyasının gizemini anlamak için de sosyal tecrübenin temel ve ana boyutu olarak geliştirmişlerdir. Schleiermacher'ın hermeneutiği yanlış anlamadan kaçınma yetisi olarak tanımlamasının sebebi, onun merkezine bireyselliğin gizemini yerleştirmiş olmasıdır. Romantik dönem boyunca, bireyselliğe ve bireyin “kapalılığına/gizliliğine” rağmen arkasında anlaşılabilir bir şeyin bulunabileceğinden kuşku duyulmamaktaydı. Ancak romantik devrin sonu durumundaki modern dönemde, herkes yeni bir deneysel bilimler trendine girmiştir. Bu ilgi, bilgi teorisinde yer alan bir epistemolojik ilgiye dönüşmüş ve bir sonuç olarak hermeneutik de epistemolojik bir önem kazanmıştır. İşte Dilthey tam bu noktada, “*Geistesswissenschaften* (tin bilimleri)”nin hermeneutik bir metodolojiye ihtiyaç duyduğu, kendilerine has psikolojik temelleri ve hermeneutik metodolojileri bulunduğu inancını geliştirmiştir.⁵⁵

Dilthey, kendisini hem anlam bilimlere yeni bir metodoloji kazandıran biri olarak hem de Kant'ın *Eleştiri* geleneğinin devamcısı olarak görmüştür. Kant'ın doğa bilimleri için sorguladığı, sınıadığı akıl, bu defa Dilthey tarafından anlam bilimleri için sorgulanmıştır. Dilthey tarihsel bir aklın eleştirisini yaparak, tarihsel aklın bir şeyi nereye kadar bilebileceğinin sınırlarını belirlemek ve bu sayede anlam bilimlerini daha sağlam bir zemine oturtmak istemiştir.⁵⁶ Dilthey'in girişiminde ne kadar başarılı olduğu tartışma konusudur, fakat ortaya koyduğu ideal, bugüne kadar ulaşılabilir bir hedef olarak görülmüş ve bu uğurda incelemeler yapılmıştır.

Dilthey'in 21. yüzyılda dahi adından söz ettirmesini sağlayan temel etken, onun hermeneutiği ne tür yorumla tarzlarıyla ilişkilendirdiğinden çok, ona yüklediği

⁵⁵ GADAMER, Hans-Georg; “Kuşkucu Hermeneutik”, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 151–152.

⁵⁶ GADAMER, Hans-Georg; “Supplement I: Hermeneutics and Historism”, **Truth and Method** (iç.), Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, Continuum, London, 2004, s. 507.

misyondur. Hermeneutik gelenek içerisinde tarih boyunca, belli disiplinlerin metodolojik duruşu olarak ele alınan bir hermeneutiğe tanık olunmamıştır. Dilthey'in hermeneutik gelenek içerisindeki bu tavrı 19. yüzyıl düşün dünyası göz önünde bulundurulduğunda, bugün her ne kadar eleştirilse de, aslında zorunlu bir müdahaledir. Çünkü 19. yüzyılda bilgi adını hak eden bilginin ancak pozitivist paradigma temelli doğa bilimsel bilgi olduğu düşünülüyordu. Bu bakışa göre doğa gerçekliği olmak üzere tek bir gerçeklik, bu gerçekliğe yönelmek üzere doğa bilimi gibi tek bir bilim vardı. Fizik, kimya, sosyoloji, tarih gibi bilimler bu tek gerçekliğin farklı görünümelerini ele alıyorlardı. Doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında nesne farklılığına dayalı bir ayırım yapılsa da, aynı cinse bağlı iki tür bilim tasarlanıyordu. İşte Dilthey bu çarpıtmayı ilk fark eden kişidir. O, gerçekliğin bir değil, doğa ve kültür dünyası olmak üzere iki tane olduğunu göstermiştir. Açıklanmayı (*erklären*) bekleyen doğa gerçekliğinin yanı sıra, anlaşılmayı (*verstehen*) bekleyen bir imgeler, simgeler, düşünceler, tasarımlar, normlar, kurallar alanı, bir tinsel alan, yani insanın kendisi için kurup içinde yaşadığı amaç-eylem örüntülerinden oluşan bir anlam dünyası vardır. Bu anlam dünyasını ancak onun yapısına uygun, yöntemleri doğa biliminin yöntemlerince çarpıtılmamış bir bilim ele alabilir. Böylelikle Dilthey, aynı cinse bağlı iki ayrı bilimden değil, iki ayrı cins bilimden söz etmiştir.⁵⁷ Her iki bilimde, bir yerde hüküm süren kanunlar ve yasalar diğer alanda geçerliliğini yitirir. Çünkü insan ve toplum yani genelde anlam dünyası doğa gibi işlemez ve doğa-benzeri olarak ele alınamaz. Onları aynı düşünmek ve işleyişleri arasında benzerlik kurmak hatalı bir girişimdir.⁵⁸ Bu nedenle Dilthey'in iki ayrı cins bilimden, doğa bilimleri ve tin bilimleri olarak iki farklı gerçeklik alanını inceleyen araştırma disiplinlerinden söz etmesi kendi içinde tutarlı ve gerekli bir ayırımdır. Dilthey'dan sonra, benzer anlayışın sürdürüldüğü, pek çok sosyolog, tarihçi ve felsefecide, doğa bilimleri/toplum bilimleri, doğa bilimleri/tarih bilimleri, doğa bilimleri/kültür

⁵⁷ DİNÇER, Kurtuluş; "Doğa Bilimi-Sosyal Bilim İkiliği: İdeolojik Bir Çatışma", **Felsefe ve Sosyal Bilimler** (iç.), Vadi Yayınları, Ankara, 2006, s. 58.

⁵⁸ KIZILÇELİK, Sezgin; **Burjuva Sosyolojisi: Batı Sosyolojisini Yeniden Düşünmek (2. Cilt)**, Anı Yayıncılık, Ankara, 2007, s. 91; KIZILÇELİK, Sezgin; **Sosyal Bilimleri Yeniden Yapılandırmak**, Anı Yayıncılık, Ankara, 2004, s. 42.

bilimleri, doğa bilimleri/idiografik bilimler⁵⁹ gibi ayrımların yapıldığı gözlenmiştir. Fakat bu ayırım ilk defa, bir hermeneutikçi tarafından değil, empirist ve tümevarımcı geleneğe bağlı olan John Stuart Mill tarafından yapılmıştır. Mill, *Mantık* kitabında bu ayırımı moral bilimler-doğa bilimleri şeklinde ortaya koymuş ve moral bilimlerin gecikmişliğinin çaresini onlara doğa bilimlerinin yönteminin uygulanmasında görmüştür.⁶⁰ Mill'in bu ayırımı, doğa bilimci bakış açısının tahakkümüne yönelik varolan rahatsızlığı tetikleyen unsur olmuş ve hemen ardından insan ve toplum dünyasında doğa bilimci bir bakış açısının araştırma nesnesini açıklayamayacağına, ona uygun olmadığına ilişkin eleştiriler baş göstermiştir.

Bu noktada Dilthey, Mill'in moral bilimlerinin ifadesinin yerine tin bilimlerini, araştırma yöntemi olarak doğa bilimci paradigma yerine de hermeneutiği kullanmıştır. Hermeneutiğin tin bilimlerinde nasıl işleyeceği ve faaliyet göstereceğine değinmeden önce, tin bilimlerinden kastedilenin ne olduğuna değinmekte fayda var. Tin sözcüğünün Hegel'den ödünç alındığı açıktır. Hegel'in tin (*Geist*) kavramı, onun, tanrısal akıl ile insan aklı, tanrısal tin ile toplum tini arasında koşutluklar içeren ve tanrısal aklın, kendisini tarih içinde insan aklı ve insan eylemleriyle edimselleştirdiği görüşü doğrultusunda geliştirilmiş ve Hıristiyanlığın ünlü üçleme öğretisinden esinlemelerle oluşturulmuş bir kavramdır. Ama tin kavramından bu metafiziksel/teolojik yönler arındırıldığında, geriye tinin yalnızca insanın kendisinin yaratıp içinde yer aldığı tarihsel/toplumsal/kültürel bir dünya kalacaktır. İşte Dilthey, Hegel'in tin kavramını böyle alarak, bu dünyaya yönelecek bilimleri/tin bilimlerini felsefi yönden temellendirmeye çalışmıştır.⁶¹ Buna göre, tin bilimlerinde hermeneutiğin görevi, tarihsel, toplumsal ve kültürel tini nesneleşmiş, dışsallaştırılmış ifadelerden hareketle, anlamaya çalışmaktır. Böylelikle hem bireysel bir yaşantı ve deneyimden (parçadan) hareketle, tinin (bütünün) kendisi anlaşılacak, hem de tinden hareketle, deneyim anlaşılacaktır.

⁵⁹ Daha kapsamlı bir bilgi için bkz. ÖZLEM, Doğan; "Bir Bilimler Grubuna Ad Koymak", **Felsefe ve Sosyal Bilimler: Muğla Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Sempozyumu Bildirileri** (iç.), Vadi Yayınları, Ankara, 2006.

⁶⁰ DİNÇER, "Doğa Bilimi-Sosyal Bilim İkiliği: İdeolojik Bir Çatışma", s. 58.

⁶¹ ÖZLEM, Doğan; **Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2001, s. 26.

Dilthey'in, hermeneutiği bir yöntem olarak ele alırken yazı haline gelmiş ifadelerin anlaşılmasını öne çıkardığı doğrudur. Bu husus, sadece bin yıllık bir hermeneutik geleneğin devamcısı olmakla açıklanamaz. Dilthey için en anlaşılabilir ifadeler yazılı hale gelmiş ifadelerdir. Dolayısıyla ilk etapta hermeneutik, yazılı kayıtların, tinin tamamen sabit ve devamlı olan ifadelerinin yorumlanmasının bilimi ve aynı zamanda yöntemi olarak tanımlanabilir.⁶² Kendisinin deyişiyle “hermeneutik yazılı dokümanların yorum kuralları teorisi”dir.⁶³ Yazılı dokümanların yer aldığı alan, insan yaratımı olan bir dünyadır. Dilthey bunu tinsel alan olarak adlandırmış ve bu nedenle hermeneutiği göreve çağıracağı araştırma disiplinlerini tin bilimleri olarak ifade etmiştir.

Dilthey'in tinsel yaşamda farkına varılan ve tin bilimlerinin araştırma konusu olarak gördüğü şey “anlam”dır (*bedeutung*). Anlam Dilthey'de tinsel yaşam sürecindeki bütün ve parça arasındaki ilişki anlamına gelir. *Bedeutung* (anlam), *verstehen*'in (anlama) kavramaya çalıştığı şeydir; anlama ise yaşayan bir süreçte bütün ve parça arasındaki ilişkidir; tinsel yaşamın ifadeler ya da işaretler aracılığıyla kavranmasıdır.⁶⁴

Dilthey'da anlama, tinsel olgu veya sürecin anlamını bu tinsel olgu veya sürecin işaretleri ve ifadeleri dolayımında kavramaktır. Bu nedenle anlama daima bireysel veya tıpseldir; genel bir yasa veya ilkeye dayalı bir kavrama şekli değildir. Genel bir yasa veya ilkeye dayalı kavrama şekli “açıklama”dır (*erklären*). Dilthey'a göre doğa bilimlerinde gözlemlenen tek tek olguların izahı genel ilkelerin ışığı altında yapılabilir. Bu olguların izahında nedensel faktörler etkindir. Doğa bilimlerinde nesnenin salt bir fiziksel olgu olarak gözlemlenmesine karşılık, tin bilimleri nesnesine yaşamın bütünlüğü içinde yönelir. Tin bilimleri, açıklayıcı doğa bilimlerine karşıt olarak anlayıcı bilimlerdir ve anlama daima tinsel olan bireylerin kavranmasına ilişkindir, asla fiziksel bir şeylerin kavranmasına ilişkin değildir.⁶⁵

⁶² ÖZLEM, Doğan; **Bilim, Tarih ve Yorum**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1998, s. 82.

⁶³ DILTHEY, “The Rise of Hermeneutics”, s. 238.

⁶⁴ ÖZLEM, **Bilim, Tarih ve Yorum**, s. 79–80.

⁶⁵ **A.g.e.**, s. 78.

Doğa bilimleri ile tinsel bilimler arasında kesin bir ayırım yapan Dilthey için, doğa bilimleri empirik ve açıklayıcı bilimlerdir. Bu bilimlerinin kullandığı doğa bilimsel açıklama ise, tümel önerme formundaki bir doğa yasasını büyük öncül olarak içeren bir tümdengelimdir ve doğa bilimsel nedensellik, tümdengelim mantıksal yapısı bakımından, sebep-sonuç bağıntısını yasa-olgu bağıntısı olarak kuran bir nedenselliktir. Ancak tinsel dünya doğa bilimsel açıklama modeli ve nedensellik altında ele alınamaz. Tinsel dünyada doğa bilimsel yasalar yoktur.⁶⁶

Dilthey, tin bilimleri olarak adlandırdığı beşerî bilimlerin/tarih ve toplum dünyasıyla ilgili disiplinlerin, ancak bir “anlama” konusu olabileceğini düşündüğünden, onların doğa bilimsel bir yöntem ışığında faaliyet gösteremeyeceğine kanaat getirmiş ve öyle bir süreçte hermeneutiğin, doğa bilimsel yöntemin uygulama alanının dışında kalan bütün disiplinler için bir yöntem olmasının gerekliliği üzerinde durmuştur. Çünkü “Dilthey’a göre tinsel dünya, sadece algılama objesi halindeki bir olgu dünyası, bir empirik gerçeklik alanı değil, insan eliyle oluşturulmuş bir yapay dünya, bir insan dünyasıdır. Tinsel dünya, yaşanılan, benimsenen, kabullenilen ilke, değer, kural, norm, ide gibi ‘tinsel öğeler’ ışığında görülebilecek olan insanî-toplumsal etkinliklerin dünyasıdır ki bu dünya bir doğal olgu gibi açıklanmayı değil, öncelikle anlaşılmayı bekleyen bir dünyadır. Bu ilke, değer, norm, kural, ide, tasarım vb. türünden şeylerin doğada karşılığı yoktur. Tinsel yaşam bu yüzden doğa bilimsel açıklamanın değil, ‘anlama’nın konusudur.”⁶⁷ Burası genel yasalılığın tabi kılındığı fenomenler evreni değil, anlama ediminin başat olduğu tinsel dünyadır.⁶⁸ İnsan yaratımı olan unsurların tinsellikleri sebebiyle ancak bir “anlama”nın konusu olması, tinsel olan bireylerin ele alınırken bütünüyle anlamayı temele alan bir bakış açısının kullanılmasını zorunlu kılar.

⁶⁶ ÖZLEM, **Max Weber’de Bilim ve Sosyoloji**, s. 34.

⁶⁷ ÖZLEM, Doğan; **Tarih Felsefesi**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 188.

⁶⁸ RIEDEL, Manfred; “Wilhelm Dilthey’da Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağıntısı”, **Hermeneutik Üzerine Yazılar** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 65.

Tinsel olan bireyleri anlamak için Dilthey, özellikle ifade kavramı üzerinde durmuştur. Çünkü bir deneyimin, yaşantının ifadesi olmadan onu anlamak mümkün değildir. Anlam ile ifade arasında çok yakın bir bağ bulunmaktadır. Bu bağ, ifadeyi ve deneyimi bir araya getirerek söylemi oluşturan bağlara denk düşer. Her yaşanmış deneyim (*Erlebnis*), bilişsel, duygusal her etkinlik mutlaka bir ifade biçimiyle ifade edilir. Bu sadece içsel bir ifade ediş tarzını değil, aynı zamanda konuşma, jestler ve mimikler gibi sıradan ifade ediş tarzlarını da içerir. Çok çeşitli ifade tarzları olmakla birlikte, kimi otomatik ve istek dışı, kimi yapay ve kurgulanmış olabilir. Fakat tinsel yaşamın temel özelliği, farklı şekillerde olsa da, bir şeyin kendisini ifade etme ya da nesneleştirme yolu bulmasıdır.⁶⁹ Bu açıdan ifade, anlama ve yaşantı kavramları Dilthey düşüncesinin merkezî kavramları konumundadır.⁷⁰

Dilthey’da ifade, sadece bizim dışımızdaki ifade ediş tarzlarını anlamak açısından değil, “kendini tanıma” açısından da oldukça merkezî bir yere sahiptir. Bireyler ancak ifade etmek suretiyle görüşlerine belli bir açıklık, derinlik ve süreklilik kazandırabilir. Bunu yapamadıklarında kendi içlerinde neyin olup bittiğine dair herhangi bir görüşleri olması olanaksızlaşır. Şayet deneyimin bir ifade yolu bulma eğilimi olmasaydı, kendini tanıma engellenmiş olurdu. Düşünülen ve hissedilen şeylerin bilinmesi için önce ne söylendiğinin ve yapıldığının yani ifade edişlerin, eylemlerin, nesneleştirmelerin bilinmesi gerekiyor. Bireyin kendisi için geçerli olan kural, başka bireylerin anlaşılmasında da zorunludur. Çünkü karşımızda anlaşılmayı bekleyen birinin, anlaşılması için, düşüncelerini ya eylemleriyle veya sözcüklerle ya da jest ve mimik gibi nesneleştirme araçlarıyla ifade etmesi gerekir.⁷¹ Elbette bu tarz ifade ediş tarzlarında yüksek bir anlamanın ortaya çıkması her zaman imkân dâhilinde olmayacaktır. Çünkü anlama bireyselliğin içinden hareketle oluşturulur. İnsanın her şeyi bütünüyle anlayabileceğini iddia etmek insan doğasına aykırıdır. Dilthey’in deyişiyle “her şeyi anlayan bir insan, insan olamaz.”⁷² Bu

⁶⁹ ÖZLEM, *Bilim, Tarih ve Yorum*, s. 76.

⁷⁰ TOPRAK, *Hermeneutik*, s. 61–62.

⁷¹ ÖZLEM, *Bilim, Tarih ve Yorum*, s. 77.

⁷² DILTHEY, Wilhelm; “On Understanding and Hermeneutics: Student Lecture Notes”, Translated by Rudolf A. Makkreel, *Selected Works-Volume IV: Hermeneutics and the Study of History* (iç.),

nedenle Dilthey hermeneutiği daha iyi bir anlamının mümkün olduğu yazılı dokümanların yorum kuralları teorisi olarak ele almıştır. Tanımlamanın kendisi, diğer ifade ediş tarzlarını dışarıda bırakıyor gibi görünse de, Dilthey sadece daha iyi anlamının olacağı ifade ediş tarzları arasında bir derecelendirme yapmaktadır. Eylem, konuşma, jest ve mimikler gibi ifade ediş tarzlarının yazılı metin haline gelmiş bir ifade ediş tarzı kadar nesnel olamayacağı açıktır. Kendisine her istenildiğinde dönülebilen, denetlenebilen en sabit ifade bunlardır. Yazılı bir metin haline gelerek ifade edilmiş olan bu tinsel yapıtlar, insan tarafından şekil verilmiş şeyler olarak kendilerine her başvurduğumuzda bizimle konuşurlar.⁷³ Dilthey bu noktada, yazılı hale gelmiş metinlerin dışındaki ifade ediş tarzında göz önünde bulundurduğu farklı anlama ihtimalini, en çok nesnel olduğu düşünülen yazılı dokümanlar için de gözden geçirir ve tinsel nesnelere en sabit olanının dahi herkes tarafından aynı şekilde anlaşılamayacağı gerçeğini kabul eder. Fakat o da Schleiermacher gibi, yorumcu ya da okuyucunun bir metni yazarından daha iyi anlayabileceğini düşündüğü için, anlamayı yeniden yaratma süreci olarak değerlendirir. Eser ne kadar uzak ve eski bir kültür ve döneme ait olursa olsun okuyucu, o dönemin okuyucusuyla özdeşleşebilir ve anlamı yeniden yaratabilir. Tarihsel dünyayla haşır neşir olmuş ve estetik duyarlılığı yüksek düzeyde olan bir yorumcu her zaman herhangi bir tarihsel dönemin tinine nüfuz edebilir. Dilthey'in yorumcuya yüklediği rol aslında Schleiermacher'in yorumcuya yüklediği rolden çok daha yüksek ve belirleyicidir. İkisi de yorumcunun metni yazarından daha iyi anlayabileceğini iddia etmiş; fakat Dilthey bir adım daha atarak, yazarın yaratma süreci içinde bazı şeylerin tam olarak bilincinde olmayacağını kabul etmiştir. Böylelikle yorumcu kendisini yazarın yerine koyarak hem onun metnini, hem de genel olarak tarihsel dünyanın ve özel olarak yazarın yapıtını oluşturduğu dönemin tinine yönelik araştırma ve incelemeleri sonucu daha fazla veriye sahip biri olarak daha fazlasını anlayabilir. En önemlisi, bu sayede, her dönemin ve o döneme ait her sanat yapıtının kendi tekilliği, biricikliği ile anlaşılacak olmasıdır. Çünkü bir sanat

Edited by Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi, Princeton University Press, New Jersey, 1996, s. 243.

⁷³ MISCH, Georg; "Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi", **Hermeneutik Üzerine Yazılar** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 49.

eseri ne kadar evrenselci bir bakışla ve evrenseli yakalamak için yaratılmış olursa olsun, o belli bir tinsel dönemde yazılmıştır ve o dönemin tininin ürünüdür. Böylece Dilthey yazarı da, yazarı anlamak ve yorumlamak için kuramlar ve yöntemler geliştirmiş yorumcuları da bir deha olarak ele alır. Burada yaratıcılığı dehaya mal eden Kantçı deha estetiği anlayışının etkisi açıkça görülmektedir. Neticede, Schleiermacher'de kendisine yazar karşısında söz hakkı verilen okuyucunun, Dilthey'da yazara olan üstünlüğünü ilan ettiği söylenebilir. Okuyucunun anlama sürecinde, anlamı yeniden yaratan bir deha olarak görülmesi Dilthey'ı Schleiermacher'den ayıran en önemli yöndür.⁷⁴

Dilthey'in hermeneutik üzerine eğilişi sadece okuyucuya yazar karşısında üstünlük vermesine bağlanamaz. Ona göre, her türlü anlama, hangi ifade ediş tarzına tabi olursa olsun, nesnel olabilir. Dilthey tarih bilimini örnek vererek, bir tarihçide objektif bir tavır ve nesnel bilgiler yaratımını olanaklı görmüş, fakat bu tarihçiyi bir doğa bilimci gibi göstermekten kaçınmıştır. Dilthey, doğa bilimsel paradigmanın varsaydığı gibi, doğanın dışardan gözlemcisi konumunda yer alan, tarihten soyutlanmış, transandant bir “özne”nin asla varolamayacağını kabul etmiş ve biraz küçümseyerek John Locke, Hume ve Kant tarafından oluşturulan böylesi “bilen bir öznenin damarlarında gerçek kan dolaşmaz” demiştir. Çünkü onlarla birlikte “bilme”yi, hissetmeden ve istemeden başka bir bilme melekesine bağlamaya belirgin bir eğilim varolagelmiştir. Dahası, bilmek, içsel hayatın temelde tarihsel olan bağlamından ayrılabilir gibi muamele görmüştür. Gerçekte biz, geçmiş, şimdi ve gelecek bağlamında, hislerimiz, ahlakî zorunluluklar ve emirler çerçevesinde algılar, düşünür ve anlarız.⁷⁵ Dilthey için her şeyden önce, özne tarihseldir ve “tarihsellik bütün felsefî düşünmenin başlıca medyumu”⁷⁶ olmalıdır.

⁷⁴ ÖZLEM, Doğan; **Kavram ve Tarihleri II**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2006, s. 41–42.

⁷⁵ Dilthey'den aktaran; PALMER, **Hermenötik**, s. 142.

⁷⁶ METZ, Rudolf; “Wilhelm Dilthey'in Felsefesinin Canlı ve Ölü Cepheleri”, DILTHEY, Wilhelm; **Alman Ruh Tarihine Dair Tetkikler** (iç.), Çeviren: Hasan Cemil, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul, 2004, s. 8.

Dilthey, bir yönüyle yöneme olan inancını koruduğundan, doğa bilimlerinin varsaydığı özneyi reddetmesine rağmen, karşısına koyduğu tarihsel öznenin de objektif bir tarihsel bilgi geliştirmesi yönündeki tavrıyla, aslında doğa bilimci paradigmanın yaptığını insanî tecrübe alanında, yaşam dünyasında farklı bir tarzda gerçekleştirmek istemiş ve içinde barındırdığı Kantçı etkiyle “tarihçiyi, kendisini fiilen gerçekleştirdiği şekliyle geçmişi yeniden inşa etmek ve sunmak için kendi tarihsel kontekstinin etkisinden kurtarabilen biri olarak Kartezyen çizgilere uygun şekilde ele almıştır.”⁷⁷ Dilthey, beşerî/tarihsel bilimlerin amacını ve inceleme alanını ortaya koyma gayesiyle, Kant’ın doğa bilimleri için öngördüğü objektif bilginin, beşerî bilimler için de ulaşılabilir bir ideal olduğunu düşünmüştür.⁷⁸ Bu noktada Gadamer, şu soruları sormuştur: “Eğer yaşama tüketilemez ve sürekli yaratıcı bir etkinlik ise (ki, Dilthey böyle düşünür), tarihsel anlam bağlamlarının sürekli değişip dönüşüyor olması, nesnellığe ulaştıracak bir bilme tarzının yolunu zorunlu olarak kapatmayacak mıdır? Bu durumda tarihsel bilincin kendisi, en nihayet ütöpik bir ideal olarak kalmayacak ve kendi içinde bir çelişki içermeyecek midir?”⁷⁹ Dilthey bu sorulara tatminkâr bir yanıt verememiştir. Fakat o, hayatı boyunca bu sorulara yanıt aramış ve kendisinden sonra gelen pek çok düşünürü yol göstermiştir.

1.6. Weber, Winch ve Schutz Düşüncesinde Hermeneutiğin Yeri

Dilthey, *Verstehen* teorisini, her şeyden önce bir yöntem, insan etkinliğini araştırmanın bir aracı ve bu sıfatla başkalarının tecrübelerini “yeniden yaşama”ya veya “yeniden yaratma”ya dayalı bir şey olarak ele almıştır. Fakat Dilthey, her ne kadar farklı anlamalara, yeniden yaratma süreçlerine açık kapı bırakmış olsa da, tin bilimlerinin bir doğa bilimi kadar nesnel bilgiler elde edebileceği inancını

⁷⁷ WACHTERHAUSER, Brice R.; “Anlamada Tarih ve Dil”, **İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 225.

⁷⁸ BERNSTEIN, Richard J.; **Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis**, University of Pennsylvania Press, 1983, s. 113.

⁷⁹ GADAMER, Hans-Georg; “Dilthey’in Tarihselciliğin Güçlüklerinde Dolanışı”, **Hermeneutik Üzerine Yazılar** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 192.

korumuştur. Hermeneutiğin bu tarz iddia ve talepler içerisinde yer alması, yöntem sorunu içerisinde olan pek çok disiplinin Diltheyci hermeneutiğe kucak açmasına sebep olmuştur. Sırf bu nedenden ötürü sosyolojide, Diltheyci hermeneutiğin savunucusu olan pek çok düşünür varolagelmiştir. Örneğin Weber, sosyolojiyi “toplumsal etkinliği yorumlama yoluyla anlamak”⁸⁰ olarak tanımlayarak *Verstehen* teorisi ile arasındaki bağı açıkça göstermiş fakat bununla birlikte sosyolojinin görevini eylemlerin ardında yatan kültürel motifleri anlamak olarak tayin ederken onun bir doğa biliminde olduğu gibi nedensellik ilişkileri kurabilen bir disiplin olduğunu kanıtlamak istemiştir.

Weber, Diltheyci hermeneutiği sosyolojik düşüncesinin merkezine koymuş, Dilthey’de anlamamanın ve yorumlamanın odağı halindeki “ifade” kavramının yerine, “sosyal eylem” kavramını yerleştirmiştir. İfadenin yorumlanmasıyla anlaşılacak düşünce ya da maksat Weber’de sosyal eylemlerden hareketle anlaşılacaktır. Bu sayede Weber, sosyolojiyi, sosyal eylemleri yorumlayarak anlamaya ve bu eylemleri kendi süreç ve etkileri çerçevesinde nedensel olarak açıklamaya çalışan bir bilim olarak görmüştür.⁸¹ Burada sosyal eylemin de bir ifade ediş tarzı olduğu açıktır. Fakat Weber sadece anlamlı eylemlerin yorumunu kendisine görev edinmiştir. Çünkü insanın her eylemi, anlamlı değildir. Dilthey, her türlü ifade ediş tarzını hermeneutiğin konusu yapmış ve belirtilen nedenden ötürü bir tür psikolojizme sürüklenmiştir. Dilthey’in sürüklendiği çıkmazı tekrar etmemek adına Weber ifade ediş tarzları arasında bir ayrım yapmış ve bu nedenle sadece anlamlı sosyal eylemlerin hermeneutiğini konu edinmiştir. Weber, insanın kimi eylemlerinin tıpkı bir doğa hadisesinde olduğu gibi anında belirip ortaya çıkan özelliklere sahip olabilme ihtimalini göz önünde bulundurduğundan, bu tarz eylemlerin benzerliklere ya da genelleştirmelere konu olamayacağını ve eylemi irdeleyen araştırmacının kişinin içsel durumunu göz önünde bulundurmak zorunda kalacağını kabul etmiştir. Weber’in anlamlı eylem üzerinde odaklanması, toplumsal kabul ettiği eylemler için

⁸⁰ WEBER, Max; **Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı**, Çeviren: Özer Ozankaya, İmge Kitabevi, Ankara, 1995, s. 10.

⁸¹ KIZILÇELİK, Sezgin; **Sefaletin Sosyolojisi**, Anı Yayıncılık, Ankara, 2002, s. 104.

de geçerliliği olan sonuçlar doğurmaktadır. Çünkü Weberci anlayış sosyolojisinde, her eylem anlamlı olmadığı gibi, toplumsal da değildir. Weber, bu hususu şöyle izah etmiştir: “Her beşerî temas, toplumsal bir nitelik taşımaz. Sadece başkalarının tutum ve davranışlarına yönelen anlamlı tutum ve davranışlar toplumsal bir niteliğe sahiptirler.”⁸² Bununla birlikte, ifade edişin anlaşılmasında Dilthey’da merkezi bir işleve sahip sempati kurmanın; kişinin kendisini başkasının yerine koyarak anlamasının, Weber’in anlayış sosyolojisinde bir eylemin anlaşılması noktasında aynı öneme sahip olmadığı belirtilmelidir. Çünkü “insanın başkasında gözlemlendiği bir davranışı bizzat yapmış gibi tasarlayabilmesi, davranışı anlamının şartı değildir. Sezar’ı anlayabilmek için Sezar olmak gerekmez. Bir olayı başından geçmişçesine tasarlayarak aynen hissedebilmek anlamının sarahati bakımından mühim olmakla beraber, manayı yorumlamanın mutlak şartı değildir. Bir hadisenin anlaşılabilir unsurları ile anlaşılabilir unsurları ekseriyetle iç içe geçmiş birbirine karışmış vaziyettedir.”⁸³ Dolayısıyla Dilthey’in kişinin kendisini karşısındakinin yerine koyarak anlama düşüncesinin eylemlerin ardında yatan temel nedenleri açıklamada yeterli olamayacağı açıktır.

Her ne kadar Dilthey, insanın her türlü ifade ediş tarzını hermeneutiğin konusu yapmış olsa da, yüksek anlamının daima mümkün olamayacağını kabul ederek yazılı hale gelmiş ifadelerle özel bir ayrıcalık tanımıştı. Benzer bir ayrımın Weber’de de yapıldığına tanık olunmaktadır. Fakat Weber anlamlı-anlamsız ya da daha anlamlı-daha anlamsız gibi ayrımları ifade ediş tarzları arasında değil, eylemler arasında yapmıştır. Weber, tüm eylemleri anlamlı kabul etmektense onları genel dört tipolojiye ayırarak inceleme yolunu tutmuştur. Weber, bu tipolojiyi yaparken tüm insanî eylemlerin bu tipoloji içerisinde yer almayacağını belirtmiştir. Weber, eylemlerin gaye bilinciyle/araç-aklî, değer bilinciyle/değer-aklî, hissi saiklerle ya da geleneksel saiklerle ortaya çıkabileceğini belirterek, sosyal eylemleri bu tiplerden

⁸² WEBER, Max; **Sosyolojinin Temel Kavramları**, Derleyen ve Çeviren: Medeni Beyaztaş, Efkâr Yayınları, İstanbul, 2004, s. 45.

⁸³ **A.g.e.**, s. 15.

hareketle analiz etme yolunu seçmiştir.⁸⁴ Dolayısıyla Diltheyci hermeneutiği, ifade ediş tarzı olarak sadece eylemlere, eylemleri de bu dört tipe indirgeyerek kullanmayı tercih etmiştir. Böylelikle Weber hermeneutiğın alanını daraltmıştır. Weber'in bu girişiminin gerisinde yatan temel etmen "bilimsel bilgi"ye olan inancıdır. Weber için her zaman her yerde anlamaya çalışmak, anlamaya çalışılan şey anlamlı olmadığı sürece yanlış, hatta çoğu zaman "saçma" yorumlara sebep olacağından, anlaşılacak istenen içerisinde bir ayırım yapmak daha bilimsel ve herkesçe kabul edilebilir bilgi ortaya koymak adına elzemdir.

Weber, genel olarak Dilthey'in insana ait olan tinsel dünyaya ilişkin olguları ortaya koymanın anlamaya dayalı olduğu konusundaki görüşleriyle hemfikiridir. Çünkü ona göre, kişilerin başkalarını hesaba katarak anlam verdikleri davranışlar demek olan sosyal eylemler, ancak anlamacı bir yöntemle ele alınabilir ve yorumlanabilir. Bu nedenle Dilthey'da olduğu gibi Weber'de de insan eylemleri ancak anlayarak ortaya konabilir, açıklanamaz. Açıklama ancak doğa bilimleri sahasında geçerli olabilecek bir yöntemdir. İnsana ait alanlarda açıklama yoluna gitmek boş bir çabadan ve hatalı sonuçlar üretmekten başka bir sonuç vermeyecektir.

Weber, doğal gerçeklik ve tinsel gerçeklik alanlarının birbirinden farklı olduğu yolundaki Diltheyci görüşe tamamen katılmış fakat her iki alanın bilim olma bakımından aslında o kadar da derin bir ayırım içinde olmadıklarını düşünmüştür. Eşdeyişle, Dilthey'in "doğa bilimleri" ile "tin bilimleri"nin bilim olma bakımından birbirinden farklı olduğu yollu görüşleriyle uyum içerisinde bulunmuş, iki alanın yöntemlerinin de tamamen birbirinden farklı olması gerektiği şeklindeki görüşlerine ise katılmamıştır. Weber'in bu tutumu kendisiyle Dilthey arasında oldukça keskin bir ayırımın oluşmasına sebep olmuştur. Weber, bir yerde manevî evren, tinsel evren, bireyi anlama, bundan hareketle toplumu anlama noktasında Diltheyci etkileri korurken, bunu aşarak pozitivisteye de önem vermiş ve doğa bilimlerindeki bilgi

⁸⁴ KALBERG, Stephen; **Max Weber'i Anlamak**, Çeviren: Bedri Gencer, Lotus Yayınevi, Ankara, 2009, s. 43; WEBER, **Sosyolojinin Temel Kavramları**, s. 50.

edinme sürecinin sosyal bilimler için de geçerli olduğunu iddia etmiştir.⁸⁵ Örneğin kendi sosyolojisi içerisinde her bilimsel bilginin doğruluğunun kanıtlanması için empirik verilere ihtiyacı olduğu yolundaki düşüncesiyle pozitivistliğe kapı aralamış ve Dilthey'dan farklı bir bakış açısı geliştirmiştir. Dilthey anlamın, anlaşılma adına dışsallaşarak bir ifade ediş tarzı haline gelmesi gerektiğini belirtmiş, ancak empirik verilere yorumla edimi karşısında üstünlük bahsetmemiştir. Weber ise, kimi ifadelerinde “verileri” yoruma üstün tutarak “aslında bilgiye ulaşma sürecinde ilk sırada tecrübi gözlemler yer alır ardından (bu gözlemlere dayanarak) yorum yapılır”⁸⁶, diyebilmiştir. Weber'in bu tutumu, Diltheyci hermeneutik üzerinde gerçekleştirdiği değişikliği, hermeneutik ilgisiyle değil, bünyesinde barındırdığı pozitivist eğilimi merkeze alarak yaptığını göstermektedir. Çünkü anlama, onun sosyolojisinde, insanla ilgilenen kültür bilimlerine ait, kendine özgü bir yaklaşım olma niteliğini korumasına rağmen, kendisini rasyonalist ve pozitivist bir yapıya kazandırılma girişimlerinden kurtaramamıştır.⁸⁷ Yani Weber, Diltheyci hermeneutiği değişikliğe uğratmış olmasına rağmen, bir noktada pozitivist muhaliflerin eleştirilerine dayanamayarak, “anlama yöntemi”nin “nesnel” ve bu yüzden öznelerarasılık düzleminde doğrulanabilir materyaller sağladığını ileri sürmüştür.⁸⁸ Sosyolojide doğa bilimlerindeki nesnellüğün elde edilebileceğine ilişkin bir inanç geliştirmiştir. Buna göre, sosyoloji bir defada olup biteni kendi bireysel bütünlüğü içinde kavramayı gerektiren bir nedenselliğe sahip olduğu gibi, geniş kapsamlı tarihsel ve kültürel çözümler içinde, tüm insanlık tarihi için yaklaşıklık ve benzerlikten öteye gidemese de, genelleştirmeler yapmak için başvurulan bir nedenselliğe sahiptir.⁸⁹

⁸⁵ KARAGÖZ Ö., Emel; **Max Weber'de Anlayış Sosyolojisi ve Din Olgusu**, Derin Yayınları, İstanbul, 2003, s. 60–61.

⁸⁶ WEBER, **Sosyolojinin Temel Kavramları**, s. 25.

⁸⁷ GERTH, Hans H. ve MILLS, C. Wrights; “Giriş”, WEBER, Max; **Sosyoloji Yazıları** (iç.), Çeviren: Taha Parla, Deniz Yayınları, İstanbul, 2006, s. 106.

⁸⁸ GIDDENS, Anthony; **Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları**, Çeviren: Ümit Tatlıcan ve Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003, s. 32.

⁸⁹ ÖZLEM, **Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji**, s. 103.

Winch'e göre, Weber, insan eyleminin genellikle öngörülebilir olduğunu vurgularken haklı, ancak bu eyleme ilişkin açıklamanın - içerik bakımından olmasa bile - mantıksal olarak doğa bilimlerine benzer bir nedensel formu gerektirebileceğini ileri sürerken hatalıdır.⁹⁰ Fakat belirtmek gerekir ki, Weber, sosyolojinin her ne kadar doğa bilimindeki gibi "bilimsel kaideler"e uygun olabileceğini ortaya koymaya çalışmışsa da, onu bir determinizm içine sürüklemekten kaçınmıştır. Bu nedenle, evrensel yasalardan değil, genelleştirmeler ve tipolojilerden bahsetmiştir. Onun düşüncesindeki nedensellik, sosyolojinin tıpkı bir doğa biliminde olduğu gibi "normatif olarak geçerli" kurallar oluşturduğu anlamına gelmez.⁹¹

Çalışmalarında Diltheyci hermeneutiği işleyen sosyologlardan diğeri, Winch'tir. Winch kendi görevini, hermeneutik aracılığıyla toplum analizleri yapmaktan çok, sosyal bilimlerde varolan ve sosyal bilimlerin özüne aykırı olan temel inançları ayıklamak olarak öne çıkarmış, özellikle de sosyal bilimlerin doğa bilimsel yöntem ve epistemolojinin peşine takılmak zorunda olduklarına dair genel kanaati ortadan kaldırmak için sosyal bilimler metodolojisinin yapısı üzerinde yoğunlaşmıştır. Çünkü 20. yüzyılda dahi sosyal bilimlerin önemli bir ilerleme kaydetmesi doğa bilimsel yöntemlerin takip edilmesine bağlı kılınmıştır.⁹² Böylesi bir anlayış en çok da sosyolojide mevcuttur. Winch'e göre, sosyolojiye aktarılan doğa bilimsel epistemoloji, "sosyolojinin bu bölümü, piç epistemolojidir... Çünkü problemleri büyük oranda yanlış inşa edilmiş ve bu yüzden de bir bilimsel problem türü olarak da yanlış ele alınmışlardır."⁹³ Sosyolojinin doğa bilimsel yöntemin epistemolojik sayıtlılarından kurtulup, kendi doğasına uygun bir yöntemle hareket etmesi zorunludur. Bu nedenle Winch sosyolojik gerçekliğin yakalanması adına

⁹⁰ GIDDENS, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, s. 67-68; İfade için bkz. WINCH, Peter; *Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*, Çeviren: Ömer Demir, Vadi Yayınları, Ankara, 2007, s. 124.

⁹¹ GIDDENS, Anthony; *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji*, Çeviren: Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, 1999, s. 71.

⁹² WINCH, *Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*, s. 13.

⁹³ *A.g.e.*, s. 52.

anlamacı bir bakış açısını daha uygun görmüş ve kendisinden önce anlamacı bir yaklaşımla sosyolojik düşünüşü birleştiren Weber'in izinden gitmiştir.

Winch, Weber gibi, insanî eylemin anlaşılabilirliğini keşfetmek amacıyla olmuştur. “Winch’e göre, davranışın anlamını anlamak, aktörlerin yaptıkları şeyi yaparken izledikleri kuralları anlamaktır. Anlamalı eylem, kurallara göre yönlendirilmiş aktivitedir; bu kuralların bilgisinin aktörlere angaje oldukları davranış için ‘nedenler’ sağladığı yerde, kurallara göre yönlendirilmiş aktivitedir. Bu yüzden anlamı ve nedenleri anlama, gözlemlenen davranışın kurallarla bağıntısının kurulmasını gerektirir. Kurallar, ‘yasalar’ değildir; yasa terimi doğa bilimlerinde kullanıldığı anlamda yasalar değildir. Ne yasaların formülasyonunun ne de nedenlerin analizinin sosyal bilimlerde hiçbir yeri yoktur. Bu yüzden sosyal bilim yoruma dayalı ya da hermeneutik bir faaliyettir; bu türden bir faaliyeti mantıksal bir gedik, doğa bilimlerinin mantığından ve yönteminden ayırır. Böylece Winch, hermeneutik gelenekte *verstehen* ile *erklären* arasında uzun süre önce kurulmuş bulunan dikotominin çağdaş versiyonunu üretir.”⁹⁴ Winch, Weber’in tipolojiler ve genelleştirmelerden bahsettiği yerde, (sosyal bilimlerde geçerli olan kurallar anlamında; doğa bilimsel anlamda değil) yasalardan bahsetmekte her hangi bir sakınca görmeyerek, Weber’in düşüncesini genişlettiğine ve onun yarım bıraktığı görevi tamamladığına inanmıştır. Fakat gerçekte, “Winch’in sosyal bilimlerin yöntemi açıklaması, fikirlerini bütünüyle kabul ederek atıfta bulunduğu Weber’in açıklamasından daha düşük düzeydedir.”⁹⁵

Sosyal bilimler metodolojisinde *verstehen* teorisinin uygulanması gerektiğini düşünen isimlerden biri de, Schutz’tur. Schutz, *verstehen* kavramını “insan ilişkilerinin sağduyu bilgisinin deneyimsel formu, bilgi kuramsal bir sorun ve sosyal

⁹⁴ GIDDENS, Anthony; “Hermeneutik ve Sosyal Teori”, **Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş** (iç.), Çeviren ve Derleyen: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 26–27.

⁹⁵ A.g.m., s. 29.

bilimlere özgü bir yöntem olarak⁹⁶ yorumlamıştır. Schutz, Weber ve Winch'te olduğu gibi kültürel sınırlamaların (normlar ve değerler) bireyin düşüncesi ve eylemi üzerindeki etkisine odaklaşmıştır.⁹⁷ Fakat bünyesinde barındırdığı Husserlci etki, bireylerin düşünce ve eylemlerinin analiz edilmesinde hermeneutiği farklı bir tutum içerisinde değerlendirmesine yol açmıştır. Bu nedenle, Schutz'un hermeneutik anlayışı ele alış tarzına değinmeden önce, Husserl'in fenomenolojisi hakkında kısa bir belirleme yapmak elzemdir.

Husserl'in temel problemi, Kant'ın eleştiri felsefesiyle birlikte bilimsel temellerinden yoksun olduğuna ilişkin bir inanışa mahkûm edilen felsefeye bilimsel dayanaklar sağlamak olmuştur. Bu yönelim içerisinde pek çok isim zikredilebilir fakat Husserl, bu tarz bilimsel felsefe kurma çabasının en önde gelen ismidir. Husserl, fenomenolojik yöntem sayesinde, kendinde şeyin sistematik bilgisini edinecek bir temel elde etmek, Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi*'nin yarattığı problemleri çözmek ve felsefi bilgide bir reform yapmak çabasıdadır. Husserl, fenomenolojiyi bilimin teorisi, bilimin bir bilimi (*Wissenschaftslehre*)⁹⁸ olarak tanımlamış, bu yöntem sayesinde aşkınsal bir öznenin mümkün olduğu fikrini yeniden temellendirmeye çalışmış⁹⁹ ve öznenin hareketle şeylerin kendi içinde ne olduklarına dair bir fikir elde etme düşüncesini ulaşılabilir bir ideal olarak işlemiştir. Burada Husserl için en merkezi kavram “ayraç içine alma” ve “yönelimsellik” kavramlarıdır. Husserl ayraç içine alma kavramıyla günlük yaşam, toplumsal çevre, bilim, din gibi olgular aracılığıyla nesnelere üzerinde edindiğimiz bütün görüşleri, kanıları, kuramları bir yana atmayı kastetmiş ve bu sayede bütün yargılardan arınmış olarak nesnelere kendisine yönelinebileceğini ortaya koymuştur. Yönelimsellik kavramında ise Husserl, Franz Brentano'nun izinden gitmiştir. Kavramın yaratıcısı olan Brentano, bilincin bir nesneye yönelişini, bir şeyle ilişki kurmasını öne çıkarmıştır. Husserl de hocasının çıkış noktasından hareket etmiş ve anlamının yönelimsel olduğu sonucuna

⁹⁶ Schutz'tan aktaran; TUNA, Muammer; “Bilimsel Bilgi ve Sosyoloji Disiplini”, **Felsefe ve Sosyal Bilimler** (iç.), Vadi Yayınları, Ankara, 2006, s. 286.

⁹⁷ KIZILÇELİK, **Sefalettin Sosyolojisi**, s. 133.

⁹⁸ Husserl, *Wissenschaftslehre* kavramını Johann Gottlieb Fichte'den ödünç almıştır.

⁹⁹ MORAN, Dermont; **Introduction to Phenomenology**, Routledge, London, 2000, s. 60.

varmıştır.¹⁰⁰ Bu yönelimselliğin, sosyal dünyayı araştırma konusu edinmiş sosyal bilimcilerin farkında olması gerektiği Schutz tarafından yoğunlukla işlenmiştir. Schutz'a göre, sıradan sosyal aktörler kültürün etkisi altında eylemler ve düşünürken, sosyal bilimci eylemleri araştırırken bu kültürel faktörleri parantez içine almayı ve mümkün olduğunca objektif olmayı başarabilmelidir. Ancak onun düşüncesinde sosyal eylemler bir doğa nesnesi gibi görülmemiş ve Dilthey'da olduğu gibi Schutz için de sosyal bilimlerin inceleme nesnesi olan insanlar ve onların sosyal gerçekliği, doğa bilimlerinin inceleme nesnesinden kökten farklı tutulmuştur.

Hermeneutiği bir yöntem olarak kullanma girişimiyle Schutz, Diltheyci hermeneutik geleneğin devamcısıdır. Hermeneutiğin sosyal dünya için nasıl işlenmesi gerektiği konusunda ise tamamıyla Weber'in anlayış sosyolojisinin eleştirisi üzerinden hareket etmiştir. Husserl fenomenolojisinden yararlanmasının temel sebebi de, Weberci anlayış sosyolojisinde eksik gördüğü yerlerin buradan hareketle tamamlanabileceğine dair inancıdır. Schutz'a göre Weber, yorumlayıcı sosyolojinin görevini "sosyal eylemin yorumlanması ve anlaşılması"¹⁰¹ olarak tanımlarken doğru bir çıkış bulmuş fakat subjektif bir sosyolojiden objektif bir bilim geliştirme aşamasında başarısız olmuştur. Çünkü bireylerin eylemleri nasıl algıladığı, pek de göz önünde bulundurulmamıştır. Yani "eylemde bulunan kişinin kendisiyle, eylemin gözlemcisi konumda olan bir diğer birey arasında bir ayrım yapılmamıştır."¹⁰² Bu nedenle Schutz, sosyal gerçekliği anlama amacıyla olan herhangi bir girişimin, insanların o gerçekliği deneyimlemelerinde temellenmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu gerçeklik, taraftarları tarafından hali hazırda yorumlanmış olacağından sosyal bilimciler, bireylerin eylemlerine motivasyonel bir temel sağlayan yorumlayıcı eğilimlerini kavramak zorundadırlar.¹⁰³ Neticede Schutz, yorumcu sosyolojik yöntemi, eylemin öznel temellerini aydınlatmak için, tipik

¹⁰⁰ AKARSU, Bedi; **Günümüzde Felsefe: Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1994, s. 160.

¹⁰¹ SCHUTZ, Alfred; **The Phenomenology of the Social World**, Translated by George Wlash and Frederick Lehnert, Heinemann Educational Boks, London, 1980, s. 15.

¹⁰² **A.g.e.**, s. 8.

¹⁰³ KUŞ, Elif; **Nicel-Nitel Araştırma Teknikleri**, Anı Yayıncılık, Ankara, 2007, s. 115.

davranış biçimleri hakkında teorik modeller inşa eden bir araştırma tarzı olarak tasarlamıştır.¹⁰⁴

İster tipolojilerden, ister yasalardan ya da teorik modellerden bahsedilsin, Diltheyci *verstehen* teorisinin hermeneutiği bir yöntem olarak tasarlayan sosyal bilimcilerin aynı çatı altında toplandıkları yer olduğu açıktır. Onlar sosyolojinin farklı bir araştırma tarzına sahip olabileceğini/olması gerektiğini iddia ederken, aynı sosyolojinin bu farklı araştırma tarzıyla doğa bilimlerindeki gibi bilimsel kaidelere uygun bilgiler üreteceği inancına sahip olmuşlardır. Bugün dahi sosyolojide hermeneutiğe yönelim söz konusu olduğunda, böyle bir anlayışın hâkim olduğu belirtilmelidir.

Dilthey'in, kendi disiplinini doğa bilimci bakış açısına dayalı olarak kurmak istemeyen sosyal bilimcilerin temel başvuru kaynağı olmasında şaşılacak bir şey olmamalıdır. Çünkü Dilthey, gelecek dönemlerin en temel problemine, sosyal bilimlerin en can alıcı konusuna değinmiştir. Dilthey'in hermeneutiğe ilişkin iddiaları, tezleri tartışılabilir hatta reddedilebilir, fakat hiç kimse Dilthey'in işaret ettiği bu problemi göz ardı edemez. Hermeneutik anlayışları itibariyle Gadamer ile Dilthey arasında görünür bir paralellik kurmak pek mümkün değildir. Fakat Dilthey'in ortaya koyduğu yöntem sorunu Gadamer tarafından çok büyük bir ciddiyetle ele alınmış ve sorunun tarihsel köklerine ilişkin çok kapsamlı bir inceleme yapılmıştır. Yine hermeneutik anlayışları itibariyle Dilthey'e oldukça zıt bir hareket noktasına sahip olarak ifade edilebilecek Heidegger'de de aynı incelemenin yer aldığı görülmektedir. Fakat onlar için yöntem sorunu, yöntemin sosyal bilimlerdeki yokluğundan ya da gerekliliğinden kaynaklanmaz, insanî tecrübe alanında bu tür arayışların peşine düşmekten kaynaklanır. Öyle ki uzun bir dönem beşerî bilimlerde bu tarz arayışlar devam etmiş ve doğal olarak yöntem sorunu günümüze kadar taşınmıştır.

¹⁰⁴ GIDDENS, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, s. 67–68.

Kısacası, iki bin yılı aşkın bir geçmişe sahip olan hermeneutik gelenek, zaman içerisinde pek çok farklı kullanım tarzına tabi tutulmuştur. Sözelimi, Antik Yunan dünyasında ortaya çıkan ve Ortaçağ dünyası hermeneutik faaliyetine hâkim olan alegorik yorumlama tarzı olarak hermeneutik anlayıştan, disiplinler arasında farklılaşan yorum kurallarına; Schleiermacher'ın tüm disiplinleri kapsayan bir yorum kuralları teorisinden, Dilthey'in pozitivist bilim paradigması karşısında yer alan tin bilimleri metodolojisine kadar hermeneutiğin oldukça zengin bir mirasa sahip olduğu ve her dönemin ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde göreve çağrıldığı görülmektedir. 20. yüzyıl hermeneutiğinin en önemli ismi olan Gadamer de hermeneutiği kendi döneminin ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde kullanmış ve köklü hermeneutik geleneğe yeni yönelimler kazandırmıştır. Sosyal bilimler Dilthey'in 19. yüzyılda yaptığı analizlerden daha fazlasına ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle Gadamer'in hermeneutiğe kazandırdığı dönüşüm, sosyal bilimlerin metodolojik açmazlarını çözümünde oldukça önemli bir yere sahiptir.

2. BÖLÜM

HERMENEUTİK GELENEK İÇERİSİNDE HANS-GEORG GADAMER'İN YERİ VE ÖNEMİ

İster epistemolojik, ister ontolojik bir çıkış noktasına sahip olsun, genelde hermeneutikten anlaşılan şey bir “anlam bilim”dir. Hermeneutiğin modern kullanım tarzı olarak da ifade edilebilecek Diltheyci *Verstehen* teorisi, anlam bilim olarak hermeneutiğin, 20. yüzyıldaki temsilcileri için de temel bir başvuru kaynağı konumundadır. Çünkü “anlam” ve “anlama” terimlerinin hermeneutik içindeki belirlenimi Dilthey’a aittir.

Dilthey, açıklamacı pozitivist felsefenin, pozitivist etiketli sosyal bilimlerin insanı, tarihi, kültürü ele almadaki yetersizliklerini görüp bunların yerine tekilci/anlamacı/tarihselci bir felsefe tarzının ve sosyal bilimlerin değil tin bilimlerinin geçirilmesi için uğraş verirken¹⁰⁵, hermeneutiği doğa bilimsel yönetime karşıt, fakat “bilimsel” vasfını kazanmış doğa bilimlerine benzer, aynı ölçüde kesin ve bilimsel kabul edilmesini arzuladığı tin bilimleri için bir yöntem olarak tasarlamıştır.

Gadamer’in düğümlerini sökmek istediği problem yumağı burada belirginleşir. Ona göre, sorun bir yöntem ortaya koyma gerekliliği üzerinden bina edilmemelidir. O, temelde, doğa bilimlerinin belli bir yöntem sayesinde yükselmeyi başarmasından ya da beşerî bilimleri gölgede bırakmasından rahatsızlık duymamıştır. Dilthey gibi, bu mesafenin kapatılması adına, beşerî bilimlere hak ettiği konumu bahşedecek bir yöntem bulma çabasına girişmemiştir. Çünkü onun gözünde asıl sorun bilimin gelişmesi değil, yöntemin orantısız, istila edici gelişimidir. Friedrich

¹⁰⁵ ÖZLEM, Doğan; “Anlamdaki Yorum, Yorumdaki Anlam”, *Yeditepe’de Felsefe* (iç.), Sayı: 8, Yeditepe Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 37.

Nietzsche, “19. yüzyılı seçkin kılan şey bilimin zaferi değildir, tersine bilimin üzerine bilimsel yöntemin zaferidir”¹⁰⁶ derken önemli bir gerçeğe dikkat çekmek istemiştir. Özellikle günümüzün modern bilimsel düşüncesinde yöntem, bilimlere hizmet eden bir araç değildir; tersine o bilimleri kendisine hizmet etmeleri için baskı altına almıştır.¹⁰⁷ Ne var ki, epistemolojik bir çıkış noktasından hareket eden Dilthey için problem bir hakikat sorunu olarak değil, bir yöntem sorunu olarak kalmıştır. Ancak bu husus, Dilthey’in ve genel olarak ortaya koyduğu problemin önemini azaltmaz. Gadamer, “anlam bilimlerinin düşünceye sunduğu özel problem, anlam bilimlerinin doğasının, eğer onlar düzenliliklerin gelişen bilgi kriterleriyle ölçülürse, doğalarının doğru şekilde kavranamayacağıdır. Sosyal-tarihsel dünyanın tecrübesi, doğa bilimlerinin tümevarım prosedürleriyle bilim statüsüne yükseltilemez. Burada ‘bilim’le neyi kastediyor olursak olalım ve her tarihsel bilgi deneysel evrensellerin özel araştırma nesnelere uygulanmasını içerse dahi, tarihsel araştırma somut fenomenleri bir evrensel kuralın örneği olarak kavrama denemesinde bulunmaz. Bireysel olay hiçbir şekilde, kendisinden hareketle pratik tahminlerin yapıldığı bir yasanın doğrulanmasına hizmet etmez. Tarihsel araştırmanın ideali daha çok fenomenin kendisini, biricikliği ve evrensel somutluğu dâhilinde anlamaktır”¹⁰⁸ derken, bu noktada Dilthey ile hemfikir olduğunu ima etmiştir. Fakat böyle bir ayrımın farkına varan anlam bilimciler, her nedense anlam bilimlerini “kesin olmayan bilimler” diye tanımlamanın büyümesine kapılmaktadır.¹⁰⁹ Bunun sebebi, elbette doğa bilimlerindeki evrensel ve kesin bilgi iddiasına olan hayranlıklarında yatar. Dilthey’in kendisi de anlam bilimlerinin metodolojik bağımsızlığını doğrulamaya çalışırken bile doğa bilimleri modelinin derin etkisine maruz kalmıştır.¹¹⁰

¹⁰⁶ NIETZSCHE, Friedrich; **Güç İstenci: Bütün Değerleri Değiştiriş Denemesi**, Çeviren: Sedat Umran, Birey Yayıncılık, 2002, s. 246.

¹⁰⁷ HEIDEGGER, Martin; “Dilin Doğası”, **İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 33.

¹⁰⁸ GADAMER, **Hakikat ve Yöntem (I.Cilt)**, s. 5.

¹⁰⁹ **A.g.e.**, s. 5.

¹¹⁰ **A.g.e.**, s. 8.

Heidegger bu kaçınılmaz sürecin sebeplerini eş zamanlı gerçekleşen iki etkene, yani, idealist felsefenin çöküşü ve doğa bilimsel paradigmanın yükselişine bağlamıştır. 19. yüzyılın bu dönüşümü esnasında felsefe, kendisine dayanak olarak doğa bilimsel bir bakış açısını seçmek durumunda kalmıştır. Heidegger'in bu hususa ilişkin vurguları, Dilthey'in içerisinde bulunduğu düşünce evrenini özetler durumdadır: "Felsefe, on dokuzuncu yüzyılda idealist sistemlerin çökmesiyle ortaya çıkan bilimsel bilinç dönüşümünün belirlemesi altındaydı. Bilimsel bilinçte yaşanan bu dönüşüm, bizatihi felsefeyi etkilemekle kalmadı, tüm bilimlere etkisi altına aldı. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında görülen bilimsel felsefe tesis etme çalışmalarında izlenen tarzı da söz konusu dönüşümler açısından değerlendirmek gerekmektedir."¹¹¹ Bu dönüşümün sebebi Kant'ın bilimsel anlayışı yüceltip meşrulaştırarak metafiziği öyle bir anlayışın dışında tutmasına kadar geri götürülmelidir. Çünkü Kant tarafından klasik anlamda metafiziğin imkânsız sayılmasından bu yana, felsefe adına, sadece rasyonel realizm, mantıksal ve deneysel pozitivizm ve bilimselcilikten başka bir yöntem kalmamıştır.¹¹² Gadamer'e göre Kant, aslında bilimin hakikat iddiasına bir sınırlama koymuştur.¹¹³ Onun bu çabası felsefe içerisinde, özellikle de David Hume'da belirginleşen bir krizin¹¹⁴ aşılması adına girilen devrimsel bir hareketti. Kant'ın bu devrimi ne felsefede ne de bilimlerde doyurucu bulunmamış, bu nedenle de krizin daha da derinleşerek 19. yüzyılda patlak vermesine yol açmıştır. Kant aşmaya çalıştığı krizi daha da görünür yaptığı için bu krizin müsebbibi olarak algılanmıştır. Kant'ın felsefe ve bilim arasında yaptığı devrimsel ayırım felsefede tatmin sağlayamamış, akla tanıdığı

¹¹¹ HEIDEGGER, Martin; "Fenomenolojik Araştırmaların Ortaya Çıkışı ve İlk Başarıları", **Heidegger Kitabı** (iç.), Çeviren ve Derleyen: Kaan Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2004, S.129–130.

¹¹² BİLEN, **Çağdaş Yorum Bilim Kuramları**, s. 17.

¹¹³ GADAMER, Hans-Georg; **Hermeneutics, Religion and Ethics**, Translated by Joel Weinsheimer, Yale University Press, London, 1999, s. 120.

¹¹⁴ Hume, gerçekte her olayın bir nedeni olduğunu bilemeyeceğimizi ileri sürmüştür. Böylelikle modern bilimi temellerinden yoksun bırakmış görünüyordu (KAUFMANN, Walter; **İnsanı Anlamak: Goethe, Kant ve Hegel**, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 85). Ancak, herkes tarafından kabul edilebilecek bilimsel bir bilgi mümkün müdür sorusu Kant'a göre olumsuz bir yanıtla geçiştirilecek kadar basit olmamalıydı. Bu nedenle böyle bir bilgiyi elde etmek için yapılması gereken şey, bilimsel bilginin nereye kadar mümkün olduğu sorusuna yanıt aramaktı.

içerikli bilgi alanı bilmenin salt biçimsel koşullarıyla ilgili olduğu için, tüm felsefenin bilgi teorisine indirgenmesine ve hakiki bilgi fenomenini dışlayan bir epistemoloji paradoksuna yol açmıştır. Kant'ın bu çabası doğa bilimlerinin bilgiyi kendi monopolu olarak görmesinin de önüne geçememiş ve Kant'a kadar bilim ve felsefe arasında bugünkü anlamda bir sınır bulunmazken Kant'ın hemen arkasından bilimlerin felsefeden, bugün aşına olduğumuz sınırları ortaya koyarak kopmaları gerçekleşmiştir. Kant'a kadar filozof ve bilim adamı aynı kişiyken kendisinden sonra bilim adamı artık kendisi ile filozof arasına bir mesafe koymuş ve kendisinin belirli bir yonteme bağlı olarak bilgiler ortaya koyduğunu, bu bilgilerin ise yine belirli yöntemlerle test edilebilir olduğunu, oysa filozofun ne bir bilgi ortaya koyduğunu, ne de anlamlı bir iş yaptığı konusunda ikna edici başka gerekçelere sahip olduğunu düşünmüştür.¹¹⁵ Bu dönemden sonra felsefe, varlığını bilimler önünde meşru göstermenin sıkıntısıyla karşılaşmıştır. Felsefe, bunun en etkin yolunun bir şekilde kendisini bir bilim konumuna yükseltmek olduğuna inanmış ve Kant'la birlikte, eğer bir bilim olmazsa, itibar ve geçerliliğini kaybedeceği korkusunun tutsağı haline gelmiştir. Bugün dahi, bir bilim olmamak, bilimsel olmamakla eşdeğer olan bir başarısızlık olarak kabul edilmektedir.¹¹⁶

Dilthey “tin bilimleri metodolojisi” geliştirirken, öylesi bir etki içerisinde, Kantçı epistemolojik bir çıkış noktasından hareket ederek, beşerî bilimlerde hiç tükenmeyen bir arayışın, adeta baş mimarı olmuştur. Bu nedenle de epistemolojik temelli arayışların peşine takılan beşerî bilimler, doğa bilimleri karşısında düştükleri “aşağılık kompleksi”nden¹¹⁷ kurtulmak adına, kabul edilebilir yöntemlerin uygulanmasıyla kendilerinin de bir doğa bilimi kadar “bilimsel” olabileceklerini iddia etmişlerdir. Fakat burada, beşerî bilimlerin kendi hakikat temelini çarpıttıkları ortadadır. Hakikatin varlığı açısından, bilimler arasında bir ayırım yapmak söz konusu olmamalıdır. Çünkü, “ilimler bakımından hiçbir alan diğerine tercih

¹¹⁵ REYHANİ, Nebil; “İndirgemecilik Problemi”, **Yeditepe’de Felsefe** (iç.), Sayı: 8, 2009, s. 69–70.

¹¹⁶ HEIDEGGER, Martin; “Hümanizm Üzerine Mektup”, **Hümanizmin Özü** (iç.), Çeviren: Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 39.

¹¹⁷ HEKMAN, Susan; **Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik**, Çeviren: Hüsamettin Arslan ve Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 165.

olunamaz; ne tabiat tarihten önce gelir ne de tersi olabilir. Konuların hiçbir araştırma tarzı diğerinden üstün değildir. Matematik bilgi filolojik-tarihî bilgiden daha doğru değildir: Sadece kesinlik karakterine sahiptir, bu da doğruluk kavramı ile karıştırılmamalıdır. Beşeri bilimlerden kesinlik istemek manevî bilgilerin kendine has doğruluk fikrini ihlal etmek olur.”¹¹⁸ Fakat her ne hikmetse, hâlâ, beşerî bilimlerin “*science*” olmaya yükselemedikleri ve “bilim birliği”ne üye olmadıkları sürece kesinlikten yoksun bilimler olarak kendi acınası yoksullukları içinde daha da sefil bir duruma düştükleri kabul edilmek istenmektedir.¹¹⁹ Bu algılayış tarzı, deyim yerindeyse, beşerî bilimlerde hipokondriyak hastaların, yani her tecrübeye hakikate ilişkin mutlak surette bir yoksunluk zannına sahip sosyal bilimcilerin türemesine, “doğa bilimcilerinin beşerî bilimlerin genelleştirme tarzını, deneysel bilimlerden arta kalan işe yaramaz süprüntüleri bir araya toplama girişimi sayıp aforoz etmeleri”¹²⁰ yanında, kendilerinin de bu itilmişliğin gerekliliği üzerinde ikna olmalarına ve yöntem sorununun gittikçe kökleşmesine sebep olmaktadır. Sosyal bilimciler epistemolojik problemlerle uğraştıkları sürece de bu sancılı süreç içerisinde çivilenmiş kalacaklardır. Beşerî bilimler sorunu yöntem sorununu aşmakta, fakat hakikat sorununu dışarıda bırakmamaktadır. Buradan da hakikatin kendisinin yöntem sorununun dışında bir şey olduğu sonucu çıkmaktadır.¹²¹ Gadamer bu hususa şöyle değinmiştir: “Tarihî başlangıcından itibaren hermeneutik, modern bilimin tesis ettiği bir şey olarak yöntem kavramının sınırlarını aşar. Çünkü metinleri anlamak ve yorumlamak dahi yalnızca bilimle ilgili bir şey değildir; apaçık biçimde, genelde insanın dünya tecrübesiyle ilgilidir. Hermeneutik fenomen, özü itibariyle hiçbir surette bir yöntem problemi değildir. Hermeneutik fenomen, metinleri, diğer bütün tecrübe nesnelere gibi bilimsel araştırmaya tabi tutulan araçlarla anlama yöntemiyle ilgili değildir. O, bilimin yöntem idealini karşılayacak türde doğrulanmış/ispatlanmış bilgi biriktirmekle de ilgili değildir, fakat yine de bilgi ve hakikatle ilgilidir.”¹²² O

¹¹⁸ HEIDEGGER, Martin; **Metafizik Nedir?**, Çeviren: Mazhar Şevket İpşiroğlu ve Suut Kemal Yetkin, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1998, s. 34.

¹¹⁹ GADAMER, “Hermeneutik”, s. 27.

¹²⁰ MISCH, “Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi”, s. 37.

¹²¹ HEKMAN, **Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik**, s. 128.

¹²² GADAMER, **Hakikat ve Yöntem (I.Cilt)**, s. XXXIII.

halde hakikat, özellikle beşerî bilimler söz konusu olduğunda, belli bir yöntem içerisinde sıkıştırılarak ortaya çıkarılamaz. Yöntem, hakikati açığa çıkarma olasılığını artırmaz, tam aksine, onun kendini açacağı ortamı sınırlandırır. İşte Gadamer'in karşı çıktığı şey de, yöntemi, hakikate giden yolda ışık tutabilecek ve meşruluk zeminini sağlayabilecek tek unsur olarak görme anlayışıdır. Çünkü yöntemin kendisi tek başına, her zaman hakikati sağlayamayabilir. Fakat Gadamer'in istediği, yöntemden tamamıyla arındırılmış bir bilim ideali değildir. Beşerî bilimler için bir yöntem tasfiyesi amacı gütmemiştir. Belli bir yöntemin hakikati garanti eden tek yol olabileceği düşüncesinin tasfiye edilmesi amacını gütmüştür. Gadamer bu noktadaki düşüncelerini şu şekilde ortaya koymuştur: “Modern bilimin metodolojik ruhu her yere yayılıyor. Bu yüzden, metodolojik çalışmanın anlam bilimlerindeki gerekliliğini reddetmek aklımın ucundan bile geçmiyordu. Doğa bilimleri ile anlam bilimleri arasındaki eski tartışmayı diriltmeyi de amaçlamıyordum. Çünkü sorun pek de bir farklı yöntemler sorunu değildir... Karşı karşıya kaldığımız farklılık yöntemde farklılık değil, bilginin amaçlarında farklılıktır. Burada [*Hakikat ve Yöntem*'de] yönelttiğim soru, yöntem tartışmalarının yalnızca gizlenmesine ve görmezden gelinmesine hizmet eden bir şeyi, yani modern bilimi, onu önceleyerek mümkün kılacak ölçüde bağlamayan ya da sınırlamayan bir şeyi keşfederek bilinç alanına çıkarmayı deniyor.”¹²³ Fakat yine de Gadamer'in hermeneutiğinin, Dilthey'in girişiminin devamı olduğu iddia edilemez. Çünkü Dilthey için genel bir hermeneutik teorisi, anlam bilimlerini bağımsız bir inceleme alanı olarak meşrulaştırmak anlamına gelmektedir.¹²⁴

Gadamer için, önümüzde yer alan çıkmaz, insanî tecrübe alanında hakikatin hiçbir zaman elde edilemeyeceğine değil, Dilthey'in epistemolojik hareket noktasından ilerlendiği sürece elde edilemeyeceği gerçeğine işaret etmektedir. Gadamer bu problemin çözümünü Heidegger'de bulmaktadır.

¹²³ A.g.e., s. XLII.

¹²⁴ MISGELD, Dieter; “Gadamer'in Hermeneutiği Üzerine”, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 77.

2.1. Heidegger ve *Dasein*'in Varolma Tarzı Olarak Hermeneutik

Heidegger'in yazılarıyla birlikte hermeneutik yaklaşım ve söylemde temel bir değişim gerçekleşmiştir. Schleiermacher ve Dilthey'in eserlerinde ortaya çıkan epistemolojik sınırlamaları ve metodolojik yasaklamaları aşmak için Heidegger, hermeneutik analizi Varlık sorununa çevirmiştir. Hermeneutik artık Heidegger'de, insan bilimlerinin epistemolojik temellerinin keşfedilmesine veya onların içinde objektif bilgiye götürecek yöntem ilkelerine yönelmez. Bunun yerine, vurgu, bu tür bilgiye veya bilme iddialarına temel teşkil eden ontolojik şartların ifade edilmesine yapılır.¹²⁵ Heidegger'in ontolojik merkezli *Dasein* (dünya-içinde-varolan varlık)¹²⁶ analizi Gadamer hermeneutiğinin yönelimini belirleyen en önemli unsur olduğundan, onun bu konuya ilişkin temel tezlerine değinmek, çalışmanın ana gayesini yakalamak adına elzemdir. Zaten Gadamer, "anlama"nın yalnızca öznenin mümkün farklı davranışlarından biri değil, bizatihi *Dasein*'in varlık/oluş modu olduğunun Heidegger tarafından gösterildiğini, kendisinin de hermeneutiği bu anlamda kullandığını açıkça ifade etmektedir.¹²⁷

Heidegger, bilginin, anlamın ve anlamının daha önceki yorumlarının, tarihselliğin bilginin, anlamın ve anlamının oluşumunun bizatihi kendisi üzerindeki etkilerini görmezden geldikleri ya da bile bile negatifikliklerini dile getirdikleri için, temelde çarpık yorumlar olduklarını öne sürmüştür. Bu gaflet yüzünden, bilginin doğası öylesine yanlış bir şekilde sunulmuştur ki, bu açıklamalardan doğan epistemolojiler de o ölçüde yanlış epistemolojilere dönüşmüşlerdir. Heidegger, Batı felsefe geleneği içinde Descartes, Kant ve Husserl gibi şahsiyetlerde bulduğumuz türdeki ben/özne ile ilgili dilin, bizim için temel bir şeyi anlaşılması güç hale getirme eğilimi taşıdığını iddia etmiştir. Saf bir spiritüel ruh, bir tarihdışı/tarihüstü *cogito*, ya

¹²⁵ ORMITSON Gayle L. ve SCHRIFT, Alan D.; "Hermeneutiğe Giriş", **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** (iç.), Çeviren ve Derleyen: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 21–22.

¹²⁶ HEIDEGGER, Martin; **Varlık ve Zaman**, Çeviren: Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006, s. 54–57.

¹²⁷ GADAMER, "İkinci Baskıya Önsöz", s. XLIII.

da bir transandental ego/ben hakkında konuşma, insanların daima kendi tarihsel şartlarına kök salma tarzlarını belirsizleştirir. Bu gafleti ve bu gaflete eşlik eden doğal sonuçları ortadan kaldırmak için Heidegger, yeni bir insanî varlıklar hakkında konuşma sözlüğü geliştirme teşebbüsünde bulunmuştur. Onun beşerî/insanî varlık için tercih ettiği terim *Dasein*'dir.¹²⁸

Heidegger'de *Dasein*, kartezyen bir özne değil, anlam tarafından şekillenmiş/belirlenmiş dünya içerisinde varolan bir varlıktır.¹²⁹ *Dasein* öyle bir varolandır ki, varlığın kendisi *Dasein*'a kendi varlığı içinde ve kendi varlığı sayesinde açıklanır. Başka bir deyişle bizatihi varlık anlayışına sahip olmak, *Dasein*'in bir varlık belirlenimidir.¹³⁰ *Dasein* kendini daima kendi varoluşundan hareketle anlar, yani kendine özgü olan, kendi olmak ya da olmamak imkânıyla. *Dasein* bu olanakları ya bizzat seçmiştir ya da onların içine dalıvermiştir veya onların içinde serpilip büyümüştür.¹³¹ Bir kişinin kendisini böylesi bir şartlar serisinin içinde bulması, insanî varlıkların ontolojik niteliğidir. Bunu ifade etmek, her ne kadar içinde doğumumuzun gerçekleştiği belirli bir mekân ve zamanda doğmuş bulunmamız “rastlantıya bağlı” veya “kazara” olabilse de, her insanî varlığa bu tür bir zorunluluk unsuru içermeyen bu dünyaya giriş noktasına sahip bulunmasının tesadüfî olmadığını söylemektir. Ayrıca, hayatlarımızı kendimizi içinde bulduğumuz belirli şartlar altında yaşamamız, hepimizin bu şartları hiç değilse bir ölçüde değiştirebilmemiz anlamında tesadüfî değildir; ancak tesadüfî olmayan, daha çok varlıklarımızın temeli ve oluşturucusu olan şey, kendimizi daima belirli bir şartlar takımı içinde bulmamızdır. Kısacası, hayatlarımızın temel sonluluğundan/sınırlılığından ve mümkünlüğünden/ihhtimal dâhilinde oluşundan yakamızı kurtaramayız. Kendimizi, bize sayısız tarzlarda gelen ve daima istesek de

¹²⁸ WACHTERHAUSER, “Anlamada Tarih ve Dil”, s. 226–227.

¹²⁹ LAWRENCE, Fred; “Gadamer, the Hermeneutics Revolution, and Theology”, **The Cambridge Companion to Gadamer**, Edited by Robert J. Dostal, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 172.

¹³⁰ HEIDEGGER, **Varlık ve Zaman**, s. 12.

¹³¹ **A.g.e.**, s. 12.

istememek de benimsemek zorunda olduğumuz bir dünyaya “atılmış/fırlatılmış” buluruz.¹³²

Atılmışlık “varolmak” ve “düşme” (imkânlar içine doğma) olarak *Dasein*'in temel karakteridir. *Dasein* kendi oradalığına fırlatılmıştır.¹³³ “Fırlatılmış olmak, varoluşsal bakımdan şu demektir: şöyle veya böyle bir bulunuş içinde olmak. Dolayısıyla bulunuş, fırlatılmışlık üzerine temellenmektedir.”¹³⁴ Çünkü fırlatılmış olmanın belirli imkânlar içinde ‘bulunuşu’ ima ettiği aşikârdır. Heidegger bu yüzden, her şeyden önce, “dünya-içinde-olmak” ile ne kastedildiğini ortaya koymuştur: “İçinde-var-olmak ne demektir? Bu ifadeyi öncelikle ‘dünya’ içinde-var-olmak şeklinde tamamlıyor ve bu ‘içinde-var-olmak’ı, ‘...nın içinde-var-olmak’ olarak anlama eğiliminde oluyoruz. Bu terimle, başka bir varolan ‘içinde’ var olan bir varolanın varlık minvali dile getirilmektedir (bardak ‘içindeki’ su, dolap ‘içindeki’ elbise gibi). ‘İçinde’ ifadesiyle bir mekân ‘içinde’ belirli bir uzanımına sahip iki varolanın söz konusu mekân içindeki yerlerine izafeten birbirleriyle olan varlık ilintisini anlıyoruz. Su ile bardağın, elbise ile dolabın her ikisi de aynı surette mekân ‘içinde’ ve bir yerdedir. Bu varlık ilintisini daha da örneklendirmek mümkündür: Derslik içindeki sıra, üniversite içindeki derslik, kent içindeki üniversite vs., ta ki ‘kainat içindeki’ sıraya kadar. Birbirlerinin içinde olmaklıkları belirlenebilir olan bu varolanların hepsi de dünya ‘dâhilinde’ karşılaşılan nesnelere mevcut-olmaklığı diye ifade edilen varlık minvaline sahiptirler.”¹³⁵ Elbette bu saydıklarımız varlık minvali *Dasein* olmayanlara aittirler. Fakat *Dasein*'in ‘dünya-içinde-olmak’lığı da hep bir şey ‘içinde’ olmak şeklinde tezahür eder. Dolayısıyla ‘anlama’sı da hep ‘bir-şey-olarak’, ‘bir-şey-için’lik olarak varlık bulur. “Bir-şeyin-bir-şey olarak yorumlanması da özsel olarak ön-sahiplik, ön-görme ve ön-kavrama ile temellenir.”¹³⁶ *Dasein*'in içine doğduğu bağlam, anlama edimini belirleyici bir karaktere sahiptir. Bu da

¹³² WACTERHAUSER, “Anlamada Tarih ve Dil”, s. 227.

¹³³ INWOOD, Michael; **A Heidegger Dictionary**, Blackwell Publishers, Oxford, 1999, s. 128.

¹³⁴ HEIDEGGER, **Varlık ve Zaman**, s. 306.

¹³⁵ **A.g.e.**, s. 56.

¹³⁶ **A.g.e.**, s. 159.

Dasein'ın kendi imkânlarının, varlık koşullarının farkında olmasını gerektirir. Dünyaya fırlatılmışlık bu nedenle *Dasein*'ın belirlenmiş olma halinin sebebidir.

Dasein'ın kendini belli şartlar içerisinde bulması, ön-görmenin olmadığı bir ilk zamanın, yani anlama ve yorumla edimine etki eden ontolojik bir yapının bulunmadığı bir zaman diliminin olmadığı anlamına gelir. Varlığın ön-ontolojik yapısı, anlamayı belirleyen şartların içerisinde olmanın temel unsurudur. Bu imkân ve şartlar *Dasein*'dan önce gelir, onun varolma tarzını belirler. Heidegger'in deyişiyle, "fırlatılmış biçimde varolarak *Dasein*, hep kendi imkânlarının gerisinde kalır. *Dasein* hiçbir zaman kendi nedeninin öncesinde varolamamakta, hep 'ondan' ve 'o olarak' varolabilmektedir. Buna göre bir şeylere neden olmak demek, kendi zati varlığına temelden asla hâkim olamamak demektir. İşte bu hâkim olamayış, fırlatılmışlığın varoluşsal anlamına aittir."¹³⁷ Bu durum, *Dasein*'ın, içinde olduğu bağlamın pasifize ettiği bir varlık olup, kendisi olma yolunda hiçbir ilerleme kat edemeyeceği anlamına imada bulunur görünüyor ve aslında Heidegger'in konuya ilişkin açıklamaları tatmin edici değildir. Çünkü, Heidegger, *Dasein*'ın fırlatılmış neden içinde kendini var edebileceği tek yolun, içine fırlatılmış olduğu imkanlara kendini tasarlaması olduğunu belirtmiş, "kendi kendisinin nedenini oluşturmak zorunda kaldığı kendi, o nedene asla hâkim olamamaktaysa da bir şeylere neden oluşu, varolmak suretiyle devralmak durumundadır"¹³⁸ demiştir. Heidegger bu sayede, *Dasein*'ın hür bir karaktere sahip olduğunu göstermeyi amaçlamıştır. Buradaki hürriyet ise "bir imkânın tercih edilmesi, ötekininse tercih edilmemesi veya edilememesi demektir."¹³⁹ Yani yaşam içindeki seçim ve yönelimler, içine doğulan şartlar nezdinde belirlenir ve *Dasein* hiçbir surette bu etkilerin dışında ve haricinde, kendini onlardan yalıtık bir tarzda eyler halde bulamaz. Burada ortaya çıkan sonuç her ne kadar olumsuz bir vurguya sahip olsa da Heidegger'in varmak istediği hedef itibariyle önemli bir gerçeği öne çıkarmaktadır: *Dasein*, hep bir imkân dâhilinde

¹³⁷ A.g.e., s. 301.

¹³⁸ A.g.e., s. 300–301.

¹³⁹ A.g.e., s. 301.

varolmaktadır; anlama ve bilme edimi onun bu varoluşsal karakteriyle alakalıdır. Yani, “bilme, dünya-içinde-varolmak olarak *Dasein*’ın bir varlık minvalidir.”¹⁴⁰

Heidegger felsefesinin hareket noktası böylelikle belirlenmiş olur: Felsefe, *Dasein*’ın hermeneutiğini başlangıç noktası alan evrensel fenomenolojik ontolojidir.¹⁴¹ Anlamanın kendisi felsefe için bu tarz bir merkezî fenomene dönüştüğünde, hermeneutik artık felsefenin yalnızca bir mini branşı olarak görülemez. Bunun yerine o, felsefenin bizatihi kendisi haline gelir. Ya da en azından insan şimdi felsefeye, Kant’tan geçerek Descartes’tan Husserl’e uzanan geleneksel felsefeye tezat farklı bir hermeneutik yaklaşımdan söz edebilir.¹⁴² Anlama artık *Dasein*’nın dünyadaki/varlık olarak gerçekleştirdiği ilkel başarısıdır. Onun varoluş biçimidir.¹⁴³ Anlama, *Dasein*’ın içerisinde yaşadığı dünya bağlamında kendisinin oluş için sahip olduğu imkânları kavrama gücüdür. Bu ne bir başka kişinin içerisinde bulunduğu durumu hissetmeye dair bir kabiliyet veya lütuftur, ne de (Dilthey ‘da olduğu gibi) hayatın ifadelerini daha derinlemesine elde etme gücüdür. *Dasein*’ın dünya içerisinde oluşu olgusunun ayrılmaz bir parçası ve varoluşsal tarzıdır.¹⁴⁴

Heidegger’e kadarki felsefe geleneği bu gerçeği ıskalayarak insanı dünyadan ve dünyadaki pratik aktiviteden kopmuş bir bilen “özne” olarak tasarlamıştır. Heidegger çok radikal bir tarzda, objektif/nesnel dünya karşısında duran bilici olarak geleneksel özne modelini reddetmiştir.¹⁴⁵ Ona göre, “dünya içinde duran ve burada karşılaştıklarının öylece seyrine dalabilen bir *Dasein* hiçbir zaman olmamıştır.”¹⁴⁶

¹⁴⁰ A.g.e., s. 63.

¹⁴¹ A.g.e., s. 39.

¹⁴² HOY, David Couzens; “Heidegger ve Hermeneutiğe Dönüş”, **İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 253.

¹⁴³ GADAMER, Hans-Georg; “Tarih Bilinci Sorunu”, **Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım** (iç.), Editör: P. Rabinow ve W. Sullivan, Çeviren: Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1990, s. 95.

¹⁴⁴ PALMER, **Hermenötik**, s. 177.

¹⁴⁵ HOY, “Heidegger ve Hermeneutiğe Dönüş”, s. 253.

¹⁴⁶ HEIDEGGER, **Varlık ve Zaman**, s. 179.

Descartes öyle bir özneyi varsayarak varlığın kendisini felsefenin dışında bırakmıştır. Heidegger, bu durumu şöyle açıklamıştır: “Descartes, ‘*cogito sum*’ diyerek felsefeye yeni ve sağlam bir zemin sağlamak niyetindedir. Fakat onun, bu radikal yeniden başlangıçta belirlemeksizin bıraktığı şey, *res cogitans*’ın varlık minvali, daha doğrusu *sum*’un varlık minvalidir... Ayrıca Descartes, mutlak olarak *cogito*’dan ‘şüphe edilemezliği’ savunarak söz konusu varolanın varlık anlamına ilişkin soruyu sormaktan başışık olduğunu da düşünmüştür.”¹⁴⁷ Fakat *Dasein*’ın fırlatılmış olma durumu göz önünde bulundurulduğunda, düşünen öznenin, içine doğduğu imkânların etkisini sıfırlayarak düşünme faaliyetinde olmadığı görülecektir. Heidegger, bunun için “ben, sadece ‘ben düşünüyorum değil’, ‘ben bir şey düşünüyorum’dur”¹⁴⁸ demiştir. Çünkü Descartes gibi, düşünen özneyi, ön-görme ve ön-kavrama yapılarından sıyrılmış bir varlık minvalidinde tasarlamak doğru değildir. Özne, düşünme faaliyetinde bulunduğu anda dahi ‘bir şey için’lik durumundan yalıtık tutulamaz.

Heidegger, Descartes’ın aslında varolanın kendisini bizatihi sahih varlığıyla ele almadığının farkında olduğunu belirtmiş ve haklı olarak şöyle bir soru yöneltmiştir: “O halde, Descartes, varolana münasip erişim minvali olması bakımından *Dasein*’ın hangi varlık minvalidini ele almış olmaktadır? Onda varolana yönelik tek ve hakiki erişim, bilmedir (*intellectio*), özellikle matematiksel-fiziksel bilgi anlamında bilmedir. Matematiksel bilgi, varolanı öyle kavrar ki, bu kavrama minvaliyle kavranılan varolanın varlığına sahip olduğumuzdan emin olabileceğimiz savunulur. Buna göre, varlık minvali bakımından, ancak matematiksel bilgi sayesinde erişilebilir olan bir varlığa sahip olanların, sahih anlamda ‘var’ oldukları düşünülmüştür. Bu varolan her daim ne ise o olarak varolan bir varolandır. Bu yüzden, dünyada tecrübe edilen varolanlarda bu, onların sahih varlığını tayin etmektedir. Buradan da onların daimi baki karakterine sahip olduğu gösterilebilmektedir. Başka bir deyişle, sahih olarak varolan, her daim baki olandır.

¹⁴⁷ A.g.e., s. 25.

¹⁴⁸ A.g.e., s. 339.

İşte matematik bunların bilgisini sunar.”¹⁴⁹ Hâlbuki dünyanın ontolojisini birincil olarak belirleyeni, tesadüfi olarak pek değerli kabul edilmiş olan belirli bir bilime (yani matematiğe) dayandırmak mümkün değildir.¹⁵⁰ Descartesçı düşünüş tarzının/bilim geleneğinin aynı tesirle Kant felsefesi içerisinde de ele alındığı görülmektedir ki Kant için bilimden anlaşılan şey matematiksel-tümevarımcı bir yöntem olup kendisini fizik bilimiyle somutlaştıran bir bilim geleneği olmuştur. Kant’ın Newton fiziğine duyduğu hayranlık içerisinde aslında bu bilim anlayışını ne kadar özümsemiş olduğu ortaya çıkmaktadır. Öyle ki, bu bilimin ilkelerinin ortaya koyacağı bilginin, Hume’un felsefi düşünüş tarzıyla tıkanıldığını gördüğünde, söz konusu bilimin faaliyet alanını belirlemek ve netleştirmek adına bütün bir felsefeyi bilimin dışına çıkarmıştır.

Heidegger Kant’ın da Descartes ile aynı yanlılığı içerisinde *Dasein*’ın varlık minvalini göz ardı ederek, felsefedeki temel problemi dış dünyanın kanıtlanması olarak gördüğünü ifade etmiştir. Elbette, felsefe içerisinde bu sadece Kant’a özgü bir tavır değildir. Descartes’tan bu yana tüm filozoflar dış dünyanın varoluşunu kanıtlamaya çalışmışlardır. Kant hiç kimsenin bunu başaramamış olmasının bir skandal olduğunu söylemiştir.¹⁵¹ Heidegger’e göre ise, “‘felsefenin skandalı’ bahse konu olan kanıtın hâlihazırda verilmemiş olması değil, durmadan bu tip kanıtların beklenmesi ve denenmesidir. Böylesi beklenti, maksat ve talepler ontolojik olarak yeterli olmayan bir yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Bu yetersiz yaklaşıma göre ‘dünya’ ondan bağımsız ve ‘dışta’ bir mevcut olana göre kanıtlanmalıdır. Oysa burada yetersiz olan kanıtlar değil, kanıtlayan ve kanıt arayan varolanın varlık minvalinin gereği gibi belirlenmiş olmamasıdır. Bu sebeptendir ki, iki varolanın zorunlu bir arada mevcut oluşunu kanıtlayarak dünya-içinde-varolan olan *Dasein* hakkında bir şeyler kanıtlandığı ya da kanıtlanabilir olduğu zannı ortaya çıkmaktadır. Doğru olarak anlaşılmış bir *Dasein*, bu türden kanıtlara direnir, çünkü ardı sıra gelen

¹⁴⁹ A.g.e., s. 99.

¹⁵⁰ A.g.e., s. 99.

¹⁵¹ KANT, Immanuel; **Arı Usun Eleştirisi**, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2008, s. 43-44; MAGEE, Bryan; **Büyük Filozoflar: Platon’dan Wittgenstein’a Batı Felsefesi**, Çeviren: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s. 271.

kanıtların yapay olarak tanıtılmayı zorunlu gördüğü şeyler onun varlığında zaten hep vardır.”¹⁵²

Descartes’ın *cogito*’sunun bıraktığı tesirle, “ister haklı olsun ister haksız, ‘dış dünya’nın gerçekliğine inanmak; ister yeterli olsun ister yetersiz, bu gerçekliği kanıtlamak; ister açıkça olsun ister kapalı, bunu varsaymak; bütün bu çabalar (kendi zeminine bütün şeffaflığıyla egemen olmaksızın) öncelikle dünyasız, yani kendi dünyasından emin olmayan ve esasen kendine bir dünya temin etmek durumunda olan bir özneyi varsayar. Bu bağlamda dünya-içinde varolmak daha baştan itibaren telakki, zan, kesinlik ve inanç mertebesine getirilir ki, bu tutum zaten aslında hep dünya-içinde-varolmanın temellenmiş bir halinden ibarettir.”¹⁵³ Heidegger, Kant’ın ve Kant sonrası bütün epistemolojik akımların fark edemedikleri temel problemin bu olduğu ifade etmiştir: “Şunu idrak etmek gerekir ki, çeşitli epistemolojik akımlar, ortaya koydukları epistemolojiler yüzünden hataya düşmüş değillerdi. Düşükleri hata, *Dasein*’ın eksistensiye analizini ihmal etmeleri yüzünden, meseleyi fenomenal açıdan teminat altına alabilecekleri zemini kazanamamış olmalarıdır.”¹⁵⁴ Eğer dünya-içinde-varolanları, *Dasein*’ın dünya-içinde-varolan varlığıyla beraber düşünmüş olsalardı, dış dünyanın gerçekliğini zaten kabul etmiş olurlardı. Çünkü “dünya-içinde-varolma olarak *Dasein*’la birlikte dünya-içindeki varolanlar zaten hep açılmış olurlar.”¹⁵⁵ İkisi birbirinden yalıtık iki gerçeklik alanı değildir. Birinin varlığı diğerinin varlığıyla kendisini açmaktadır.

Heidegger, bu ifadesiyle dış dünyaya ilişkin kanıtların yersiz olduğunu ispatlar durumdadır. Fakat bu durumda Heidegger’in, dış dünyanın gerçekliğini bir ön kabule tabi kılmış olduğu bir realizmden ya da *Dasein*’ın dış dünyayı belirlediği bir idealizmden nasıl sıyrıldığı ve kendisini nasıl müdafaa ettiği de sorgulanmak durumundadır. Heidegger, ortaya koyduğu tezin, bu iki geleneğin içinde konumlandırılmak gibi bir yanlış anlamaya açık olduğunun farkındadır. Bu durumu

¹⁵² HEIDEGGER, *Varlık ve Zaman*, s. 217.

¹⁵³ *A.g.e.*, s. 218.

¹⁵⁴ *A.g.e.*, s. 218-219.

¹⁵⁵ *A.g.e.*, s. 219.

şöyle izah etmiştir: “Sahiden de, bu eksistensiyal ifademiz, dünya-içinde varolanların mevcut oluşlarını inkâr etmediği takdirde, netice bakımından realizm teziyle uyum halindedir. Fakat esas olarak ortaya koyduklarımız her türlü realizmden şu bakımdan farklıdır ki, realizm ‘dünya’nın gerçekliğini hem kanıtlanmaya muhtaç, hem de kanıtlanabilir addetmektedir. Oysa bunların her ikisi de eksistensiyal ifademizde olumsuzlanmaktadır. Bahse konu ifademizi realizmden bütünüyle ayırsa, realizmin ontolojik bakımdan sergilediği anlayışsızlıktır. Zira realizm, gerçekliği gerçek şeyler arasındaki ontik ve gerçek etkileşim rabitaları sayesinde izah etmeye çalışmaktadır. Oysa realizme karşılık idealizm, her ne kadar neticeleri bakımından ona zıt ve kabul edilemez olsa da, esasen önemli bir önceliğe sahiptir, meğer ki, ‘psikolojik’ idealizm şekline bürünüp kendi kendisini yanlış anlamasın. İdealizm varlık ile gerçekliğin sadece ‘bilinç içinde’ var olduğunu vurguladığında, varlığın varolanlarla izah edilemeyeceği anlayışını da açığa çıkarmış olur aslında. Ama idealizm tam da burada bir varlık anlayışının söz konusu olduğunu, bahse konu varlık anlayışının ontolojik bakımdan ne demek olduğunu, bunun nasıl mümkün olduğunu ve *Dasein*’ın varlık konstitüsyonuna ait olup olmadığını açıklığa kavuşturmadığı takdirde, gerçekliğin yorumunu bir boşluk üzerine bina etmekten başka bir şey yapmış olmaz.”¹⁵⁶ Fakat, “idealizm terimi eğer, varlığın asla varolanlar sayesinde izah edilemeyeceğini, onun her bir varolan için zaten hep ‘transandental olan’ olduğu anlayışını temsil ediyorsa, o zaman idealizm, felsefî sorunsallaştırmaların yegane ve doğru imkanını oluşturuyor demektir. Böyle bir durumda Aristoteles de en az Kant kadar idealist olacaktır. Ama eğer idealizm, her bir varolanı bir özne veya bilince dayandırmak demekse ve bunlar da kendi varlıkları bakımından belirsiz kalacaklar ve olsa olsa ‘nesnesizdir’ denilerek menfi biçimde nitelendirileceklerse, o zaman böyle bir idealizmin safdillik derecesi bakımından kaba bir realizmden hiçbir farkı kalmayacaktır.”¹⁵⁷ Böylelikle Heidegger, gerçeklik ve hakikate ilişkin sorunun epistemolojik temelli yaklaşımların (özne – nesne rabitasına ilişkin yaklaşımların) ışığında değil de, kendisinin ortaya koyduğu *Dasein* analizi sayesinde çözülebileceğini teyit etmiş olmaktadır.

¹⁵⁶ A.g.e., s. 219.

¹⁵⁷ A.g.e., s. 220.

Bu durumda hakikat sorununun Heidegger’de nasıl neticelendirildiğini açıklığa kavuşturmak durumundayız. Çünkü her türlü epistemolojik anlayışı reddeden Heidegger, kendi *Dasein* analizinin sonucunda hakikati yine bir varsayım olarak ele almış; “hakikati varsaymak mecburiyetindeyiz”¹⁵⁸ demiştir. Heidegger’in bu ifadesinden, hakikatin varlığından kuşku duymadığı için onun kanıtlarını ortaya koyamamasına rağmen, onu bir ön kabul haline getirdiği sonucuna varmak mümkündür. Fakat bu durumda Heidegger’in düşüncesi çarpıtılmış olacaktır. Çünkü Heidegger için hakikat bir ön kabulden çok daha fazla bir şeydir. Onun varlığı *Dasein*’in varlığıyla mündemiçtir: “*Dasein* varolduğu müddetçe hakikat de vardır. Varlık ile hakikat eşit derecede asli olarak vardır.”¹⁵⁹ Peki, o halde, hakikati varsaymanın mecburiyeti nereden doğmaktadır? Öyle bir mecburiyet hakikatin olmadığı anlamına mı geliyor, yoksa reddedilemezliğine mi vurgu yapıyor? Heidegger’in fenomenolojik ontolojisi bu soruya varlığın belirlenmişliği ekseninde cevap vermektedir.

Bizler anlayan ve yorumlayan bir varlık olarak dünyaya atılmış durumdayız.¹⁶⁰ Varoluşumuzun temel karakteri yorumlayan bir yapıya sahiptir ve anlayabilen varlıklar olarak anlaşılabilir bir dünya içerisinde varolmaktayız. Böyle bir dünyada anlama, “özne”nin başardığı bir şey olarak ele alınamaz.¹⁶¹ Çünkü insan, daima verili bir zaman içerisinde, dünya-içinde-varolan varlık olarak, kendisini dış dünyayla ilişki içerisinde bulur, ondan yalıtık ya da bağımsız bir “özne” olarak değil. Eş deyişle, *Dasein*, hep bir dünya içinden konuşur, her adımında “şeylerle karşılaşmaz”, kendisini şeylerle birlikte anlar.¹⁶² Hakikat olarak ifade olunabilecek şey, o halde, varlığın kendisini “açığa çıkaran” her adım olacaktır. İnsan, “varlığın açıklığında durmak”la¹⁶³, daha baştan varlığın kendisini açığa çıkarmayı/onu

¹⁵⁸ A.g.e., s. 241.

¹⁵⁹ A.g.e., s. 242.

¹⁶⁰ BERNSTEIN, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, s. 113.

¹⁶¹ PIPIN, Robert B.; “Gadamer’s Hegel”, *The Cambridge Companion to Gadamer* (iç.), Edited by Robert J. Dostal, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 232.

¹⁶² ÖZTÜRK, “Hermeneutiğin Tarihsel Dönüşümü”, s. 165.

¹⁶³ HEIDEGGER, “Hümanizm Üzerine Mektup”, s. 49.

hakikatin zeminine çekmeyi varoluşsal bir hassa olarak kazanmış olur. Fakat bu, insanın varolanların efendisi olduğu anlamına gelmez. “İnsan varolanların efendisi değildir. İnsan Varlığın çobanıdır. İnsan bu ‘az’la hiçbir şey kaybetmez; tersine o kadar kazanır ki, Varlığın hakikatine erişir. Bu çobanın özsel yoksulluğunu kazanır, ki vakarı yahut kıymeti, Varlığın kendisi tarafından Varlığın hakikatinin muhafazasına davet edilmesine dayanır.”¹⁶⁴ Burada hakikat sözcüğüyle doğru, geçerli olma yanında, asıl olarak “mahfuz olmama”¹⁶⁵, “açığa çıkarma”, “keşfetme” kastedilmektedir.¹⁶⁶ Dolayısıyla Heidegger’de varlığın kendisiyle her karşılaşmanın, niçin bir hakikat iddiası olduğu artık daha anlaşılır hale gelmektedir: “Keşfedici varlık olarak hakiki-oluş, *Dasein*’in bir varlık minvalidir.”¹⁶⁷ Başka bir ifadeyle *Dasein* açılanmışlık tarafından tesis olunduğu için özü gereği hakikat içinde varolmaktadır. Hakikatin varolabilmesi, ancak *Dasein*’in varolmasıyla mümkündür. Varolanların keşfedilmiş ve açılanmış olabilmesi için, *Dasein*’in varolması şarttır. Newton yasaları, çelişmezlik önermesi ve aslında her türlü hakikat *Dasein* var ise hakikidir. Önceleri (*Dasein* hiç yokken) ve sonraları (*Dasein* hiç varolmayacakken), hakikat yoktu ve olmayacaktır da. Çünkü bu durumda hakikat, açılanmışlık, keşif ve keşfedilmişlik olarak varolamamıştı ve varolamayacaktır. Newton yasaları, keşfedilmeden önce ne doğru ne de yanlıştı, sadece hakiki değillerdi. Yasalar Newton sayesinde hakiki hale geldi, onlar sayesinde *Dasein*, varolanları bizatihi kendinde erişilebilir kıldı. Varolanların keşfedilmesiyle birlikte onlar, önceleri zaten nasıllarsa kendilerini öyle görünür kılarlar. İşte tam da bu şekilde keşfetmek hakikatin varlık minvali olmaktadır.¹⁶⁸ Bu yüzden *Dasein* varlığın efendisi değil, çobanıdır; çünkü varlık her nasıl oluyorsa öyle keşfedilir; “belirlenmez.”

¹⁶⁴ A.g.e., s. 70. “*Dasein* Varlığın efendisi değildir” ifadesine, Gadamer ek bir yorumda bulunmuş, “*Dasein*, kendisinin de efendisi değildir”, demiştir [GADAMER, Hans-Georg; “The Truth of the Work of Art”, *Heidegger’s Ways* (iç.), Translated by John W. Stanley, State University of New York Press, Albany, 1994, s. 99].

¹⁶⁵ HEIDEGGER, *Varlık ve Zaman*, s. 232.

¹⁶⁶ INWOOD, *A Heidegger Dictionary*, s. 13.

¹⁶⁷ HEIDEGGER, *Varlık ve Zaman*, s. 232.

¹⁶⁸ A.g.e., s. 239.

Heidegger'in göstermeye çalıştığı şey, bilmek ile obje veya psişik olan ile fiziksel olan arasındaki bir mutabakat değildir. Bizatihi varolanın kendi keşfedilmiş varlığıdır, kendi keşfedilmişliği içindeki nasıllığıdır.¹⁶⁹ Buradan elde edilecek nihaî sonucu da Heidegger çok net bir şekilde ortaya koymuştur: “Hakikatin, bir varolanın (öznenin) başka bir varolana (nesneye) tekabül etmesi diye tarif edile gelen bilme ve obje arasındaki mutabakat yapısıyla herhangi bir alakası yoktur.”¹⁷⁰ Hakikate ilişkin olarak geriye sadece hakikatin ebedi olup olamayacağına ilişkin bir soru kalıyor. Heidegger'in bu soruya ilişkin cevabı oldukça kısa ve net: “Ebedi hakikatlerin var olup olmadığı sorusuna, ancak *Dasein*'in ezeli-ebedi olarak varolduğu veya varolacağı kanıtlanabildiği takdirde münasip bir cevap verilebilecektir.”¹⁷¹

Heidegger, bilim ile felsefe arasındaki ayrımı, bilim ile metafizik arasında yapılan bir ayrım olarak ortaya koyan Kant'la bir noktada hemfikirdir. Heidegger bilimle felsefe arasında yapılan ayrımı, bilimle metafizik arasındaki kopuş olarak görmüştür. Çünkü ona göre, “felsefe metafiziktir”¹⁷² ve çağımızda felsefenin sona ermesi bu bağlamda “metafiziğin tamamlanması”¹⁷³ anlamına gelir. Fakat tamamlanma, felsefenin en yüksek yetkinliğe/tamlığa kendi sonunda ulaşması gereken bir sonuç olarak yetkinlik anlamına gelmez. Heidegger'e göre felsefenin sonu bütün felsefe tarihinin en aşırı olanaklığında toplandığı yerdir. Tamamlanma olarak son, bu toplanma anlamına gelir.¹⁷⁴ Yani örneklendirecek olursak, Kant'ın bilimle felsefe arsında yaptığı ayrım, pozitivistimin doğuşu, Marx'ın maddeci determinizmi, Nietzsche'nin Platoncu metafiziği ters yüz edişi, bu sürecin hepsi metafiziğin tamamlanmasında belirleyici olmuştur. Fakat Heidegger şu gerçeği de

¹⁶⁹ A.g.e., s. 230.

¹⁷⁰ A.g.e., s. 231.

¹⁷¹ A.g.e., s. 239.

¹⁷² HEIDEGGER, Martin; **Zaman ve Varlık Üzerine**, Çeviren: Deniz Kant, A Yayınevi, Ankara, 2001, s. 68.

¹⁷³ A.g.e., s. 68.

¹⁷⁴ A.g.e., s. 68,69.

göz önünde bulundurmaktan vazgeçmez: “Metafiziğe olan itibar, metafiziği alt etme niyetinde bile egemendir.”¹⁷⁵

Heidegger için “felsefenin [metafiziğin] sonu düşünmenin sonu değildir.”¹⁷⁶ Heidegger bu durumda felsefe için sorulan soruyu düşünme için sormuştur: Her şeyin bilimsel faaliyet tarafından işgal edildiği çağımızda, düşünmek ne anlama gelir ve düşünmenin neliği ne olacaktır? Bu, düşünmenin başlangıcı olarak ele alınamaz. Olsa olsa unutulmuş bir düşünmeyi yeniden diriltme olarak tarif edilebilir. Burada, düşünmenin neliği, unutulmuş olan varlık, daha çok da *alethia* (hakikat) olarak varlığın “gizli kalmaması, açılması, kendini göstermesi olarak”¹⁷⁷ unutulmuş olan varlık düşüncesi olacaktır. Varlığın bu hakikati/hakiki oluşu/açılması en nihayetinde bilimin test etmesine veya sınamasına değil, onu açığa çıkaran *Dasein*'in varoluşuna bağlıdır. Bilimsel faaliyet olmadan da varlığın hakikatinden bahsedilebilirdi. Çünkü onu açımlayan *Dasein* bilimsel faaliyetin öncesinde vardı. O halde, *Dasein*'in varlık minvali çağımızda olduğu gibi bilimsel faaliyetten sonra değil, önce gelmektedir. *Dasein*'in hakikat minvali, bilimsel faaliyetinkinden daha aslı ve önceliklidir.

Neticede, felsefeyi ontoloji aracılığıyla yeniden diriltme teşebbüsünde olan Heidegger'le birlikte felsefenin bilim olma iddiasının da tamamıyla ortadan kaldırıldığı bir döneme girilmiştir denilebilir. Çünkü Heidegger *Dasein* analiziyle, varolanlarının düzeninin ne olduğu sorusunu kasıtlı olarak terk ederek, varolanların anlamının ne olduğu sorusuyla ilgilenmektedir. Ne bizden bağımsız şeyler olarak dünyadaki nesnelere ne de bu nesnelere düzeniyle ilgilenmeyen, tüm ilgisinin odağına dünyanın içindeki kendi varoluşumuzu yerleştiren Heidegger'ci felsefe için, nesnelere arası düzenliliklerin daha temel bir düzenliliğe indirgenip indirgenemeyeceğinin de hiçbir önemi yoktur. Ne var ki, bunun bilim ile felsefe arasında derin bir uçurum yaratan köklü bir kopuş olduğu çok açıktır.¹⁷⁸

¹⁷⁵ A.g.e., s. 36.

¹⁷⁶ STAMBAUGH, Joan; “Giriş”, *Zaman ve Varlık Üzerine* (iç.), s. 8.

¹⁷⁷ HEIDEGGER, *Zaman ve Varlık Üzerine*, s. 90.

¹⁷⁸ REYHANI, “İndirgemecilik Problemi”, s. 71.

Gadamer'in felsefe tarihindeki önemi, iyi bir Heidegger okuyucusu olmasıyla değil, felsefeyi ondan daha sağlam bir zemine kavuşturmasıyla alakalıdır. Heidegger, yaşadığı dönem itibariyle, felsefenin tamamen çöktüğüne, bununla birlikte (özellikle taşıdığı Nietzscheci etki bağlamında) toplumsal sistem ve kurumların bozulduğuna inanılan bir dönemin düşünürüydü ve onun felsefesi ister istemez bu düşünce tarzının derin etkilerine maruz kalmıştır. Heidegger “her yerde çöküş, tahribat ve dünyanın tehlikeli boyutlarda yok edilmesi takip edilmekte ve kaydedilmektedir”¹⁷⁹ derken bu gerçeğe işaret etmiştir. Gadamer, Heidegger'in aksine, çağımızın, kıyamet alametlerini andıran karanlık bir portresini çizmemiş, onun iç karartıcı, kasvetli bakış açısını aşırı dramatize edilmiş ve tehlikeli bulmuştur.¹⁸⁰ Gadamer'in önemi de işte bu noktada açığa çıkmaktadır. Nietzsche ve Heidegger gibi felsefenin belirli bir sona yaklaştığını düşünen, (her ne kadar bu durumdan hoşnut olmasalar da) yazılarında bunları ele alan isimlerin aksine Gadamer, felsefenin sonunun sinyallerini veren bir düşünür olarak değil, felsefeye yeni türevler kazandıran bir düşünür olarak anlaşılmalıdır.¹⁸¹

Gadamer, Heidegger'in giriştiği hermeneutik felsefe yapma tarzını kurumsallaştırarak bir adım öteye taşımıştır. O, hermeneutiği, bir felsefe olarak ele almıştır. Bu yönelimiyle, hem hermeneutiği felsefe içerisine çekmiş hem de onu pratik felsefe olarak tesis ederek, binlerce yıllık felsefe geleneğini yeniden diriltme teşebbüsünde bulunmuştur. İşte tam da bu yönüyle hermeneutik, bilimlerin metodu ya da belli bir grubun ayırıcı özelliği olmaktan daha fazla bir şeydir. Her şeyin ötesinde o, insan doğasının anlama kapasitesini, anlama içerisindeki konumunu açığa

¹⁷⁹ HEIDEGGER, Martin; **Düşünmek Ne Demektir**, Çeviren: Rıdvan Şentürk, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 18.

¹⁸⁰ DOSTAL, Robert J.; “Gadamer’s Relation to Heidegger and Phenomenology”, **The Cambridge Companion to Gadamer** (iç.), Edited by Robert J. Dostal, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 261.

¹⁸¹ WACHTERHAUSER, Brice R.; “Getting it Right: Relativism, Realism and Truth”, **The Cambridge Companion to Gadamer**, Edited by Robert J. Dostal, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 56.

çıkartır.¹⁸² Gadamer felsefî hermeneutiğini bu noktadan hareketle ortaya koymaktadır. Çünkü bir felsefe olarak hermeneutik diğer bilimlerle, epistemolojilerle ya da bu türden şeylerle yapılan bir çeşit metodolojik tartışmalar türü içerisinde olmanın ötesindedir.¹⁸³ Bu yönüyle hermeneutik boyutun (doğa bilimsel bir çalışma dâhil olmak üzere) bütün dünya tecrübesinde belirleyici bir rol oynadığı herkes tarafından idrak edilmelidir.¹⁸⁴

Gadamer, Heidegger'den aldığı mirasın kendi düşüncesindeki tesirini, yöntem sorunun ötesinde hareket etme ve insanî tecrübe alanına ilişkin her anlamının özünde hermeneutiksel bir yönü olduğuna ilişkin oldukça belirleyici tezler şeklinde ortaya koymaktadır. Gadamer, söz konusu tesiri ve bu tesirin kendisiyle beraber yaşadığı dönüşümü şöyle ifade etmiştir: “Heidegger’in anlama kavramını ontolojik anlama, insanî varoluşun temel kategorik belirlenimi yönünde genişletmesinin benim için özel bir önemi vardı. Bu, benim yöntem tartışmasının eleştirel olarak ötesine geçmem ve hermeneutik sorunun formülasyonunu yalnızca bilimi dikkate alacak tarzda değil, aynı zamanda sanat ve tarih tecrübesini de dikkate alacak tarzda genişletmemi motive eden saikti.”¹⁸⁵ Çünkü epistemolojik değil, ontolojik bir çıkış noktasından hareket eden Heidegger, Dilthey’in aşamadığı pek çok problemin üstesinden gelmiş görünmekteydi. Fakat Heidegger’in bu üstün başarısı, hakikat için bir yöntemin takip edilmesine ilişkin inancı kıramamıştır. Bu nedenledir ki, 20. yüzyılın ikinci yarısında da Gadamer’in temel konusu hakikat ve yöntem olmuştur. Böylelikle Gadamer’in temel amacını da belirlemiş olmaktadır; baş aşağı duran felsefeyi yeniden ayakları üzerine oturtup, hermeneutik tecrübeyi insanî

¹⁸² GADAMER, Hans-Georg; “Hermeneutics as a Theoretical and Practical Task”, **The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings** (iç.), Edited and Translated by Richard E. Palmer, Northwestern University Press, Evanston, 2007, s. 248.

¹⁸³ GADAMER, Hans-Georg; “From Word to Concept: The Task of Hermeneutics as Philosophy”, **The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings** (iç.), Edited and Translated by Richard E. Palmer, Northwestern University Press, Evanston, 2007, s. 120.

¹⁸⁴ GADAMER, “Classical and Philosophical Hermeneutics”, s. 67.

¹⁸⁵ GADAMER, Hans-Georg; “Metin ve Yorum”, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** (iç.), Çeviren ve Derleyen: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 285.

varoluş tarzının her formunda, doğa bilimci için de geçerli olacak şekilde (ki Dilthey'den ayrıldığı en temel yön budur; Dilthey hermeneutiği doğa bilimsel bir tecrübe tarzını da içerecek şekilde yüceltme cesaretinde bulunmaz) yeniden ele alıp kurmak. Böyle bir çaba içinde hermeneutiğin tüm insanî tecrübe alanını kucaklayan pratik bir felsefe geleneğinin mirasçısı ve “hermeneutik yapma”nın Kant’ın bilimin dışında ittiği, inceleme alanı olarak görmediği “felsefe yapma”nın kendisi olacağı aşikârdır.

2.2. Gadamer’in Felsefî Hermeneutiği

Tarihsel akışı içinde farklı bağlamlarda ele alınmış olan hermeneutik, böylece çok farklı bir boyut kazanmıştır. Gadamer, hermeneutiği ne sadece bir metin yorumlama tekniği ne de doğa bilimsel bir paradigmanın alternatif yöntemi olarak gördüğünden, onun mahiyetini çok daha geniş bir alana taşımıştır. Hermeneutik gelenek, Gadamer’in anladığı ve ortaya koyduğu haliyle bir *praxis* felsefesidir. O, sonu gelmeyen ve tüketilemez bir bilgi alanını içerir. Onun bu özelliği, yorumlama ve sorgulama faaliyetinin bitimsiz olduğuna işaret eder. Gadamer pratik felsefenin bu özelliğini Aristoteles’te keşfetmiştir. O, “bilimin nesnesi kanıtlanabilir, oysa berikiler başka türlü olabilecek nesnelere ilgilidir”¹⁸⁶ derken, bilimin uğraş alanının başka türlü olamayacak olan şeylerin bilgisine ilişkin olduğunu, örneğin bir sanat eserinin ise farklı bir şekilde oluşabilecek bir bilgi, sonu getirilemeyen açık bir inceleme alanına işaret ettiğini ifade etmiştir. Bu bilgi alanının da hakikat iddiası içerisinde duruyor oluşu Gadamer’in Aristoteles’te oldukça önemli bir çıkış noktası yakalamasını sağlamıştır.

Aristoteles’te böylesi bir tecrübe “*phronesis*” ile mümkün olmaktadır. Burada *phronesis* genel olarak düşünce ve anlamayı ifade etmektedir. Fakat bu anlama pratik aklın kullanımına yönelik bir düşünce ve anlama tarzıdır. Sözcük “basiret”¹⁸⁷, “aklı

¹⁸⁶ ARİSTOTELES; *Nikomakhos’a Etik*, Çeviren: Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2007, s. 120.

¹⁸⁷ ARİSTOTELES; *Metafizik*, Çeviren: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996, s. 83.

başındalık”¹⁸⁸ ya da “ahlakî bilgi”¹⁸⁹ olarak da ifade edilebilir. Aristoteles’in kavrama ilişkin açıklaması iki farklı bilgi alanı arasındaki ayrıma da ışık tutmaktadır: “Kimlere akli başında dediğimize bakarak akli başındalık konusunu ele alabiliriz. Öyle geliyor ki, akli başında kişinin işi, sağlıkla, güçle ilgili olanlar gibi ayrıntılarda değil, bütünüyle iyi yaşama ile ilgili olarak nelerin kendisi için iyi ve yararlı olduğu konusunda yerinde düşünebilmektir. Kişilere sanatı olmayan nesnelere erdemli bir amacı ile ilgili olarak iyi akıl yürüttükleri zaman, ‘bir şey konusunda akli başında’ dememiz de bunu gösteriyor. Hiç kimse olduğundan başka türlü olamayacak ve kendisinin yapamayacağı şeyler üzerine düşünüp taşınmaz. Dolayısıyla, bilim kanıtlanma ile yol alırsa, ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere ise kanıtlanması olmazsa (çünkü hepsinin başka türlü olması da olası) ve zorunlu olarak olan nesnelere konusunda düşünüp taşınmak olanaklı değilse, akli başındalık ne bir bilim olabilir ne de bir sanat: Çünkü yapılan şeyin başka türlü olması olası olduğundan bilim değildir, eylem ile yaratmanın cinsi farklı bir şey olduğundan ötürü de bir sanat değildir. O halde onun, insan için iyi ve kötü şeylerle ilgili, akılla giden, uygulayıcı, doğru bir huy olması kalıyor geriye.”¹⁹⁰ Olduğundan başka türlü olamayacak olanın bilgisi, tümelin bilgisi, bilimsel bilgi, *episteme*’dir. *Episteme*, pratik felsefeye uygun bir akıl yürütme biçimi olan *phronesis*’ten farklıdır. Olduğundan başka türlü olamayacak olanın tümel bilgisini, yani *episteme*’i edinmek daha kolaydır. “Aristoteles’in ahlakî bilgiyle (*phronesis*) teorik bilgi (*episteme*) arasında yaptığı ayrım kolay anlaşılabilir bir ayrımdır; bu ayrım özellikle de bilimi, Grekler için, matematik, yani değiştirilemez şeyin bilgisi, delile bağlı ve bu yüzden herkesin öğrenebileceği bilgi modeli temsil ettiğinde böyledir. Anlam bilimleri hermeneutiğinin ahlakî bilgidan ayırt edilebilir bir şey olarak matematikten öğrenebileceği hiçbir şey yoktur. Anlam bilimleri ahlakî bilgiye ‘teorik’ bilgi türünden çok daha yakındır. Anlam bilimleri ‘ahlakî/moral’ bilimlerdir. Onların inceleme nesnesi insan ve insanın kendisi hakkında bildiği şeydir. Fakat insan kendisini eylemde bulunan varlık olarak bilir ve kendisine ilişkin bu tür bir bilgi var olan şeyi tesis etme peşinde değildir. Aktif bir

¹⁸⁸ ARİSTOTELES, *Nikomakhos’a Etik*, s. 118.

¹⁸⁹ GADAMER, *Hakikat ve Yöntem (II. Cilt)*, s. 73.

¹⁹⁰ ARİSTOTELES, *Nikomakhos’a Etik*, s. 118–119.

varlık daha ziyade hep aynı olmayan, fakat aynı zamanda farklı da olabilen şeyle ilgilenir.”¹⁹¹ Hep aynı kalmayıp, farklı tarzlarda tecrübe edilen anlam bilimlerinin inceleme alanında, *phronesis*'in sağladığı tecrübenin de bir hakikat iddiasında bulunabileceği, Aristoteles'ten çıkarılması gereken en önemli sonuçlardan biri olmalıdır. Bunu sağlayan *phronesis*, bir teknikler bütünü ya da metod değildir. Bernstein'in ifade ettiği üzere, Aristoteles'te *phronesis*'in *phronismos*'u (aklı başında olan kişiyi) belirlemesi gibi Gadamer'de de anlama, yorumlayandan bağımsız düşünülemez bir nitelik kazanmıştır. Anlama, *phronesis*'te olduğu gibi, yorumcunun pratiğini belirleyen/oluşturan bir süreçtir. *Phronesis*'in kişinin kendi varlığı ve oluşumundan bağımsız objektif bir bilgi olmayışı gibi “anlama” da böylesi bir bilgi değildir.¹⁹² Gadamer'in Aristoteles okuması, günümüzde *praxis* felsefesinin ne kadar çarpıtıldığını açıkça ortaya koymaktadır. “Pratik, bugün bilindiği haliyle, bilimin teknik yönünün uygulaması demek değildir.”¹⁹³ Aslında o, anlamanın başat olduğu her insanî tecrübenin kendisini ortaya koyduğu yeri ifade eder. Şayet yöntem sorunu tartışılacaksa, pratik felsefenin bu unutulmuşluğu mutlak surette göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü sorun, bir yöntem sorunundan daha köklüdür; unutulmuş bir geleneği yeniden diriltme sorunudur.

19. yüzyıl bilim anlayışı, insanî tecrübe alanına ilişkin (varlığını yöntem hapsine zorunlu kılmamış) hakikat iddiasını göz ardı etmiştir. Bunun aşılması gereken yer yeni bir yöntem arayışı değil, insanî tecrübeyi bir yöntem işgalinden kurtarmaktır. Aksi yöndeki her çaba doğa bilimsel paradigmanın, beşerî bilimlerin üzerindeki hâkimiyetini meşrulaştırmaktan başka bir işlev görmeyecektir. Örneğin, sanat deneyimi (bilimsel yöntemin tatbiki ile tecrübe etmediğimiz sanat deneyimi), felsefî gelenek içerisinde hakikat iddiası taşıdığına ilişkin inancı kendi bünyesinde barındırmıştır. Fakat hakikat belli bir yöntemin içerisine hapsedildiğinden beri, bu tarzdaki her insanî tecrübe hakikat iddiasından men edilmiştir.

¹⁹¹ GADAMER, **Hakikat ve Yöntem (II. Cilt)**, s. 73.

¹⁹² BERNSTEIN, Richard J.; “From Hermeneutics to Praxis”, **Hermeneutics and Modern Philosophy** (iç.), Editor: Brice R. Wachterhauser, State University of New York Press, Albany, 1986, s. 91.

¹⁹³ A.g.m., s. 94.

Gadamer hermeneutiğin aslı görevini yöntemin dışında kalan disiplinlerin kendi hakikat tecrübelerini açığı çıkarmak olarak ortaya koymuş ve daha sonra “anlama”yı, hermeneutik boyutu, doğa bilimlerini de içine alacak tarzda geliştirmiştir. Çünkü, “anlama fenomeni, dünya ile her insanî ilişkiyi içine almakla kalmaz; bilim için de bağımsız bir geçerliliği vardır ve bilimsel yöntem olarak yorumlanma teşebbüslerine direnir.”¹⁹⁴ Gadamer, felsefe, sanat ve tarih gibi bilimsel yöntemin hakikat idealine ulaştığı alanların dışında kalan anlam bilimlerinin hakikat tecrübesini araştırmak ve meşruiyetini sorgulamaktan da vazgeçmez. Bu yüzden, onun bilimsel yönetime karşı direnişi anlam bilimlerindeki hakikat iddiasının bilim dışı bir hakikat iddiası olduğu anlamına gelmez; “tam tersine bu her anlamının içerdiği ‘bağlılığı’ ‘bilimsel’ kabul etme dürüstlüğüyle ilgilidir.”¹⁹⁵ Gadamer’in problemi, “insan bilincimizin içinde kendisini bilimin dünyasına karşı bir konuma yerleştirdiği ve kendisinden hareketle bir antibilim türü geliştirmeyi varsaydığı bir problem olarak ortaya çıkamaz.”¹⁹⁶ Gadamer bu iddialarını kanıtlamak için iki evrede ilerler: “İlkin gerçeklik sorusu bütün bir alanı içinde çarpıtılmamış sanat deneyiminde açılanır ve sonra geniş bir dilbilim kavramı çizilerek, içerisine insanlığın sanatsal, bilimsel ve kurumsal belirleşleri içindeki bütün toplumsal-tarihsel varoluşu sığdırılır.”¹⁹⁷ Bu noktada Gadamer’in sanat tecrübesinden hareket etmesinin sebepleri üzerinde durmakta fayda vardır.

Aristoteles’te keşfedilen *phronesis* kavramında, ortaya çıkan tecrübenin nihaî bir yargıyla sonuçlanamayıp, başka türlü olabilme özelliğini daima içinde barındırdığını gördük. Sanat eseriyle her karşılaşmada da durum bundan farklı değildir. Hiç kimse, bir sanat eserinin ortaya koyduklarının “genel geçer bilgisini” elde ettiğini iddia edemez. Sanat tecrübesi, “kendisinin kesin bilgiye göre tecrübe

¹⁹⁴ GADAMER, **Hakikat ve Yöntem (I. Cilt)**, s. XXXIV.

¹⁹⁵ **A.g.e.**, s. XLI.

¹⁹⁶ GADAMER, Hans-Georg; “Hermeneutik Problemin Evrenselliği”, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** (iç.), Çeviren ve Derleyen: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 66.

¹⁹⁷ BUBNER, Rudiger; **Modern Alman Felsefesi**, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1993, s. 59.

ettiği şeyin hakikatin tamamını sunamayacağını kabul eder. Sanat eserinde mutlak ilerleme ve sanat eserinde ikamet eden şeyin nihai şekilde tüketilmesi diye bir şey olamaz. Sanatın tecrübesi kendisi hakkındaki bu bilginin bilincindedir.”¹⁹⁸ Sanat tecrübesinde sanat eserinin tüketilememesi bir eksiklik değildir, insanî tecrübe alanının aslı boyutudur. Fakat modern bilim kavramı hakikat sözcüğünün belirleniminde otorite olarak kabul edildiğinde, Gadamer’in anlam bilimlerinde hakikat iddiasının varlığına ilişkin çabası göz ardı edilmiş olunacaktır. Hakikate ilişkin algılayış tarzının bu dogmatik tutumunda, elbette, sanatın da kusuru var. Çünkü “şimdiye kadar sanat, güzel ve güzellikle uğraştı, hakikatle değil.”¹⁹⁹ Sanat tecrübesinden doğan hakikat iddiası, felsefe, tarih, edebiyat gibi anlam bilimlerinin tümünde ortaya çıkan bir tecrübeye örnek teşkil eder durumdadır. Çünkü bütün bu anlam bilimlerinin hepsi insanî unsur, insan tarafından tesis edilmiş olmayı, tamamlanamazlığı, tüketilemezliği içinde barındırır. Anlam bilimlerinin tecrübesi bu özelliğiyle yöntem tarafından elde edilebilecek bir şey olamayacağını kabul etmek zorundadır. Yöntem, bir sanat eserini kuşatıp istila etse de, onun hakikatini asla elde edemez. Yöntem içerisinde böyle bir hakikat tarzı mevcut değildir.²⁰⁰ Sanat eserinin hakikatini açığa çıkaracak ve onun anlaşılmasını sağlayacak, bu amaç adına uygulanacak bir metodoloji varolamaz.²⁰¹ Öte yandan, anlam bilimleri tecrübesinin bilimsel yöntemin alanının dışında olduğu sonucu, onların daha az bilimsel ya da bilim dışı oldukları anlamına gelmez. Sanat tecrübesi örneği, anlam bilimlerinin insanı anlama noktasında doğa bilimlerine üstün olduklarını bize açıkça göstermektedir.²⁰² Gadamer, bu yüzden sanat tecrübesinden hareketle anlam bilimlerinde hermeneutiğin mahiyetini sorgulama yoluna gitmiştir. Bu noktada,

¹⁹⁸ GADAMER, **Hakikat ve Yöntem (I. Cilt)**, s. 191.

¹⁹⁹ HEIDEGGER, Martin; **Sanat Eserinin Kökeni**, Çeviren: Fatih Tepebaşılı, De Ki Basım Yayın, Ankara, 2007, s. 27.

²⁰⁰ WESTPHAL, Merold; “Hegel and Gadamer”, **Hermeneutics and Modern Philosophy** (iç.), Edited by Wachterhauser, Brice R., State University of New York Press, Albany, 1986, s. 74.

²⁰¹ HAMMERMEISTER, Kai; **The German Aesthetic Tradition**, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 190.

²⁰² COLTMAN, Rod; **The Language of Hermeneutics**, State University of New York Press, New York, 1998, s. 35.

tecrübe kavramının çok temel bir vazife üstlendiğini belirtmek durumundayız. Çünkü Kantçı ve daha sonraları Diltheyci epistemolojide dahi tecrübe, doğa bilimci bir tecrübe anlamına gelmektedir ve anlam bilimlerindeki tecrübeyi içine alacak şekilde genişletilemez. Gadamer konuya ilişkin olarak şunları ifade etmektedir: “Ne kadar paradoksal görünürse görünsün, tecrübe kavramı sahip olduğumuz en belirsiz kavramlardan biri gibi görünüyor bana. O doğa bilimlerinde indüksiyon/tümevarım mantığıyla önemli bir rol oynadığı için, bana göre orijinal/özgün anlamını budayan epistemolojik bir şematizasyona tabi tutulmuştur. Dilthey’in İngiliz empirizmini tarihsel kültürden mahrumiyetle suçladığını hatırlayabiliriz. Onun hayat felsefesiyle bilim felsefesi arasındaki iflah olmaz kararsızlığını göz önünde bulundurursak, bunu yarım-gönüllü bir eleştiri sayabiliriz. Aslında şimdiye kadarki tecrübe teorisindeki – bu Dilthey’in kendisini de içerir – temel eksiklik bütünüyle bilime yönelmesi ve dolayısıyla tecrübenin iç tarihselliğini dikkate almamasıdır. Bilimin amacı, tecrübeyi artık hiçbir tarihsel unsur taşımayacak ölçüde objektifleştirmektir. Bilimsel deney bunu metodolojik prosedürü ile yapar. Ayrıca, tarihsel-eleştirel yöntem de anlam bilimlerinde benzeri bir şeyi yapar. Yaklaşımlarının objektiviteleri yoluyla her iki yöntem de bu temel tecrübelerin herkes tarafından tekrarlanabilmelerini garanti altına alma endişesi taşırlar. Doğa bilimlerinde deneylerin nasıl doğrulanmaları gerekiyorsa, aynı şekilde anlam bilimlerinde de sürecin tümü kontrol edilmeye elverişli olmalıdır. Bu yüzden bilimde tecrübenin tarihselliğinin hiçbir yeri olamaz.”²⁰³ Bu açıdan Gadamer, “tecrübe kavramını (*Erfahrung*) Kant’ın onu ele aldığından çok daha geniş anlamda dikkate almak zorunludur, öyle ki sanat eserinin tecrübesi de tecrübe olarak görülebilsin” derken oldukça haklıdır. Tecrübe kavramının (*Erlebnis*/yaşantı olarak) anlam bilimlerindeki ifadesi Dilthey’la beraber mümkün olmuştur. Fakat görüldüğü gibi, Dilthey’in doğa bilimsel bakış açısı, geliştirdiği tecrübe kavramının asıl mahiyetini görememesine sebep olmuştur.

Gadamer, Dilthey’in anlam bilimleri açısından oldukça büyük önem taşıyan tecrübe kavramını doğru oluşturamamasının sebeplerini 19. yüzyılda hâkim olan doğa bilimci bakış açısının etkilerine bağlamıştır: “Anlam bilimlerinin 19. yüzyıldaki

²⁰³ GADAMER, *Hakikat ve Yöntem (II. Cilt)*, s. 119.

gelişiminin karakteristik özelliği yalnızca doğa bilimlerini hariç bir model olarak kabul etmeleri değil, doğa bilimlerinininkiyle - modern doğa bilimleriyle aynı arka bahçede çiçeklendikleri için - aynı deney ve araştırma duygusunu geliştirmiş olmalarıdır. Mekanik çağ nasıl doğal dünya olarak anlaşılan doğal dünyadan yabancılaşmışsa ve bu duyguyu ben-bilinciyle ve yöntem kavramına dönüşen bir kuralla - yani yalnızca ‘açık ve seçik algılamalar’ kesindir kuralıyla - dile getirmişse aynı şekilde on dokuzuncu yüzyılın anlam bilimleri de tarihin dünyasına yabancılaşmayı yaşamışlardır. Yani, geçmişin, sanatın ve tarihin zihinsel eserleri artık apaçık şekilde şimdiye ait değildirler; onlar daha ziyade, araştırmaya teslim edilmeliydiler; onlar geçmişin kendileriyle şimdiye dönüştürülebileceği veriler/datalar idiler. Bu yüzden, Dilthey’in *erlebnis* kavramında ‘verili olan’ kavramının da büyük önemi vardı.”²⁰⁴ Verili olan bir tecrübenin ise anlam bilimlerinde tecrübenin tarihsel boyutunu göz ardı ettiği açıktır. Oysa gerçek şu ki, insan kendi tarihselliğinden yalıtık bir deney süreci içinde bulunamaz. İşte tam da *Erfahrung*’un yapısı, ne deneyimden bağımsız deneyin ne de deneysiz deneyimin olamayacağını göstererek anlam bilimlerine sinmiş doğa bilimci bakış açısına dayalı kör noktaları yapılandırmak/değiştirmek gerektiğini gösterir. Bu açıdan anlam bilimlerindeki araştırmacıları “deneyimli deneyci (*phronismos*)” olarak adlandırmak doğru olacaktır. Burada deneyci kendisinin ne geçmişin ne de geleceğin efendisi olamayacağını idrak edecek, kendi deneyiminin araştırma sürecinde devre dışı kaldığını iddia etmeyecektir.²⁰⁵ Araştırmacının deneyime sahip olması, ele aldığı ve incelediği konuya “orada olmayan bir şeyler koyamayacağı”²⁰⁶, söz konusu konu veya nesne hakkında öğrendiklerinin etkilerine açık olacağı anlamına gelir.

²⁰⁴ GADAMER, **Hakikat ve Yöntem (I. Cilt)**, s. 89.

²⁰⁵ ÇÜÇEN, Kadir A.; “Bilim ve Teknoloji: Husserl, Heidegger ve Gadamer”, **Anlama ve Yorum: Doğan Özlem Armağan Kitabı** (iç.), Hazırlayan: A. Kadir Çüçen vd., İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 208.

²⁰⁶ GADAMER, Hans-Georg; “The Artwork in Word and Image: ‘So True, So Full of Being!’”, **The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings** (iç.), Edited and Translated by Richard E. Palmer, Northwestern University Press, Evanston, 2007, s. 211.

2.2.1. Estetik Farklılaşma ve Tarihsel Bilinç Eleştirisi

Tecrübenin anlam bilimlerinde tarihsel etkileri içinde barındıran *erfahrung* anlamında kullanılmasının gerekliliğini ortaya koyduktan sonra Gadamer, doğa bilimindeki tecrübeye varsayıldığı gibi yabancılaşmanın öngörüldüğü estetik farklılaşma ve tarihsel bilinç kavramlarının eleştirisinden hareketle sanat tecrübesinin ve aslında bütün bir anlam bilimleri tecrübesinin asıl mahiyetini ortaya koymayı amaçlar. Çünkü estetik farklılaşma ya da deha estetiği olarak ortaya çıkan sanat tecrübesi, sanat eseriyle bir yabancılaşmayı merkeze alır. Tarihsel bilinç için de aynı yabancılaşmanın öngörüldüğünü ve tarihinin tarihin nesnesine, kendisinden bağımsız bir şeymiş gibi yaklaştığını söyleyebiliriz. Oysa insanın tarihsel bir varlık oluşu gibi sanat eserleri de tarihseldirler. Tarihselliğin bu kuşatıcı doğası Gadamer'in sanat tecrübesinde bilinen anlayışların ötesinde hareket etme gerekliliğini doğurur. Çünkü sanat eseri (metin, resim v.b. gibi insan yaratımı olan her şey dâhil) kendisiyle karşılaşan *Dasein* kadar tarihseldir.

Tarihselliğe ilişkin vurgu, sanat eseri tecrübesinde, aydınlanma düşüncesinin ortaya koyduğu estetik anlayışın sorgulanmasını gerektirir. Antik Yunan düşünürlerinden beri sanat tecrübesinin mahiyetine ilişkin pek çok tartışma yapılagelmiştir. Sanat eseri bir taklit midir? Gerçekliğin sunumunun hangi tarzına karşılık gelir? Sanat tecrübesi tikelden hareketle tümelin yakalandığı bir tecrübe midir? Bunun gibi pek çok soru cevapları farklı olsa da varlığını daima korumuştur. Aydınlanma düşüncesi, özünde akla ve evrensel/genel geçer bilgiye karşı taşıdığı hayranlık sebebiyle sanat eserlerinin de böyle bir bilgi ortaya koyabilme temelini araştırmıştır. Kant'ın, "algılama"nın dışında kalan her alanı bilimin dışında bıraktığı gerçeğini hatırd tutarak sanat eserinin hakikat iddiasını bilimsel kriterlerin dışında tutmak durumunda olduğu bilinen bir gerçektir. Fakat kartezyen ben geleneği, doğanın dışında gözlemci durumunda olan bir "özne"nin, sanat eseri ile karşılaşmasını da aynı yabancılaşmayla açıklama yoluna gittiğinde tarihsellik tamamıyla göz ardı edilmiş olur. Öte yandan doğayı algılayan transandant bir öznenin, sanatta deha olarak ortaya konması, Kant felsefesinin kendi bünyesinde tutarlı olduğunu göstermektedir. Kant'ın bu ayrımı, iki öznenin yaratma

faaliyetlerinin de sınırlarını belirlemektedir. Biri mucit, diğeri dehadır. Birinde metodolojik hesaplama, diğesinde “ilham” söz konusudur. Mucidin yarattığı taklit edilebilir, aynı şekilde ortaya konabilir ama dehanın ürünü olan sanat eserin taklit edilemez. Bu yüzden Kant, sanatı dehanın sanatı olarak ele almıştır.²⁰⁷ Fakat anlam bilimleri açısından böyle bir sanat anlayışı pek çok problemi beraberinde getirmektedir. Çünkü hermeneutik tecrübe açısından, anlamanın ortaya çıktığı ortam olarak sanat eseriyle karşılaşma dehanın belirleyiciliği altında olmak durumundadır. Sanat eseriyle eserin alımlayıcısı konumundaki insan, kendi tarihsel varlıklarından koparılmış ve eserin anlamı, dehanın keyfiliğine bırakılmış olmaktadır. Çoğu zaman, trajik bir biçimde, eserin yaratıcısı olan deha dahi eseri niçin yarattığını bilmemektedir. Gadamer aydınlanma düşüncesinin şekillendirdiği sanat anlayışını, “dehanın alacakaranlığın”da²⁰⁸ ortaya çıkan bir tecrübe olarak adlandırmakta çok haklıdır. Bu anlayış içerisinde deha daima “bilinç dışı bir uykuda gezme”²⁰⁹ faaliyetini kendisine şiar edinmiş biri olarak yansıtılmaktadır. Böylesi tesadüfî ve keyfî bir yaratma sürecinin hiçbir bağlayıcılık içermeyeceği ve eserin ne ifade ettiğinin de aynı şekilde onun alıcısının keyfî yorumlarına teslim edileceği aşikârdır. Çünkü tarihsel bağlamından koparılmış ve sadece dehanın alacakaranlığından türemiş bir eserin anlamı hiçbir meşru kritere göre ortaya konamayacaktır. Sanatçının kendisi hiçbir kritere sahip olmadığı için değil (ki deha estetiği bunu öngörür); eserle her karşılaşmanın yeni bir üretimin değerine ve haklarına sahip olduğu için. Gadamer bu anlayışın nihaî noktada hermeneutik nihilizme yol açmaktan başka bir sonuç veremeyeceğini belirtmektedir.²¹⁰

Heidegger’in dünya-içinde-olan varlıklar olarak ele aldığı *Dasein* ve “mevcut olanlar”, dünya-içinde bulunuşları ve dünya-içine fırlatılmış olmaları sebebiyle, varoluşsal olarak belli bir imkânlar silsilesi içinde, bir tarihsel bağlam içinde “bir-şey-olarak” yer alırlar. Dolayısıyla sanat eserinin tarih-dışı, “özne”den kopuk bir

²⁰⁷ GADAMER, *Hakikat ve Yöntem (I. Cilt)*, s. 74.

²⁰⁸ *A.g.e.*, s. 128.

²⁰⁹ *A.g.e.*, s. 128.

²¹⁰ *A.g.e.*, s. 130-131.

varlık minvaline sahip olması mümkün değildir.²¹¹ Çünkü tarihsellik, *Dasein*'in varlık imkânlarından biridir. Onun yaratımı olan her şey de öyle olmak zorundadır. Onun yaratımı olmayan doğa dahi, *Dasein* onu hakiki-oluşa açtığı için tarihseldir. Dünya-içinde-olanlar kendilerini *Dasein* olduğu sürece tarihsel olmaktan kurtaramazlar. Heidegger'in tezlerini göz önünde bulunduran Gadamer, sanat tecrübesini yeniden değerlendirmiştir: “Biz sanat eseriyle dünya içinde ve dünya ile bireysel sanat eseri içinde karşı karşıya kaldığımız için, sanat eseri bir süre büyümlü bir şekilde içine girdiğimiz bir yabancı evren değildir. Tersine, biz kendimizi anlamayı onunla ve onun içinde öğreniriz ve bu bizim izole edilmiş tecrübelerimizin süreksizliğini ve atomizmini kendi varoluşumuzun sürekliliğinde elimine ettiğimiz anlamına gelir. Bu nedenle, anıdalık/dolaysızlık iddiası taşımayan, ancak insanî durumun tarihsel doğasına tekabül eden sanat ve güzel olan karşısında bir duruş noktası benimseriz. Dolaysızlığa, anlık deha patlamalarına, ‘tecrübelerin (*erlebnis*) önemine/anlamına’ başvuru, insanî varoluşun kendi kendini-anlamanın sürekliliği ve birliği talebi karşısında duramaz. [Aydınlanma düşüncesinin ürünü olan] Estetik bilinç, sanatın tecrübesinin bağlayıcı niteliğini (*erfahrung*) tahrip etmemelidir.”²¹² Bu nedenle estetik tecrübe olarak görülen şey, özünde tarihsel bir tecrübedir; o bu tarihsel etkilere açık oluşa vurgu yapan bir tecrübedir (*erfahrung*),²¹³ bu etkilerin çıkarıldığı, anlık deha patlamalarına atıfta bulunan bir tecrübe (*erlebnis*) değil.

Sanat eseri tecrübesinin bağlayıcı niteliği, aktarılan bir bilginin paylaşımı olmasında yatar. Sanat eseri, kendi tarihselliği sebebiyle insanlara bir şeyler aktarma,

²¹¹ Gadamer göre, bu noktada Heidegger'in attığı adım felsefe tarihinde oldukça önemli bir yer işgal etmektedir. Çünkü Heidegger, sanat eserinin yaratıcı bir dehanın sıradan üretimi olmayıp, öznenin kendi açıklığına ve oradallığına ait olduğunu ortaya koymayı başarmıştır [GADAMER, Hans-Georg; “Martin Heidegger–75 Years”, **Heidegger’s Ways** (iç.), Translated by John W. Stanley, State University of New York Press, Albany, 1994, s. 23; GADAMER, Hans-Georg; “On the Truth of the Word”, **The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings** (iç.), Edited and Translated by Richard E. Palmer, Northwestern University Press, Evanston, 2007, s. 154].

²¹² GADAMER, **Hakikat ve Yöntem (I. Cilt)**, s. 133–134.

²¹³ VATTIMO, Gianni; “Hermeneutics and Nihilism: an Apology for Aesthetic Consciousness”, **Hermeneutics and Modern Philosophy** (iç.), Editor: Brice R. Wachterhauser, State University of New York Press, Albany, 1986, s. 446.

öğretme vazifesine sahiptir. Niçin yaratıldığı meçhul olup, kendisinin mahiyetinin kişilerin takdirine bırakıldığı, insanî varoluştan yabancılaşmış bir “nesne” değildir. Gadamer, aynı eleştiri noktasından hareketle, aydınlanma düşüncesinden beslenen tarihsel bilinç anlayışını da ele alır. Bir sanat eserinde olduğu gibi, burada tarihin nesnesine yönelen kişinin, inceleme nesnesini tarihsel bağlamın/etkilerin dışına çıkıp değerlendirebildiği inancı vardır. Fakat, eserin yaratıcısı olan sanatçının ve yarattığı eserin tarihsel olmak zorunda oluşu gibi, tarihsel olan inceleme alanına yaklaşan “tarih bilimcinin de varoluşunun tarihselliği kabul edilmek zorundadır.”²¹⁴ Bu bağlamda Heidegger’in, tarihselcilik düşüncesinin çıkış sebebini, tarihsel bilinç anlayışının “*Dasein*’ı sahil tarihselliğine yabancılaştırmaya kastetmiş olması”yla²¹⁵ ilişkilendirmesi oldukça yerindedir. Onun için, “tarihsellik, tarih bilimine ya da tarihsel bilince mecbur değildir.”²¹⁶ Gadamer’e göre, tarihselciliğin naifliği bu gerçeği göz ardı edip üstlenmemesinden ve uyguladığı prosedürün metodolojik bir prosedür olduğuna inanmasından, yani kendisinin tarihselliğini unutmamasından ibarettir.²¹⁷ Bu noktadan sonra Gadamer’in amacı, tahrif edilmiş tarihsellik düşüncesine kendi özsel anlamını kazandırarak, onu hermeneutik tecrübe içerisine yerleştirmek olarak karşımıza çıkmaktadır: “Biz burada kötü anlaşılmiş tarihsel düşünüşten vazgeçerek anlama görevini daha iyi yerine getirecek bir tarihselciliğe yönelebiliriz. Gerçek tarihsel düşünüş kendi tarihselliğini hesaba katmalıdır. Ancak o takdirde geliştirici bir araştırmanın nesnesi durumundaki tarihsel nesnenin hayaletini kovalamaktan kurtulacak ve bu nesneyi kendisinin muadili olarak görmeyi ve her ikisini de anlamayı öğrenebilecektir. Hakiki tarihsel nesne hiçbir şekilde bir nesne değildir; biri ile ötekinin birliği, hem tarihin gerçekliğini hem de tarihsel anlamının gerçekliğini oluşturan ilişkidir. İnceleme nesnesine uygun bir hermeneutik tarihin kendini anlamadaki gerçekliğini ve etkisini açıkça ortaya koymak durumundadır: Anlama temelde tarihin etkisi altında bir olaydır.”²¹⁸

²¹⁴ HEIDEGGER, *Varlık ve Zaman*, s. 418.

²¹⁵ *A.g.e.*, s. 420.

²¹⁶ *A.g.e.*, s. 420.

²¹⁷ GADAMER, *Hakikat ve Yöntem (II. Cilt)*, s. 52.

²¹⁸ *A.g.e.*, s. 52-53.

2.2.2. Önyargı ve Geleneğin Anlamadaki Rolü

Aydınlanma düşüncesinin objektif bilgi ideali, bu tarihsel etkinin göz ardı edilmesine sebep olmuştur. Sanat tecrübesinde de, tarihsel bilinç anlayışında da tarihsel olarak aktarılan miras, kartezyen öznenin, araştırma nesnesine olan yabancılığının kabulü yüzünden inceleme alanının dışında tutulmuştur. Bu nedenle, Gadamer aydınlanma düşüncesine geri dönerek, aydınlanma düşüncesinin temel kavram ve kabullerini sorgulama yoluna gitmiştir. Çünkü deha sanatı ve tarihsel bilinç anlayışının bu “tarihsellik dışı” tecrübeleri aydınlanma düşüncesinin attığı tohumlarla filizlenmiştir. Tarihsellikten yoksun bu iki anlayışın oluşumunda, Gadamer ilk olarak, aydınlanma düşüncesinin ortaya koyduğu objektif bilgi idealinin, “anlama”nın temel koşulu olarak, önyargı ve otorite kavramlarını reddetme sebepleri üzerinde durmuştur. Gadamer’e göre, önyargı kavramı, anlamayı engelleyen bir şey değil, tarihsel mirasın aktarımını (geleneği) içinde barındıran ve bu özelliğiyle anlamayı mümkün kılan belirleyici bir faktördür. Aydınlanma düşüncesi, objektif bilginin bütün önyargı ve tutumlardan arındırılarak ortaya çıkabileceğini öne sürdüğünde önyargı kavramına daha baştan negatif bir anlam yüklemiş olur. Fakat tarihsellik boyutunu göz önünde bulundurduğumuz zaman, Heidegger’de gördüğümüz gibi anlama, hep ‘bir-şey-için’ ve ‘bir-şey-olarak’ anlama olmak durumundadır. *Dasein*’in içinde bulunduğu durum/şartlar onun anlamaya çalıştığı şeylere ilişkin bir “ön-anlama”ya sahip olmasını mümkün kılar. Gadamer, *Dasein*’in atılmış/tarihsel-oluşu/dünya-içinde-bulunuşu ekseninden hareketle, onun anlamasını belirleyen “ön-anlama”lara sahip olması gerçeğini bir adım öteye taşımıştır: “Aslında tarih bize ait değildir; tersine biz tarihe aitiz. Kendimizi eleştiri süreciyle anlamadan çok daha önce apaçık şekilde içinde yaşadığımız aileyle, toplumla ve devletle anlarız. Sübjektivitenin odağı tahrif edici bir aynadır. Bireyin kendi kendisinin-bilinci tarihsel hayatın kapalı devrelerinde parıldayıp sönerek titreşen bir bilinçtir yalnızca. Bu yüzden bireyin varlığının tarihsel gerçekliğini oluşturan şey, yargılardan çok önyargılardır.”²¹⁹ Aydınlanma düşüncesi ise bu gerçeği göz ardı etmiştir. Onun rasyonel tutumu ve bilimsel bilgi ideali, önyargıların

²¹⁹ A.g.e., s. 20.

güvenilirliğini yıkmış ve onları bütünüyle gündemden çıkarmıştır.²²⁰ Gadamer'e göre, önyargılardan arınmış bir bilgi idealini ortaya koyan aydınlanma düşüncesi dahi bir önyargı içindedir: "Aydınlanmanın temel önyargısı bizatihi önyargıya karşı önyargısıdır; bu önyargı geleneğin gücünü reddeder."²²¹ Gadamer burada tarihselliğin önemini ortaya koymaktan başka bir şey yapmamaktadır. Çünkü tarihsel varlıklar oluşumuz, bizim daima belli şartlar altında ve onların etkisiyle hareket ettiğimiz anlamına gelir. Dolayısıyla önyargılar zorunlu olarak, hakikati tahrif etmeleri kaçınılmaz doğrulanmamış ya da hatalı şeyler değildirler. Varoluşumuzun tarihselliği, önyargıların bütün bir tecrübe etme yeteneğimizin ilk istikametini belirlemelerini gerektirir. Önyargılar, dünyaya açılışımızın/açıklığımızın temelleridir. Onlar bir şeyi kendileri vasıtasıyla tecrübe ettiğimiz şartlardır.²²² Eşdeyişle, önyargılarımız, herhangi bir şeyi bir biçimde kendilerine dayanarak anlayacağımız ontolojik olgular, tarihsel olarak intikal etmiş bulunan içeriklerdir.²²³

Gadamer'in önyargı kavramını tekrar gündeme getirmesi, kendilerini aydınlanma düşüncesinin mirasçıları ve müridleri olarak gören pek çok sosyal bilimci için oldukça problemlili ve radikal bir girişim olarak görünmektedir. Fakat, aslında kavramın araştırmacılara öğrettiği pek çok şey vardır. Örneğin sosyolojide, alan araştırması yapan bir araştırmacının, kendi önyargılarından tamamıyla yalıtık olup, sahaya adeta *tabula rasa* olarak çıktığına ilişkin yaygın bir kabul, ya da en azından bu tarz idealleştirilmiş bir düşünce vardır. Gadamer'in önyargı kavramı araştırmacının sahaya *tabula rasa* olarak gidemeyeceğini, üzerinde çalıştığı Avrupalı araba işçileri ya da Afrikalı çiftçiler olarak geri dönemeyeceğini gösterir.²²⁴ Çünkü sahip olduğumuz önyargılar, bizlerin bir şeyi kendinde olduğu gibi anlamadığımız,

²²⁰ A.g.e., s. 12.

²²¹ A.g.e., s. 11.

²²² GADAMER, "Hermeneutik Problemin Evrenselliği", s. 66.

²²³ KISIEL, Theodor; "Geleneğin Vukubulması: Gadamer ve Heidegger'in Hermeneutiği", **İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 185.

²²⁴ OTHWAITE, William; "Hans-Georg Gadamer", **The Return of Grand Theory in the Human Sciences** (iç.), Edited by Quentin Skinner, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, s. 29.

Kantçı terimlerle ifade etmek gerekirse, “algılayamadığımız” anlamına gelir. Afrikalı çiftçileri inceleyen bir sosyologun onlar üzerine bilgisi, onların bildikleriyle kendi bildiklerinin karşılaşmasının bir sentezidir; asla çiftçilerin kendisi değildir.

Aydınlanma düşüncesi önyargıları reddederken, onları otoriteden kaynaklanan önyargılar ve acele hüküm vermekten kaynaklanan önyargılar olarak gördüğü için, anlama olayını (ya da araştırmacının inceleme alanına ilişkin yaklaşımını) bu sayede “bilimselleştirdiğine” inanır ve kendi girişiminde her hangi bir problem bulmaz. Bu düşünce içerisinde önyargılar tarihsel unsurlar olarak değil, şeylerin bilgisinin elde edilmesinin önündeki engeller olarak görülmektedir. Bununla birlikte otoriteden doğan önyargılar ile acelecilikten doğan önyargılar arasındaki ayrımın Aydınlanma’nın temel ön kabulüne, aklın metodolojik bakımdan disipline edilmiş kullanımının bizi her hatadan koruyacağı ön kabulüne dayandığı aşikârdır. Aslında bu Descartes’in yöntem fikridir. Burada acelecilik kişinin kendi aklını kullanımından doğan hataların kaynağı olarak görülürken, otorite kişinin hiçbir şekilde kendi aklını kullanmamasının sorumlusu olarak görülmektedir. Bu yüzden söz konusu ayrım otorite ile aklın karşılıklı olarak birbirini dışarıda bırakan antitezler olmasına dayanır.²²⁵ Öte yandan, aydınlanmanın otoriteye inanç ile kişinin kendi aklını kullanması arasında yaptığı ayrım, kendi başına meşru bir ayrımdır. Otoritenin prestiji kişinin kendi yargısının yerini alıyorsa, bu durumda önyargının kaynağı otoritedir. Fakat bu durum, onun hakikatin kaynağı olmasını engellemez ve aydınlanmanın her tür otoriteyi reddederken görmeyi başaramadığı şey de budur.²²⁶

Aydınlanmanın kurumsallaştırdığı tek önyargı otoritenin reddi değildir. Aydınlanma düşüncesi otorite kavramının bizatihi kendisini tahrif etmiştir. Gadamer bu hususu açıklarken, otorite kavramının mahiyetine ve nasıl değerlendirilmesi gerektiğine ilişkin oldukça kapsamlı ve önemli bilgiler vermektedir: “Aydınlanma, kendisine has akıl ve özgürlük anlayışında temellendiğinden, otorite kavramı akıl ve

²²⁵ GADAMER, **Hakikat ve Yöntem (II. Cilt)**, s. 21. İfade için ayrıca bkz.; DESCARTES, René; **Metot Üzerine Konuşma**, Çeviren: K. Sahir Sel, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994, s. 19.

²²⁶ **A.g.e.**, s. 23.

özgürlük kavramına bütünüyle tezat bir kavram - aslında kör itaat - olarak görülebilirdi. Bu onun, modern diktatörlerin eleştirisinin dilinde rastladığımız anlamıdır. Fakat otoritenin özü bu değildir. Apaçıktır ki otoriteye sahip olanlar öncelikle kişilerdir; fakat kişilerin otoritesi nihaî noktada aklın köleleştirilmesine ve reddine değil, kabullenme eylemine ve bilgiye – yani, yargılamada ve öngörüde ötekinin bize üstün olduğunun ve bu sebeple öncelik taşıdığıının, bizim karşımızda ayrıcalıklı olduğunun bilgisine dayanır. Bu otoritenin gerçekte bahşedilememesi, aksine kazanılmasıyla ilişkilidir ve kişi otorite talebinde bulunacaksa onu kazanmalıdır. Otorite rızaya ve bu sebeple de bizatihi aklın sınırlarının bilincine varma, başkalarının öngörülerine bel bağlama/güvenme eylemine dayanır. Bu anlamıyla otoritenin, doğru tarzda anlaşıldığında, emirlere körü körüne itaatla hiçbir alakası yoktur; fakat bilgiyle alakası vardır.”²²⁷ Gadamer’in otorite kavramına ilişkin açıklamaları, onun insan özgürlüğünü dışlamak amacıyla olduğu anlamına gelmez. O, insanın hür karar alabilme inancının düşmanı değildir. Wachterhauser, çok yerinde bir ifadeyle “Gadamer’in ‘otorite’ kavramı ‘otoriteriyenlik’ değildir” demiştir.²²⁸ Gerçekten de Gadamer, sadece otoritenin anlamının oluşumundaki etkisini göz önünde bulundurmamız amacındadır. Bunun otoriteriyen olmakla hiçbir alakası yoktur. Fakat burada birkaç soru sormak lazım gelir. Gadamer otoriteyi, doğru anlamının meşru kaynağı olarak görürken, söz konusu otoriteyi yanlış bir anlamaya sebep olabilecek bir unsur olarak görmekten nasıl sıyrılabilmektedir? Önyargılarımızın mümkün kıldığı anlama, yanlış bir önyargıyla oluşturulmuş olamaz mı? Bu da bizi doğru bir anlamadan uzaklaştırmış olmayacak mıdır? Gadamer doğru ve yanlış önyargılar arasındaki ayrımı nasıl yapmaktadır? Bernstein, bu sorulara yanıt ararken, *Dasein*’ın hakiki-oluş ile hakiki-olmayış arasında aynı ölçüde bulunuyor oluşunu göz önünde bulundurur. Ona göre, Gadamer’de, önyargılar doğru ve yanlış olma imkânı bakımından eşittir.²²⁹ Yani bir insan doğru önyargılara sahip olduğu kadar yanlış önyargılara da sahip olabilir. Anlaşılacağı üzere asıl problem önyargıları ekarte etme meselesi değil, meşru önyargıları anlamayı engelleyen

²²⁷ A.g.e., s. 23-24.

²²⁸ WACHTERHAUSER, “Getting it Right: Relativism, Realism and Truth”, s. 61.

²²⁹ BERNSTEIN, “From Hermeneutics to Praxis”, s. 97.

önyargılardan ayıran şeyi belirleme meselesidir. Problem bir reddetme problemi değil, bizde hâlâ yaşamaya devam eden bir geleneğin, yalnızca bize geçmişe nüfuz etme imkânı sağlayacak tarzda değil, aynı zamanda sürekli yeni anlam imkânları açacak tarzda işlenmesi problemidir.²³⁰ Fakat insan önyargılarını nasıl sınavabilir? Gadamer insana yanlış önyargılardan kurtulma imkânı tanımakta mıdır? Bu sorulara yanıt bulmak için hermeneutik daire ve gelenek kavramları üzerinde durmak elzemdir. Çünkü Gadamer’de önyargı kavramında başkasına değil belli bir sanat eserine/belli bir metne ilginin dışında, bu tecrübeyi olanaklı kılan ön-anlama irdelenmektedir. Bununla birlikte, anlamının şartı, yani bize yeni anlam imkânları yaratacak koşul, miras aldığımız ön-anlamlar ise, tarihsel şartlarımızın yorumlandığı her tecrübe esnasında değişecek demektir. Hermeneutik daire işte tam bu noktada karşımıza çıkıyor. Hermeneutik dairenin, bir büyük gerçekliğin parçaları/unsurları yalnızca, o gerçekliğin bütününe göre ve o gerçekliğin bütünü yalnızca onun parçalarına göre anlaşılabilir yolundaki tezi, herhangi bir fenomeni anlamının, her şeyden önce, onun içinde fonksiyonunu icra ettiği daha geniş bir kontekste yerleştirildiği ve sonra fenomeni belirli kavrayışımızın bütün bir konteksti kavrayışımızı etkilemesine imkân tanınması anlamına gelir.²³¹ Hermeneutik dairenin bu tarz kullanımı Schleiermacher, Dilthey ve Heidegger’de mevcuttur. Fakat Gadamer’in önyargı ve gelenek gibi anlamının ön koşulu niteliğindeki tarihsel mirasın, burada Heideggerci hermeneutik daire analizinden beslendiği aşikârdır. Çünkü Heidegger hermeneutik daireyi anlamının zemini olarak ele alırken, ön-anlamaya sahip olmanın anlamının şartı olduğunu göstermek istiyordu. Hermeneutik dairenin bu analizi Heidegger’e özgüdür. Oysa, Schleiermacher onu bütün-parça ilişkisi ekseninde incelemiştir. Schleiermacher, hermeneutik parça-bütün ilişkisini hem objektif hem de subjektif boyutlarıyla ele almıştır. Nasıl tek bir kelime cümlenin total kontekstine aitse, aynı şekilde tek bir metin de yazarın çalışmalarının total kontekstine, yazarın çalışmaları ise edebî türün ya da edebiyatın bütününe aittir. Yine yaratıcı bir anın tezahürü olarak aynı metin, yazarının iç hayatının tümüne aittir. Schleiermacher’e göre tam anlama bu objektif ve subjektif bütün içinde

²³⁰ KISIEL, “Geleneğin Vukubulması: Gadamer ve Heidegger’in Hermeneutiği”, s. 186.

²³¹ WACHTERHAUSER, “Anlamada Tarih ve Dil”, s. 229.

gerçekleşebilir. Fakat Gadamer'e göre bu anlayış, dairevi anlama hareketini açıklayamamaktadır.²³² Schleiermacher'ın bu dairenin objektif yanını tasviri bile asıl meselenin kalbine ulaşamaz.²³³ Dilthey'da varolan bütün-parça ilişkisi de aynı ithamdan kurtulamaz. Dilthey'a göre, "yaşamının yapısal bağlantıları bir metinde olduğu gibi bütün ve parça arasındaki ilişki tarafından belirlenir. Yaşamının her parçası, yaşamının bütününden bir şey ifade eder; yani bütünle bağıntılı bir anlama sahiptir. Parçanın özgül anlamı bu ilişki tarafından belirlenir... Yaşama bağlamı içinde de, tıpkı metin bağlamında olduğu gibi, yaşamının tüm parçalarında kendini gösteren bir anlam birliği şarttır."²³⁴ Heidegger ise, hermeneutik daireyi, metnin anlaşılması, sürekli olarak tahmin edici ön-anlama hareketince belirlenmiş kalacak şekilde tanımlar. Yani, bütün-parça dairesi (Schleiermacher ve Dilthey'da olduğu gibi) tam anlamada buharlaşmaz, tersine tam anlamayla gerçekleşir. Bu yüzden bütün-parça dairesi doğası itibariyle formel/biçimsel değildir. O ne objektiftir ne de subjektif; anlamayı geleneğin hareketi ile yorumcunun hareketinin paslaşması/etkileşimi olarak tanımlar. Metni anlamamıza istikametini veren anlamın tahmini, subjektif bir eylem değildir, bizi gelenekle birleştiren ortaklıktan doğar. Fakat bu ortaklık gelenekle ilişkimiz içinde sürekli şekillenen bir şeydir. Gelenek değişmez bir ön şart değildir; tersine anladığımız ölçüde onu kendimiz üretir, geleneğin evrimine katılır ve dolayısıyla biz de onu belirleriz. Bu yüzden hermeneutik daire bir "metodolojik daire" değildir; o anlamının ontolojik yapısının unsurlarından birisidir.²³⁵ Özetle, Heidegger'in hermeneutik daire analizi bize, geçmişin hiçbir şekilde bir kafes ya da deli gömleği olmadığını ve aslında hiçbir "yeni" başlangıcın olmadığını hatırlatır.²³⁶

Heidegger'in, *Dasein*'in ontolojik hermeneutik daire analizi, Gadamer'in geleneğin ve önyargıların meşru zeminine inmesinin haklılığını ortaya koyuyor. Çünkü anlam, *Dasein* tarafından hep bir yorumla ifade edilir. Bu yorum da daima,

²³² GADAMER, **Hakikat ve Yöntem (II. Cilt)**, s. 41.

²³³ **A.g.e.**, s. 42.

²³⁴ GADAMER, "Dilthey'in Tarihselciliğin Güçlüklerinde Dolanışı", s. 180.

²³⁵ GADAMER, **Hakikat ve Yöntem (II. Cilt)**, s. 20.

²³⁶ WACHTERHAUSER, "Anlamada Tarih ve Dil", s. 230.

kendisi önceden varolan-yapılar tarafından oluşturulmuş bulunan bir ön anlamada temellenir. Fakat bu fasit bir daire değildir. Mesele daireden kurtulmak değildir; insanın peşinen dairece içerildiğinin ve buradan hareketle önceden varolan-yapıların, *Dasein*'in karşı karşıya kaldığı şeylerin kendileriyle ilişkili hakikî kavrayış imkânları içindeki işleyiş tarzını ortaya çıkaracağıının farkında olmasıdır.²³⁷ Heidegger'in deyişiyle “burada kritik olan, bu döngüden çıkmak değil, doğru surette dâhil olmaktır. Anlamanın bu kısır döngüsü, içinde herhangi bir bilgi türünün dolandığı bir çember olmayıp, bizatihi *Dasein*'in eksistensiye ön-yapısının ifadesidir.”²³⁸ Hermeneutik dairenin anlamayı belirleyen “ön-anlama”lara ve “ön-yargı”lara başvurusu Gadamer'de “anlama”nın temel belirleyicisi konumunda olan ve onu mümkün kılan geleneğin, tarihsel doğasının, tarihle aktarılan anlamının irdelenmesinde oldukça yol gösterici ve açıklayıcı olmaktadır. Tarihsel bir geleneğin anlaşılması da zorunlu olarak *Dasein*'in bu varoluşsal yapısının izlerini taşır. Çünkü insan bilimlerinde, kendi de tarihsel olan ve bu bilimlerin tarihe ulaşmalarını sağlayan bir gelenek sürecine karşıt olmak diye bir şey olamaz. Gelenekten sıyrılmak ya da kurtulmak, geçmişe karşı olan tutumumuzun ilk kaygısı olamaz – o geçmişe ki, kendimiz tarihsel varlıklar olarak hiç durmadan katkıda bulunuruz. Tam tersine, miras alınmış bir kültüre, bir gelişim (bir ekin) ve hepimizi birbirine bağlayan somut bir köprünün devamı olarak bakmalıyız (yani kültür ve miras sözcüklerinin tam sözlük anlamlarıyla). Atalarımızdan bize kalanlara objektivist bir tarzda, yani bilimsel bir metodun nesnesi gibi yaklaştığımızda (sanki bunlar bize tümüyle uzak ve yabancıymışçasına), kültür mirasımızı iyi anlayamayacağımız açıktır. Devralmaya hazır olduğumuz şeyler içimizde mutlaka bir yankı bulacaktır; kültür mirası her birimizin içinde kendini göreceği bir aynadır. Gerçekten, geleneğin gerçekliği hiç de bir bilgi sorunu değildir, aktarılmış bir içeriğin kendiliğinden ve üretken biçimde özümsemesidir.²³⁹ Eşdeyişle, biz daima geleneklerde konuşlanmış durumdayız ve bu hiçbir şekilde araştırma nesnesine dönüştürülebilen bir süreç değildir – yani geleneğin söylediği şeyi başka bir şey, yabancı bir şey olarak kavrayamayız. Gelenek

²³⁷ ORMITSON ve SCHRIFT, “Hermeneutiğe Giriş”, s. 23.

²³⁸ HEIDEGGER, *Varlık ve Zaman*, s. 162.

²³⁹ GADAMER, “Tarih Bilinci Sorunu”, s. 97–98.

daima bir parçamız, bir örnek ya da model, bir kavrayış türüdür; daha sonraki tarihsel yargımız onu bir bilgi türü değil, aksine gelenekle en derin/en sıkı ilişki kurma türü olarak görebilir.²⁴⁰ Bu nedenle önyargılarımızı ya da geleneğimizi bizlerden bağımsız şeyler olarak değerlendirip, doğru ve yanlış önyargıların neler olduğuna karar veremeyiz, onları seçemeyiz. Onların içerisine doğmuş olmamız, meşru önyargıların belirlenmesi için bize tek bir yol sunmaktadır: Onları tecrübe içinde riske atmak, onların ve dolayısıyla da bizim değişimimize açık kapı bırakmaktır. Bu yüzden Gadamer'in gelenek, önyargı ve otorite kavramlarını yüceltmesi "onu bir ultra-muhafazakâra dönüştürmez."²⁴¹ Gadamer, önyargı ve otorite kavramına ilişkin vurgularıyla geleneğe olan aidiyetimizin altını çizmek, dahası, belli bir geleneğe aidiyetin ortaya çıkardığı önyargılarımız ve ön-anlamalarımızın bizi anlamaya muktedir kılan temel unsurlar olduklarını göstermek istemiş;²⁴² insanın tarihsel ve sınırlı bir varlık oluşundan hareketle, onun meşru önyargılara sahip olduğu gerçeğinin kabul edilmesinin gerekliliği üzerinde durmuştur.²⁴³ Çünkü bir metinle ya da sanat eseriyle her karşılaşmada, bu tecrübe (*erfahrung*) içinde biz bağlı bulunduğumuz geleneği riske atarız. Bu türden her tecrübeye, kendisine sorular yöneltilen taraf sadece karşımızdaki eser değildir. Sanat eseri de bizlere sorular sorarak kendimizi değerlendirme imkânı sunmaktadır. Öte yandan, bir geleneğin, önyargının meşruiyeti tek bir tecrübe içerisinde ortaya çıkmayabilir. Aynı eserle her karşılaşma dahi farklı bir tecrübeye, kendisine sorular yöneltilen taraf sadece karşımızdaki eser değildir. Sanat eseri de bizlere sorular sorarak kendimizi değerlendirme imkânı sunmaktadır. Öte yandan, bir geleneğin, önyargının meşruiyeti tek bir tecrübe içerisinde ortaya çıkmayabilir. Aynı eserle her karşılaşma dahi farklı bir tecrübeye, kendisine sorular yöneltilen taraf sadece karşımızdaki eser değildir. İnsan, hayatı boyunca her tecrübeye aslında önyargılarını sınamakta, doğrulamakta veya yanlışlamakta; onları değiştirmektedir. Hiçbir tecrübe insanı değiştirmeden bırakmaz. Önyargıları sınamak insanın bu gerçeği kabullenmiş olmasıyla da alakalıdır. İnsan kendi geleneğinin yargılarını riske atma cesaretini göstermeyi, kendisini sorgulamayı göze almış olmalıdır.

²⁴⁰ GADAMER, **Hakikat ve Yöntem (II. Cilt)**, s. 27.

²⁴¹ MISGELD, "Gadamer'in Hermeneutiği Üzerine", s. 79.

²⁴² SMITH, Lisa Madeline; **Natural Science and Philosophical Hermeneutics: An Exploration of Understanding in the Thought of Werner Heisenberg and Hans-Georg Gadamer**, Thesis for PhD (unpublished thesis), University of Manitoba, Department of Religion, Manitoba, 1997. s. 63.

²⁴³ GADAMER, **Hakikat ve Yöntem (II. Cilt)**, s. 20.

Estetik bilinç ve tarihsel bilinç anlayışında geleneğin ve önyargıların anlamayı mümkün kılan pozitif boyutu hiçbir şekilde göz önünde bulundurulmamaktaydı. Bu husus sanat eseri tecrübesinin ve bu aydınlanmacı anlayışla yoğrulan anlam bilimlerinin tarihsel boyuttan tamamıyla kopuk bir tarzda işlemesine yol açmaktaydı. Fakat geleneğin ve tarihsel mirasın gücü ortaya konduktan sonra, artık Gadamer'in sanat eseri tecrübesini bir tecrübe olarak göstermeyi başardığını söyleyebiliriz. Doğru ile yanlış önyargılar arasında belli bir sınır çizme girişiminin belli kurallarla açıklanamıyor oluşu, Gadamer'in bu noktada zayıf olduğunu göstermez. Gadamer'den böyle bir kesinlik talep etmek zaten kendi içinde doğa bilimci bir bakış açısını barındıran bir taleptir. Gadamer, anlam bilimlerinde insanın tarihsel bir varlık oluşundan hareket ederken, bu insana geleneğe ve önyargılara karşı hâkimiyet verseydi, onu tarihsel bağlamından ve tarihin etkilerinden tamamıyla koparmış olacağını farkındaydı. Öyle bir çaba, Gadamer'i, doğa bilimci paradigmaya bir karşı duruş sergilerken kendisini onların araştırma yöntemlerinin tesirinden kurtaramayan Dilthey'dan farksız bırakmazdı. Gadamer insanı tamamıyla geleneğin emrine amade kılmış da değildir. Çünkü gelenek bizi daima şekillendiren ve bizim ne olduğumuzu ortaya koyan bir şey değildir sadece; o aynı zamanda yeniden yapılandırma sürecidir. Bir gelenek artık yeniden yapılandırılmaya, riske atılmaya, değiştirilmeye açık değilse, onun ölü olduğundan ya da artık gelenek olmadığından bahsedebiliriz.²⁴⁴ Gadamer, bir yerde, geleneklerin anlamayı zorlaştırabilecek bir yapıya bürüneceklerini kabul etmektedir.

Geleneğin kabulü, onların içerisinde oluşumuz, varoluşsal, bizim dışımızda gerçekleşen bir olaydır. Bununla birlikte, insan geleneklere aidiyetini açık ve ayırt edici şekilde bilmeksizin geleneklere ait olabilir, fakat, geleneğe bu tarzda bağlılığın bizatihi kendisi bir bilme tarzıdır. Eğer insan bir geleneği açık ve ayırt edici bir biçimde biliyorsa, bunu, henüz bu tarzda hakkında bir şey bilmediği bir gelenek temelinde yapıyordur. Gelenekler insanın elbise değiştirdiği gibi değiştirilemezler: bu tarzda değiştirildiklerinde onlar artık gelenek olamazlar. Bu yüzden, geleneği bağlı bulunduğumuz bir şey olarak karakterize etme mecburiyetimiz gelenek

²⁴⁴ BERNSTEIN, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, s. 130.

kavramının parçasıdır.²⁴⁵ Gadamer’de geleneğin kabulü insanın pasifize edildiği bir süreç olarak yorumlanmamalıdır. Heidegger’in dünya-içinde-olan, yani belli şartlar/durumlar içine doğmuş *Dasein*’ı, Gadamer’in geleneğin içine doğmuş olarak ele aldığı insanın kendisidir. Bu noktada Gadamer’in Heidegger’den bir adım öteye hareket edebilme başarısını gösterdiğini iddia edebiliriz. Heidegger “kendi kendisinin nedenini oluşturmak zorunda kaldığı kendi, o nedene asla hâkim olamamaktaysa da bir şeylere neden oluşu, varolmak suretiyle devralmak durumundadır”²⁴⁶ derken kişinin ne olarak varolduğu bilgisini “edindiğini”, “üstlendiğini”, onların “içine-doğduğunu” vurgulamaktaydı. Gadamer de insanı gelenek içerisinde benzer bir şekilde tanımlar. Fakat Gadamer’de devralmak, devralınan “ön-anlama”, “imkânlar”, “gelenek” sorgulanmayacaksa çok açık bir biçimde “negatif bir ontolojik yapı” olarak görülecektir. Gadamer’de de insan, şeylere açık olma ve onları “hakikî-oluş” a taşıma bakımından *Dasein* (dünya-içinde-olan varlık olarak insan varlığı)’dır. Aradaki fark sadece bir vurgu farkıdır. Tarihsel etkinin (gelenek-önyargı-ön-anlamayı sağlayan her türlü tarihsel etki) önemi Heidegger ve Gadamer için aslıdır. Gadamer’de sadece bu etkinin değiştirilebilirliği daha çok işlenmektedir.

2.2.3. Oyun Kavramı

Gadamer sanat tecrübesini (*erfahrung*) ele alırken, tarihsel ve estetik bilinç anlayışlarının asla erişemedikleri bir şeyi elde ettiğinin farkındaydı. Onun için sanat eseriyle karşılaşma bizim ön-yargılarımızı sınımamızın gerçekleştiği bir tecrübedir. Bu bağlamda, doğru ve yanlış önyargıların birbirinden ayırt edilebileceği yerin sanat eseri tecrübesi olduğunu söyleyen Grondin’in ifadesi oldukça yerindedir.²⁴⁷ Gadamer, sanat tecrübesiyle, geleneğin gücünü içinde barındıran kişinin yine belli bir geleneğe ait bir eseri tecrübe ederken yaşadığı değişimi çok açıklayıcı bir

²⁴⁵ MISGELD, “Gadamer’in Hermeneutiği Üzerine”, s. 80.

²⁴⁶ HEIDEGGER, *Varlık ve Zaman*, s. 300–301.

²⁴⁷ GRONDIN, Jean; “Gadamer’s Basic Understanding of Understanding”, *The Cambridge Companion to Gadamer*, Edited by Robert J. Dostal, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 45.

kavramla ele almıştır. O, bu değişimin, karşılaşmanın ve tecrübenin açıklanmasında “oyun” kavramını kullanmaktadır.

Oyun kavramı, kişinin sanat tecrübesi içerisine nasıl çekildiğini ve nasıl hareket ettiğini anlatmak adına oldukça önemli bir işleve sahip olmakla birlikte, sadece kişinin nasıl oynadığını değil, özellikle ve birincil olarak sanat eserinin nasıl oynadığını göstermektedir. Başka bir deyişle, Gadamer, oyundan sanat tecrübesine atıfla söz ettiğinde, ne yaratıcısının veya sanat eserinden haz alanların zihin durumundan, hatta zihin yöneliminden ne de oyuna katılan bir subjektivitenin özgürlüğünden söz etmektedir; bizatihi sanat eserinin kendi oluş modunu ele almaktadır.²⁴⁸ Çünkü doğada ve tarih içerisinde karşımızda duranlar arasında sadece sanat eseri bizimle doğrudan konuşur.²⁴⁹ Bize söyleyecek bir şeyleri vardır. Bize bir şeyler söylerken belli bir geleneğe olan bağlılığını sürdürür ve kendisiyle karşılaşan kişiyi kendi geleneğini sorgulamaya çağırır. Sanat eserinin bu yönü estetik bilinç ya da deha sanatı anlayışında ortaya çıkmaz. Çünkü sanat eseri varolan öznenin karşısında duran bir nesne değildir. Tam tersine, sanat eseri hakiki varlığını, tecrübe eden kişiyi değiştiren bir tecrübe olmasında bulur. O halde, sanat tecrübesinin duran ve varlığını sürdüren “öznesi”, onu tecrübe eden kişinin subjektivitesi değil, sanat eserinin kendisidir.²⁵⁰ Sanat eseri kendisiyle karşılaşan herkese, bireysel olarak sadece kendilerine bir şeyler söylüyormuş gibi konuşur.²⁵¹ Onu tecrübe eden kişi, sanat eseriyle aralarında gizli bir münasebet varmış gibi bir hisse kapılır. Çünkü onu her tecrübe eden aynı şekilde tecrübe etmez. Aynı kişinin onunla ikinci bir karşılaşması dahi aynı olmayacaktır. Sanat eserinin herkesçe aynı tarzda tecrübe edilemeyeşi onun bizden bağımsız ve karşımızda öylece duran bir nesne, onu tecrübe edenlerin de eserden bağımsız “algılayan öznelere” olmadığı gerçeğini ortaya koymaktadır.

²⁴⁸ GADAMER, **Hakikat ve Yöntem (I. Cilt)**, s. 141.

²⁴⁹ GADAMER, Hans-Georg; “Aesthetics and Hermeneutics”, **Philosophical Hermeneutics** (iç.), Translated and Edited by David E. Linge, University of California Press, London, 2004, s. 95.

²⁵⁰ GADAMER, **Hakikat ve Yöntem (I. Cilt)**, s. 143.

²⁵¹ GADAMER, “Aesthetics and Hermeneutics”, s. 100.

Sanat tecrübesinde oyunun her iki tarafı da belli bir geleneğin temsilcileri olarak karşı karşıya gelir. Oyunun bu noktada nasıl oynandığına değinmeden önce, eseri tecrübe eden kişinin belli bir geleneğe mensubiyetinin değil (bu oldukça açık) ama eserin geleneğe mensubiyetinin neyi ifade ettiği ve nasıl mümkün olduğu üzerinde durmakta fayda vardır. Her şeyden önce, sanat eserinin bağlı olduğu geleneğin onun yaratıcısının ve eserin yaratıldığı dönemin özelliklerini barındıracağı aşikârdır. Çünkü daha önce olduğu gibi bugün de materyalin seçimi ve şekillendirilmesi sanatçının özgür yargı gücünden doğmaz ve sadece iç hayatın saf ifadesi değildir. Aksine, zihinleri hazırlanmış insanlara hitap eder ve onlar üzerinde etki vaadinde bulunmayı tercih eder. Sanatçının kendisi dahi hitap ettiği ve etrafında bir araya gelen insanlarınkiyle aynı gelenekte yer alır.²⁵² Fakat bu durum eserin daima o geleneğe mensup olacağı anlamına gelmez. Eserin yaratıcısı kendi dönemine/kendi geleneğine bağlı kalmakta ısrar edebilir ama sanat eseri belli bir tarihsel dönemin hapsinde tutulamaz. Sanat eseri zamansız bir sunum özelliğine sahiptir. Fakat onun bu özelliği, içinde bulunan tarihsel özelliklerin keşfedilemeyeceği, ortaya çıkarılamayacağı anlamına gelmez.²⁵³ Tam aksine, sanat eseri barındırdığı tarihsel özelliklerin her dönem açığa çıkarılması/keşfedilmesi adına zamansızdır.

Sanat eseri, belli bir tarihsel mirasa sahiptir. Onu her tecrübe eden kişi sanat eseri üzerinden aktarılan mirasın etkisinde kalacağı gibi sanat eseri de onunla karşılaşan kişinin üzerinden aktarılan mirasın etkisinden kurtulamayacaktır. İkinci bir karşılaşma aynı sürecin (ama asla aynı oyuncular olarak değil) tekrarı olacaktır. Oyunun özü de budur. Asla sona erdirilecek bir faaliyet değildir. Her oyunun sonunda oyuncular, oyuna başladıkları gibi değillerdir. Oyun tekrarlandığında bir önceki oyun tekrarlanmamaktadır. Tekrarlanan şey “oyun oynamaktır.” Oynanan oyun, daima farklı niteliklere sahip olacaktır; hep aynı kişilerce oynansa bile. Gadamer oyunun bu özelliğini bir ileri bir geri hareket olarak ifade eder: “Her bir durumda, oyunda amaçlanan şey, onu bir son noktaya götürecek herhangi bir amaca

²⁵² GADAMER, **Hakikat ve Yöntem (I. Cilt)**, s. 187.

²⁵³ GADAMER, “Aesthetics and Hermeneutics”, s. 96.

bağlı bulunmayan bir ileri - bir geri harekettir... Oyunun hareketinin kendisini bir sona götürecek hiçbir amacı yoktur; aksine o sürekli tekrar yoluyla kendisini yeniler. İleri – geri hareket oyunun tanımı için, bu hareketi kimin ya da neyin gerçekleştirdiğini önemsiz hale getirecek kadar merkezîdir. Oyunun hareketinin, oyunun hareketi olarak, sanki hiçbir temeli yok gibidir. Oynanan şeydir oyun – bunun oynanmakta olan oyunda oynanan bir öznenin olup olmamasıyla hiçbir ilişkisi yoktur. Oyun hareketin gerçekleşmesidir.”²⁵⁴ Bu özellik oyunun asla belli bir sona ulaşım tamamlanmadığı anlamına gelir. Eşdeyişle, oyun hem kendisiyle sona erebileceği bir amaçsız oluş hem de kendisini tekrarlarla sürekli yenileyen daimi bir süreç olmak anlamında bitimsizdir. Ancak bu tekrar tek biçimli değildir; çünkü çok sayıda şans faktörü oyunun teması üzerinde sonsuz sayıda değişiklik yapılmasını sağlar. Fakat oyunun en özgün anlamı ne oyunun nesnesi ne de öznesidir; aksine oyunun gerçekleştirdiği şuraya buraya harekettir; yalnızca amaçsız veya hedefsiz bir hareket değil, aynı zamanda sıkıntısız/kaygısız harekettir. Oyuncular başlangıçta aldıkları gerilimden kurtulacak tarzda oyuna sürüklenirler ve oyun saf bir kendi kendini-sergileme olarak sorumluluğu devralır. Dolayısıyla oyun yalnızca süreç içinde oynamış olmak için oynamaya başlayan oyunculara ihtiyaç duyar. Spontan hareketinin büyüsünce ayartılmış bulunan oyuncular hem oynanan alanın genişlik ve sınırlarını, oyunun genel hareketini hem de başarı ve başarısızlık riskini ve belirsizliğini, kazanmayı ve kaybetmeyi kabul ederler.²⁵⁵ Fakat bu spontan ve sonsuz hareket, kişilerin/oyuncuların da aynı kaldığı anlamına gelmez. Oyunun kendisi/kuralları daima mevcut kalır ama oyunu oynayan kişiler değişir/dönüşür. Bunu sağlayan oyun, dönüştürendir; dönüşümün gerçekleştiği yerdir. Bu nedenle Bernstein, Gadamer’in oyun tasvirinden, sanat eserini anlamak isteyen kişiyle, bir şeyler aktarmak arzusunda olan eserin karşılaşmasından diyalektiğin basit bir formunun elde edilebileceği iddiasında oldukça haklıdır.²⁵⁶ Çünkü sanat eseriyle her karşılaşma, her tecrübe sanat eserini de kişiyi de dönüştürür. Her karşılaşma bir oyundur, ama hiçbir karşılaşma aynı değildir. Karşı karşıya gelenler, bir önceki

²⁵⁴ GADAMER, *Hakikat ve Yöntem (I. Cilt)*, s. 144–145.

²⁵⁵ KISIEL, “Geleneğin Vukubulması: Gadamer ve Heidegger’in Hermeneutiği”, s. 196.

²⁵⁶ BERNSTEIN, “From Hermeneutics to Praxis”, s. 89.

karşılaşmada yer alan kişiler değildir; onlar dönüşmüşlerdir. Gadamer bu noktada dönüşümün mahiyetine ilişkin oldukça önemli bilgiler vermektedir: “Dönüşüm, değişme değildir; hatta kapsamlı değişme de değildir. Değişme daima, değiştirilen şeyin aynı zamanda aynı kalması ve sürdürülmesi anlamına gelir. Bütünüyle değişse bile, ondaki bir şey değişir. Bu kategorilere göre, her değişiklik nitelik alanına aittir – yani tözün arazı/ilineği alanına. Ancak dönüşüm, bir şeyin aniden ve bir bütün olarak başka bir şey olmasıdır; bu kendisi olan diğer dönüşmüş şey, daha önceki varlığı yok olan şeyle mukayese edildiğinde, onun hakiki varlığıdır. Biz birinin dönüştüğünü keşfettiğimizde, bununla tam olarak, onun sanki başka bir kişi olduğunu kastederiz. Burada birinden diğerine götüren herhangi bir tedrici değişme olamaz; çünkü biri diğerinin reddidir. Bu yüzden dönüşüm, daha önce varolan şeyin artık varolmaması anlamına gelir. Fakat aynı zamanda, şimdi varolan, kendisini sanat oyununda temsil eden şey, süregelen ve sahiden varolan şeydir.”²⁵⁷ Gadamer oyuncuların değil de oyunun “özne” oluşundan bahsederken, oyuncular üzerinden hareket etmenin onların bu dönüşümünü açıklayamayacağını ifade etmek istemektedir. Çünkü burada, “subjektiviteden yola çıkmanın asıl sorunu ıskalamak demek olduğu açıktır. Artık varolmayan şey – oyuncuların biri olarak düşünülen şair ya da bestekârla birlikte – oyunculardır. Oyuncuların hiçbirinin kendilerine ait varlıkları yoktur; onlar ‘yalnızca oynamak’ anlamına gelecek şekilde de var değillerdir. Oyunu oyuncudan hareketle tanımlamaya çalışırsak, o zaman oyun açıkça dönüşüm değil, kılık değiştirir. Kılık değiştirerek kendini gizleyen bir adam, tanınmak istemiyor, başka biri olarak görünmek, kendisi sanılmak istiyordur. Başkalarının gözünde o artık kendisi olmak istemiyor ve başka biri olarak tanınmak istiyordur.”²⁵⁸ Bu yüzden belli bir eserle karşılaşıldığında “herkes temsil edildiği düşünülen şeyin ne olduğunu, ‘neyin kastedildiğini’ sorar.”²⁵⁹ Kimse sanatçı bu defa neyi amaçlamış diye düşünmez. Her eserde sanatçıyı aramak, onun gerçekten de sürekli başka bir kılığa bürünerek karşımıza çıktığı anlamına gelir. Oysa gerçekte tecrübe eden kişinin aradığı sanatçı değil, sanat eserinin kendisidir; bize keşfetmek için sunduğunu, onun cezp edici

²⁵⁷ GADAMER, *Hakikat ve Yöntem (I. Cilt)*, s. 155–156.

²⁵⁸ *A.g.e.*, s. 156.

²⁵⁹ *A.g.e.*, s. 157.

gizlenmişliğini açığa çıkarırcasına kendisine katıldığımız bir oyuna davet eden sanat eseridir. Her sanat eseri tecrübesinde kendimizi bu tarz bir oyunun içinde buluruz, çünkü “her eser alımlayanlar tarafından doldurulması gereken bir oyun alanı bırakır.”²⁶⁰ Her gün dört seans sergilenen bir tiyatro oyunu göz önünde bulundurulsun. Oyunu izlemeye gelen seyirciler genelde farklı kişilerdir, fakat seyircilerin değişmediği varsayılınsın. Böyle bir durumda dahi oyunun her icrası seyircilerin farklı bir oyun alanına davet edilmesi şeklinde olacaktır. Çünkü seyirciler, her icrada, kendilerini bir önceki oyunda keşfetmedikleri bir şeyleri açığa çıkarmak adına oynadıkları bir oyunun içinde bulacaklardır.

Gadamer ne eserin icrasının ne de onun yorumlanmasının çokluğunun eserin asıl anlamını çarpıtmayıp onun kazanılmasına hizmet ettiğinden şüphe etmemiştir. Bu noktada oyuncuların dönüştüğü, her oynanma tarzının farklı olduğu fakat kendisinin oynanmasının tekrar edildiği bir oyunun nasıl mümkün olduğu sorusu akla gelmektedir. Gadamer oyunun bu varlık modunu açıklamak için festivalin işleyiş tarzına müracaat etmiştir. Çünkü tekrarlanmış olmak özellikle periyodik olarak kutlanan festivallerin temel özelliğidir. Fakat tekrarlanan festival ne bir başka festivaldir ne de ilk kutlanan festivalin sırf hatırlanmasıdır.²⁶¹ Çünkü festival bir zamandan diğerine değişmektedir. Kutlanan bir festival olması bakımından o hep aynı kalır aslında. İlk başlangıcından itibaren öyle bir doğası vardı ve böyle kutlanıyordu, fakat her yıl dönümünde farklı bir şekilde kutlanır.²⁶² Burada aynı kalan şey festivalin kutlanmasıdır sadece; oyunda aynı olan şeyin oyunun oynanması olduğu gibi. Ama festivalin icrası da oyunun oynanma tarzı da daima farklı şekilde olur. Festivali kutlayanların da oyunu oynayanların da her kutlamada ve her oyunda dönüşmüş oldukları gibi.

Sanat eseri tecrübesinin bir oyun olarak ortaya konması, geleneklerin ve önyargıların içine doğmuş iki tarihsel bağlamın karşılaşmasını ve birbirleri üzerinde

²⁶⁰ GADAMER, Hans-Georg; **Güzelin Güncelliği: Bir Oyun, Sembol ve Festival Olarak Sanat**, Çeviren: Fatih Tepebaşılı, Çizgi Kitabevi, Konya, 2005, s. 38.

²⁶¹ GADAMER, **Hakikat ve Yöntem (I. Cilt)**, s. 172.

²⁶² **A.g.e.**, s. 173.

nasıl etkiler bıraktığını göstermektedir. Bu noktada bu tarz bir tecrübenin anlam bilimlerinde her türden tecrübe için geçerli olup olamayacağı konusu irdelenmelidir. Yani sanat tecrübesi için geçerli olduğu keşfedilen şeyin, aynı zamanda, sanat eseri olmayanlar dâhil bütün metinler için geçerli olup olmadığı sorulmalıdır.²⁶³ Bu nedenle hermeneutik, sanat alanının tümünü ve bu alanın kompleks sorunlarını içine alacak ölçüde kuşatıcı anlamıyla anlaşılacak durumundadır. Yalnızca edebiyat değil, her sanat eseri anlaşılmaya ihtiyaç duyan başka herhangi bir metin gibi anlaşılmalıdır ve bu anlama türünün üstesinden gelinmiş olmalıdır.²⁶⁴ Bir eserle her karşılaşmayı anlama olayının gerçekleştiği ortam olarak kabul etmek, her türden eserin (resim, mimari, müzik, edebiyat dâhil olmak üzere), geleneğin içerisinden konuştuğunu da kabullenmek anlamına gelir. Çünkü hermeneutik daire tasvirinde de görüldüğü gibi, anlamamanın mümkün varlığı ön-anlamalara bağlı tutulmaktaydı. Gadamer daha belirleyici bir tarzda, anlamayı belirleyen bu tarihsel etkileri “ufuk” kavramıyla açıklama yoluna gitmiştir. Gadamer’in ufuk kavramını, önyargı, gelenek, otorite gibi anlamamanın ön şartlarını oluşturan tarihsel etkilerinin bütününe ifade etmek üzere kullandığı belirtilmelidir. Bu sayede bir metinle ya da sanat eseriyle karşılaşmada çarpışan önyargılar ya da gelenekler tarihsel “ufukların kaynaşması” olarak ifade edilecektir. İşte bu noktada, Gadamer’in, sanat eseri tecrübesinden hareketle ortaya koyduğu sonuçların anlam bilimlerinde her tarz tecrübe için genelleştirilebileceği ve ele alınabileceği bir zemini yakalamış olduğunu söyleyebiliriz.

2.2.4. Ufuk ve Ufukların Kaynaşması

Gadamer’in ufuk kavramı üzerinde yoğunlaşmak, anlam bilimleri tecrübesinde, bize yabancı bir geleneğin nasıl anlaşıldığı, önyargılarımızın nasıl sınındığı ve anlamamanın nasıl meydana geldiği konusunda kapsamlı bir açıklama sunmaktadır. Gadamer, ufuk kavramını insanın sonlu/sınırlı bir görüş noktasına sahip olmasından hareketle ortaya koymaktadır. Bu noktada, Gadamer’in müdahalesiyle, insanın görüş imkânını sınırlayan bir bakış açısını yansıtan “durum” kavramı, ufuk

²⁶³ A.g.e., s. 230.

²⁶⁴ A.g.e., s. 231.

kavramının içerisine yerleştirilir. Çünkü durumları belirleyen şey ufuklardır. O halde ufuk, basitçe, “belirli bir hâkim noktadan görülebilen her şeyi içine alan görüş alanı”²⁶⁵ olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla, bir kişinin bir ufka sahip olması, yakın olan şeyle sınırlı olmaması, onun ötesini görebilmesi anlamına gelir.²⁶⁶ Başka bir deyişle, “ufuk kazanmak, insanın menzili içinde kalan şeyin ötesine bakmayı öğrenmesi anlamına gelir; onu görmezden gelmek için değil, onu daha büyük bir bütün halinde ve daha doğru boyutlarıyla daha iyi görmek için.”²⁶⁷ Böylelikle geleneği ya da bir eseri anlamak tarihsel ufuklara sahip olmayı zorunlu kılar. Fakat bu, kendimizi bir tarihsel duruma yerleştirerek bu ufku kazanacağımız anlamına gelmez. Kendimizi bir duruma yerleştirmeye muktedir olabilmemiz için daima daha önce bir ufka sahip olmamız gerekir. Çünkü anlamayı mümkün kılan ön anlamayı oluşturan ufuklardır ve bu ufuk örneğin seçiminin bize bağlı olmadığı, belirli bir zaman ve mekânda içine doğduğumuz aile ve ilişki içerisinde olduğumuz insanlarla birlikte, önceden şekillenmiş ve doğuşumuzla kabul edilmesi gereken, içine “fırlatılmış” bulunduğumuz bir geleneği anlatan tarihsel süreç içerisinde aktarılmış bir mirasa işaret eder. Bu noktada Gadamer kendi durumumuzu anlama ve önyargılarımızı sınama imkânını, geleneğin ya da ufkun bilgisini edinmiş olmaya/onun farkında olmaya bağladığı görülür. Şayet bu geleneğin ufkumuzu oluşturan ve anlamamızı belirleyen ön anlama olduğu kabul edilmezse ne bu ufkun ötesinde hareket edebilir ne de kendi ufkumuzun ya da ön yargılarımızın sınırlarını idrak edebiliriz.²⁶⁸

Sahip olduğumuz ilk ufuk, şüphesiz içine doğmuş olduğumuz şartlar tarafından belirlenir. İnsan bu ufkunu başka ufuklarla her karşılaşmada yenileyerek yeni bir ufuk kazanır. İnsanın şimdiki ufku dahi kendini geçmişle her karşılaşmada, her anlamada değiştirmektedir. Gadamer, bu hususu şöyle açıklamıştır: “Aslında

²⁶⁵ GADAMER, *Hakikat ve Yöntem (II. Cilt)*, s. 56.

²⁶⁶ *A.g.e.*, s. 56-57.

²⁶⁷ *A.g.e.*, s. 60.

²⁶⁸ ZUCKERT, Catherine H.; “Hermeneutics in Practice: Gadamer on Ancient Philosophy”, *The Cambridge Companion to Gadamer* (iç.), Edited by Robert J. Dostal, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 205.

şimdinin ufku biz sürekli önyargılarımızı test etmekte olduğumuzdan hep şekillenme/oluşma süreci içindedir. Bu test etme işleminin önemli bir bölümü geçmişle karşı karşıya kalma ve içinden geldiğimiz ufku anlama faaliyeti sırasında gerçekleşir. Bu yüzden, şimdinin ufku, geçmişsiz şekillenmez. Kazanmamız gereken tarihsel ufuklar dışında, şimdinin kendi başına izole edilmiş ufku olamaz. Aksine anlama daima kendi başlarına var oldukları farzedilen bu ‘ufukların kaynaşması’dır.”²⁶⁹ Dolayısıyla hermeneutik gelenek içerisinde ‘anlama’ olarak ifade edilen amacın, Gadamer’de insanın kendi ufkunun başka ufuklarla karşılaşmasına tabi tutulduğu görülmektedir. Fakat bu noktada anlamının gerçekleşmesi için şimdinin ufkunun mutlak surette geçmiş bir ufukla karşılaşmasının zorunlu olup olmadığı üzerinde durulmalıdır. Çünkü Gadamer anlamının gerçekleştiği bir süreç olarak ufukların kaynaşmasından söz ettiğinde şimdi ile geçmiş, eski ile yeni arasında bir kaynaşma tasvir etmektedir. Bu durumda şimdiye ait iki ufkun kaynaşmasının bir anlamaya sebep olup olmayacağı sorusu yükselir. Sıradan bir okumayla Gadamer’in bugünün ufkunu geleceğin ufku tarafından değerlendirilmeye sevk ettiği ve sadece geçmişle ilgilendiği sonucuna varılabilir. Fakat Gadamer’in geçmişe olan ilgisi, Romantiklerin kabul ettikleri gibi, şimdi ölü olan bir geçmişe yönelmek anlamına gelmez; etkisi hâlâ devam eden bir geçmişe yönelmek anlamına gelir. Öte yandan, romantik gelenek içerisinde yer alan isimler, eserle okuyucu arasında asla doldurulamayacak tarihsel ve zamansal bir mesafeyi/uçurumu var saydıklarından, geçmiş bir metne yaklaşma noktasında kendi tarihsel önyargılarından tamamıyla bağımsız bir şekilde, eserin tarihsel zeminine indikleri kanaatini taşımakta ve doğru bir anlama için bunu idealleştirmektedirler. Fakat Gadamer’in, şimdinin eserinin tarihsel ve zamansal bir mesafe kazanarak kendini daha doğru önyargılarla ifade edebileceğini belirtmesi onun söz konusu mesafeyi bir uçurum olarak değil, anlamaya imkân tanıyan pozitif bir süreç olarak gördüğünün işaretidir. Bu sayede Gadamer, çağdaş bir eseri (onun içinde yer aldığı ufku/geleneği) - genelde okuyucusuyla aynı önyargıları barındırdığı için - sınama işinin ileriki bir döneme terk edilmesinin daha doğru bir tutum olacağını belirtmek istemiştir: “Aslında önemli olan şey, zamansal mesafeyi/uzaklığı, anlamayı mümkün kılan üretici ve pozitif bir

²⁶⁹ GADAMER, **Hakikat ve Yöntem (II. Cilt)**, s. 61–62.

durum olarak görmektir. O genişleyen bir uçurum değildir; âdet ve geleneğin sürekliliğiyle dolu bir şeydir; çünkü geçmişten tevarüs eden her şey kendisini bize onun ışığında sunar. Burada olayların gidişatının hakiki verimliliğinden söz etmek abartı olmayacaktır. Zaman mesafesinin bize kesin kriterleri vermediği yerde yargı yetimizin dikkate şayan güçsüzlüğüne herkes aşınadır. Bu yüzden çağdaş sanat eserleri hakkındaki yargılar bilimsel bilinç için vahim şekilde belirsizdir. Apaçiktır ki, bu tür eserlere doğrulanamaz önyargılarla, üzerimizde onları taşıyamayacağımız/bilemeyeceğimiz ölçüde çok etkili oldukları varsayımıyla yaklaşırız; bu, çağdaş eserlere asıl içeriklerine ve önemlerine/anlamlarına tekabül etmeyen bir ekstra tını/resonans verir. Ancak şimdiki zamanla her tür ilişkileri kaybolup gittiğinde asıl doğaları gün ışığına çıkabilir; ancak bu sayede onlarda söylenen şeyin anlaşılması otorite ve evrensellik talebinde bulunabilir.”²⁷⁰ Bununla birlikte böyle bir zaman mesafesi yalnızca lokal ve sınırlı önyargıların yok edilmesine değil, hakiki anlamının gerçekleşmesine yol açan önyargıların açıkça ortaya çıkmasına imkân sağlar.²⁷¹ Çünkü zamansal bir mesafe, şimdi taşıdığımız önyargıların farkında olmamızı sağlar. Geleneğe ait bir eserle karşılaşmadan kişi taşıdığı önyargıların mahiyetini idrak edemez. Gadamer’in deyişiyle “zihnimizi belirlediği sürece, onun önyargı olduğunu bilemez ve onu bir önyargı olarak göremeyiz.”²⁷² Ta ki bir eserle karşılaşana kadar; eser bize sorular sorup bizimle oyun oynamaya, önyargılarımızın farkına varıp bizi dönüştürmeye sevk edene kadar.

Eser/metin sözcüğünü tarih açısından zamansal mesafenin olduğu tarihî bir olay, ya da sosyoloji açısından eski bir kültürel pratik olarak tasvir etmekte herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. Bu durumda Gadamer’in çağdaş bir eserin anlaşılmasına ilişkin ortaya koyduğu problemlerin, henüz yeni olmuş ve etkilerini hissettiren olayların yorumlanmasında da geçerli olduğu söylenebilir. O olay “yeteri kadar öldüğünde”²⁷³, olaya ilişkin önyargılarımız daha açık ve anlaşılır hale geleceğinden daha doğru bir yorum ve daha iyi bir anlama mümkün hale gelecektir.

²⁷⁰ A.g.e., s. 49.

²⁷¹ A.g.e., s. 51.

²⁷² A.g.e., s. 51.

²⁷³ A.g.e., s. 50

Gadamer, bir eserle okuyucunun sahip olduğu ufukları birbirinden tamamıyla kopuk “durum”lar olarak görmemiştir. Çünkü her bir ufuk aynı tarihsellik içinde yer almaktadır. Dolayısıyla, farklı zamanlara ait iki ufukun karşılaşması birbirine tamamıyla yabancı olan iki ufukun kaynaşması anlamına gelmez. Örneğin Gadamer’in Aristoteles okuması tarihin etkilerini içinde barındıran bir bilinç (ikisinin de kendisine katkıda bulunmuş oldukları ve katkıda bulunmaya devam ettikleri daha geniş bir ufuk) ekseninde yapılmaktadır. Yani tarihsel bilincimiz kendisini tarihsel ufuklara konuşlandırdığında bu, kendimizi bir şekilde kendi ufukumuzla ilişkisi bulunmayan yabancı dünyalara girdiğimiz anlamına gelmez; aksine bunlar hep birlikte içinde hareket ettiğimiz bir büyük ufku oluştururlar ve şimdinin sınırlarının ötesine, kendi kendimizin bilincinin tarihsel derinliklerine uzanırlar. Tarihsel bilincin içine aldığı her şeyi aslında tek bir ufuk kucaklar. Kendi geçmişimiz ve tarihsel bilincimizin yöneldiği ötekinin geçmişi, insanî hayatın içinde gerçekleştiği, onu miras ve gelenek olarak belirleyen bu hareket eden ufukun şekillenmesine katkıda bulunur.²⁷⁴ Eserin ufkunu da okuyucunun ufkunu da kapsayan ve her ikisinin kendisine katkı sağladığı bu ufuk Hegel’in *Geist*’ını çağrıştırmaktadır. Böyle bir çağrışım oldukça olağan görünmektedir, fakat gerçekte Gadamer’in bu ufukla kastetmek istediği “tarihsel olarak etkin/tarih tarafından etkilenmiş/tarihin etkisi altında olan bilinç”tir.²⁷⁵ Hegel’in *Geist*’tı, tarihi kendi özünü gerçekleştirmek ve en

²⁷⁴ **A.g.e.**, s. 59.

²⁷⁵ “*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein/consciousness of being affected by history/historically effected consciousness*” (GADAMER, Hans-Georg; **Truth and Method**, Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, Continuum, London, 2004, s. 301). *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* kavramı Gadamer’in en önemli kavramlarından biridir. Kavramı, onun hermeneutik anlayışının doruk noktası olarak ifade etmek yerinde olacaktır. Westphal, *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*’ı, İngilizcede “*effect of history*” olarak kullanmış ve kavramdan “tarihin etkilerine maruz kalmış/kalan bir bilinç” olarak söz etmiştir (WESTPHAL, “Hegel and Gadamer”, s. 68). Öte yandan Gadamer’in “Kant and the Hermeneutical Turn” adlı makalesinde kavram “*effective historical consciousness*” şeklinde tercüme edilmiştir. Bu şekilde o, “etki-tarihsel bilinç” olarak kullanılmış olmaktadır. Fakat aynı makalede Gadamer’in kavrama ilişkin açıklaması, aslında çevirisi (“tarihsel olarak etkilenmiş bilinç”, “tarihsel etkin bilinç”, “etki tarihsel bilinç” gibi) farklı şekillerde olsa da, kavramın kendisinden anlaşılanın genelde pek değişmediğini doğrulamaktadır: “Etki tarihsel bilinç,

üstün olduğu noktaya varmak için kullanırken²⁷⁶, Gadamer'in tarihsel etkilenmiş bilincinin ulaşacağı bir en üst merhale olmadığı gibi, o bu dünyanın/tarihselliğin/zamansallığın içindedir. Şimdinin etkilerini de geçmişin etkilerini de içinde barındırır. Bu nedenle Gadamer'de ufukların kaynaşmasında gördüğümüz diyalektik süreç Hegel'inkinden oldukça farklı bir tarzda işlemektedir. Burada kaynaşma, Hegel diyalektiğinin varsaydığı gibi tez ve antitez arasındaki yatay (tarihî) ilişkiden kaynaklanan sentezin dikey hareketi (daha üst bir tümel) ile son bulmaz. Herder'in "ileriye doğru giden zincirin halkası" tabiri Gadamer'in ifşa ve sınırlılık olarak beliren diyalektiğini daha iyi tasvir etmektedir.²⁷⁷ Bu yaklaşımın gerisindeki önemli nokta şudur: Metnin ileri sürdüğü hakikat bizi ilgilendirdiği ve her yorum - metnin hakikatının farklı yorumlarını ifşa ederek – tarihî sürekliliğin geleceğe uzanan halkalarından birini teşkil ettiği için, metnin hakikati yorumlar aracılığıyla yayılır. Böylece her yorum bir sonraki yorumu, onun içinde çözülmek suretiyle belirler.²⁷⁸ Fakat Gadamer'den önce metnin gerçek anlamı ya da hakikati yazardan hareketle ortaya konmakta ve metnin okuyucuyu etkisi altında tutan tarihsel süreklilik içerisindeki mirası göz ardı edilmekteydi. Gadamer'in ise yazardan hareket eden biri olmadığı açıktır. Bu husus, onun tamamıyla metinden hareket eden biri olduğu anlamına da gelmez. Gadamer, anlamın metnin içine hapsolmuş bir özelliği olduğunu iddia etmez. Çünkü eserin alımlayıcısı, ya da metnin okuyucusu asla eserden bağımsız değildir. Gadamer eserin ve okuyucunun belli bir tarihsel ufuk içerisinde yer aldığını göstererek, eseri alımlayanın anlamasının, eserin "etkilerinin tarihiyle subjektif bir ilişki içinde olduğunu, anlamının anlaşılacak şeyin varlığına/oluşuna ait olduğunu"²⁷⁹ kanıtlamak amacındadır. Çünkü, ne eser (ya da

bizim etkileyen ve belirleyen bir bilinç olduğumuzdan çok, tarihsel olarak etkilenmiş ve belirlenmiş bir bilinç olduğumuz anlamına gelir" [GADAMER, Hans-Georg; "Kant and the Hermeneutical Turn", **Heidegger's Ways** (iç.), Translated by John W. Stanley, State University of New York Press, Albany, 1994, s. 58].

²⁷⁶ HEGEL, G. W. F.; **Tarihte Akıl**, Çeviren: Önay Sözer, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 77.

²⁷⁷ TATAR, Burhanettin; **Felsefî Hermenötik ve Yazarın Niyeti: Gadamer Versus Hirsch**, Vadi Yayınları, Ankara, 1999, s. 123–124.

²⁷⁸ **A.g.e.**, s. 121.

²⁷⁹ GADAMER, **Hakikat ve Yöntem (I. Cilt)**, s. XLV.

metin/resim) ne de onu tecrübe eden/okuyucu birbirlerinden bağımsız değildirler. İki de aynı tarihsel sürecin içerisinde yer alan tarihsel varlıklardır. Bu nedenle anlamın mümkün olduğu yer, ne sadece eser ne de sadece okuyucu olabilir; olsa olsa anlamı eserin kendisi üzerinde bıraktığı etkilerden hareketle, bu etkilerin içinden tecrübe eden okuyucunun yorumları olabilir. Dolayısıyla metnin anlamını açığa çıkarmak için yazarın bağlamına inen ve metnin ilk okuyucusuyla özdeşleşmesine metni “yazarından daha iyi anlama” iddiasında olan Schleiermacher’ın verim alınamayacak bir çaba içerisinde olduğu açıktır. Gadamer Schleiermacher’ın bu çabasını şöyle değerlendirmiştir: “Bir eserin geçmişten bize intikal eden, başlangıçta içinde olduğu şartları yeniden inşa etmek, hiç şüphesiz onun anlaşılmasına önemli bir katkıdır. Fakat biz, ulaştığımız şeyin gerçekten sanat eserinin aradığımız anlamı olup olmadığını ve anlamayı bir ikinci yaratma, özgün üretimin yeniden üretimi olarak görmenin doğru olup olmadığını sorabiliriz. Bu hermeneutik görüş, nihâf noktada, geçmiş hayatın her yeniden inşası ve restorasyonu kadar anlamsızdır. Her restorasyon gibi, ilk şartları yeniden inşa da, varlığımızın tarihselliği dikkate alındığında boş bir çabadır. Yeniden inşa edilen şey, başka bir söyleyişle kayıp geçmişten geri getirilen bir hayat özgün/orijinal değildir.”²⁸⁰ Öte yandan Gadamer metnin anlamının gerçekten kimi zaman yazarını aştığını kabul eder. Fakat bu durumun metni yazardan daha iyi anlama olarak değerlendirilmesi için hiçbir sebep bulmaz. “Eğer bir şekilde anlıyor isek, farklı tarzda anladığımızı söylemek kâfidir.”²⁸¹ Çünkü her okurun veya yorumcunun okuduğu metinde ortaya çıkan anlama, yorumcunun kendi ufku ve metnin ufkunun birleşmesi sonucu ortaya çıkan yeni bir anlamadır. Bu nedenle her okur veya yorumcunun farklı bir anlam ortaya çıkarması, hatta aynı okurun aynı metni ikinci kez okuduğunda daha farklı bir anlam oluşturması mümkündür. Anlama bu haliyle tamamen yoruma dönüşür.²⁸² Gadamer, yorumcunun ya da bir eseri tecrübe eden oyuncunun tarihsel ufkuna vurgu yaptığında, onun bu ufkun ötesine hareket edemeyeceğini ima etmemektedir. Tam aksine anlamın oluşumunun ve tarihsel ufkumuzun ötesine hareket etmemizin

²⁸⁰ A.g.e., s. 234.

²⁸¹ GADAMER, *Hakikat ve Yöntem (II. Cilt)*, s. 48.

²⁸² TOPRAK, *Hermeneutik ve Edebiyat*, s. 133.

temel koşulu kendi tarihsel ufukumuzun farkında olabilmemizdir. Gadamer anlamının gerçekleştiği ortamı ifade etmek için, anlayanın ve anlaşılanın, yer aldıkları ufkun tarihsel etkilerine (gelenek, önyargı), anlama sürecinde faal oldukları bir işlerlik kazandırır. Böylelikle, tarihsel etkilerin anlama sürecindeki işlevi bizim her anlamamızın farklı olmasının temel sebebi olarak görülür. Çünkü bu anlayışa göre, anlamalarımız hiçbir zaman bir eserde saklı bulunan mesajın başkalarından daha iyi ifade edildiği bir yorum olamaz. Diğer okuyucu ya da yorumcuların anlamalarından daha iyi olduğunu iddia edemez. O olsa olsa farklı bir anlamadır,²⁸³ daha iyi ya da asıl mesajın iletildiği bir anlama değil.

Bir ufku kapalılıktan kurtaran onun bu hareketli yapısıdır; çünkü ufuk ile insan arasında karşılıklı bir etkileme süreci vardır. Dolayısıyla, tarihsel bilincimizin tarihsel ufuklarla karşılaşması, bizi kendi dünyamızla hiçbir şekilde bağlantılı olmayan yabancı bir dünyanın içine sokmaz. Her iki ufuk birlikte daha büyük bir ufku yaratırlar. Başka bir geleneğin içine girmek, kendimizi tamamen dönüştürmek, kendimizi dikkate almamak anlamına gelmez, yalnızca kendimizi başka geleneklere açmak anlamına gelir.²⁸⁴ Çünkü “kendi geleneğimizi hem ifşa eden hem de sınırlayan tarihsel ufukumuz, tarih içinde donuk bir kendinde şey değildir”,²⁸⁵ etki tarihsel bilincimizin gelişiminde aktif bir özelliğe sahiptir. Başka bir ifadeyle, bir yorumcuyla bir metnin ufku ilk etapta birbirinden farklı olabilir, fakat bu durum onların sadece yer aldıkları ilk pozisyonları için geçerlidir ve yorumcunun ya da metnin ufkunun daima sabit/değişmez kaldığı anlamına gelmez; ufuk, hareket etme

²⁸³ LAMORE, Charles; “Tradition, Objectivity, and Hermeneutics”, **Hermeneutics and Modern Philosophy** (iç.), Editor: Brice R. Wachterhauser, State University of New York Press, Albany, 1986, s. 154. İfadeye ilişkin daha detaylı bir açıklama için ayrıca bkz. BERNSTEIN, “From Hermeneutics to Praxis”, s. 91.

²⁸⁴ ADUGİT, Yavuz; “Gadamer: Pozitivist Bilim Anlayışının Reddi”, **Felsefelogos** (iç.), Sayı: 27–28, 2005, s. 217.

²⁸⁵ GADAMER, Hans-Georg; “The Nature of Things and the Language of Things”, **Philosophical Hermeneutics** (iç.), Translated and Edited by David E. Linge, University of California Press, London, 2004, s. 81.

ve büyüme/değişme/dönüşme yeteneğine sahiptir.²⁸⁶ Neticede, geleneğin ve önyargıların değişimi, tarihsel olarak etkilenmiş bir bilinç içinde, ufukların kaynaştığı bir anlama oyunu olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁸⁷

Öte yandan, tarihin “etki tarihi” olarak ele alınması gerektiğinin ipuçları Heidegger’de de mevcuttur. Heidegger “tarih, varolmakta olan *Dasein*’ın zaman içinde cereyan eden ona has olan yaşanmışlıklarıdır, öyle ki, hep-beraber-olmaklık dâhilinde ‘mazide kalan’, fakat aynı zamanda ‘nakledilmiş olan’ ve etkisini devam ettiren yaşanmışlıklarıdır”²⁸⁸ derken, Gadamer’in tarihin etkilerine açık olmayı ve onların etkilerine sahip bir bilincin tecrübesine atıfta bulunan *Erfahrung*’un öncülüğünü üstlenmiş durumdadır. Tarihsel olarak etkin bir bilinç, ancak tarihin etkilerine açık oluşu ifade eden bir tecrübeyle (*Erfahrung*) açıklanabilirdi. Gadamer’de bu husus çok net bir şekilde belirtilmiştir: “Tarihsel olarak etkin bilincin yapısı tecrübenin (*Erfahrung*) yapısıdır.”²⁸⁹ Tecrübe ediş tarzının bu özelliği herkes tarafından paylaşılan bir karaktere sahiptir. Anlam bilimci de bir metnin sıradan okuyucusu da bu tecrübe ediş tarzına sahiptir. Dolayısıyla, Gadamer radikal bir tarzda sadece yorumcu ya da sanat eseri karşısında duran kişinin değil, bizzat (her türlü tarihsel etkiden sıyrılmış olması gerektiğine inanılan) araştırmacının kendisinin de belli bir tarihsel ufuk kazanmış ve bu ufuk içerisinde yer alıyor oluşunun gerekliliğini vurgular. Çünkü, “tarihsel bir fenomeni hermeneutik durumumuzun karakteristiği olan tarihsel mesafeden anlamaya çalışırken, zaten tarihin içinde ve etkisi altındayızdır. Tarih hem bizim için hakkında araştırma yapmaya değer görünen şeyin ne olduğunu hem de neyin araştırma nesnesi olarak gündeme geleceğini önceden belirler. Fakat onun mevcut görünüşünü hakikatin tümü olarak gördüğümüzde, gerçekten orada olan şeyin aşağı yukarı yarısını unuturuz – ve

²⁸⁶ PANNENBERG, Wolfhart; “Hermeneutics and Universal History”, **Hermeneutics and Modern Philosophy** (iç.), Editor: Brice R. Wachterhauser, State University of New York Press, Albany, 1986, s. 126.

²⁸⁷ GADAMER, Hans-Georg; “On the Problem of Self-Understanding”, **Philosophical Hermeneutics** (iç.), Translated and Edited by David E. Linge, University of California Press, London, 2004, s. 57.

²⁸⁸ HEIDEGGER, **Varlık ve Zaman**, s. 402.

²⁸⁹ GADAMER, **Hakikat ve Yöntem (II. Cilt)**, s. 119.

aslında fenomenin hakikatini ıskalarız.”²⁹⁰ Bu anlamda, sıradan bir okurla, tarihsel bir araştırma nesnesine yönelen tarih bilimci arasında hiçbir fark yoktur. Çünkü ikisi de tarihin etkileri altında anlamaktadır. Aralarında olsa olsa tek bir fark olabilir, o da tarih bilimcinin bu etkilerden tamamıyla bağımsız olduğunu düşünerek, tarihin etkilerinin araştırma sürecindeki belirleyiciliğini kabullenmede zorlanmasıdır. Fakat gerçek şudur ki, “tarihsel etkileri, geleneği ya da önyargıları parantez içine almayı/onları ekarte etmeyi düşünmek bir ilizyondan başka bir şey değildir.”²⁹¹ Gadamer’in deyişiyle, yorum sırasında “kişinin kendi kavramlarından kurtulmaya çalışması yalnızca imkânsız değil, aynı zamanda apaçık biçimde saçmadır. Bu nedenle yorumlamak - tam anlamıyla ifade etmek gerekirse - kişinin kendi ön-kavramlarını ve geleneğini, metnin anlamı bizimle gerçekten konuşur hâle gelecek şekilde oyuna sokması anlamına gelir.”²⁹² Bu sayede, geçmişin bizimle konuşan sesinin – ister metin, ister eser, ister kalıntı olsun – kendisi bir soru yöneltir ve anlamamızı açıklığa yerleştirmemiz mümkün hale gelir.²⁹³ Gadamer’in ifadelerinde, her disiplinden araştırmacının kabul etmesi gereken önemli sonuçlar vardır: Geçmiş, ölü değildir belli bir anlamda bugün de yaşar.²⁹⁴ Geçmişin bugün üzerindeki etkisi ve bugünün geçmişi yeniden yapılandırması diyalektiksel bir süreçtir. Daha da önemlisi, geçmişin bugünde yaşadığını iddia etmek tarihsel etkin bir bilincin araştırma sürecinde fail olduğunu itiraf etmek anlamına gelir. Bu kabul özünde disiplinler arası bir araştırma bilincini uyandıracaktır. Gadamer’in en çok önem verdiği hususlardan biri de budur. Onun tarihsel etkin bir bilincin anlam bilimleri içerisinde yer alan her araştırmacı tarafından kabul edilmesinin gerekliliği üzerinde ısrarla duruşunun kendi felsefî hermeneutiğinin nihaî amacına hizmet ettiği belirtilmelidir: “Eğer tarihsel

²⁹⁰ A.g.e., s. 54.

²⁹¹ BERNSTEIN, Richard J.; “The Constellation of Hermeneutics, Critical Theory and Deconstruction”, **The Cambridge Companion to Gadamer**, Edited by Robert J. Dostal, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 273; GADAMER, Hans-Georg; “Semantic and Hermeneutics”, Translated by P. Christopher Smith, **Philosophical Hermeneutics** (iç.), Translated and Edited by David E. Linge, University of California Press, London, 2004, s. 93-94.

²⁹² GADAMER, **Hakikat ve Yöntem (II. Cilt)**, s. 189.

²⁹³ A.g.e., s. 157.

²⁹⁴ KIZILÇELİK, **Sefaletin Sosyolojisi**, s. 80.

olarak etkin bilincin her hermeneutik aktivitede, hem filologun hem de tarihçinin aktivitesinde işbaşında olduğunu kabul edersek, hermeneutik disiplinler arasındaki eski birlik yeniden varlık kazanır.”²⁹⁵

2.2.5. Anlamanın Ontolojik Zemini Olarak Dil

Gadamer, tarihsel etkilenmiş bilincin, geleneğin ve önyargıların anlama için önemini ortaya koymak adına, anlamanın bir diğer aslı ontolojik zemini olan “dil” üzerinde de önemle durmuştur. Çünkü, tarihsel olarak etkin bir bilincin hakikati de anlamada gerçekleşen ufukların kaynaşması da dilin başarısıdır.²⁹⁶ Fakat Gadamer dil üzerine yoğunlaşmanın kolay olmadığını farkındadır: “Teslim edildiği üzere, dil insanın kafa patlattığı en gizemli sorular arasında yer alır. Dil düşünmemize esrarengiz bir şekilde, kendi varlığını bizden gizliyor görünecek ölçüde yakındır ve fonksiyonunu yerine getirirken o kadar az nesnelleşir ki asıl varlığını bizden gizler.”²⁹⁷ Hakkında konuştuğumuz şeyin (tarihsel etkilenmiş bilinçte olduğu gibi) içinde oluşumuz dil hakkında düşünmenin zorluğunun temel sebebidir. Bu anlamda, bir geleneğin ve daha genelde tarihsel etkilenmiş bir bilincin içinden konuşmak, bir dil içinden konuşmakla benzerdir. Bir dile sahip olmak da, tarihin etkileri/geleneğin içine doğmuş olmakla eşdeğerdir. Dilin bu boyutu, *Dasein*’ın varlık minvalini ortaya koyan Heidegger’de de görülmektedir ve esas itibarıyla Gadamer’in anlamanın zemini/ortamı olarak dil iddiası Heidegger’den beslenmektedir. Heidegger, belli imkânlar silsilesi içine doğmuş/atılmış insan varlığına dilselliği, onun içine doğduğu ve kendisini ifadesine (ve idrakine) yarayan bir ön-anlama olarak temellendirir. Bu anlayışa göre, ön-anlamasız bir anlamanın mümkün olamayacağı gibi, tarih içinde dilin içine doğmamış birinin varlığı mümkün olamayacaktır. Çünkü dil, biz var olmaya başladıktan sonra şekillenmez. “İnsanın dilsiz olduğu bir ilk durum arayışı” yersiz bir çabadır.²⁹⁸ İnsan zaten dile sahiptir. Fakat bu yalnızca insanın,

²⁹⁵ GADAMER, *Hakikat ve Yöntem (II. Cilt)*, s. 111.

²⁹⁶ *A.g.e.*, s. 163.

²⁹⁷ *A.g.e.*, s. 163.

²⁹⁸ GADAMER, Hans-Georg; “İnsan ve Dil”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum* (iç.), Derleyen ve Çeviren: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 71.

diğer melekelerinin/yetilerinin yanı sıra aynı zamanda konuşma melekesine sahip olması anlamına gelmez.²⁹⁹ İnsanın zaten onun içinde ikamet ettiği anlamına gelir. İnsan dile sahip olduğu kadar dil de insana sahiptir.³⁰⁰

Heidegger'e göre, "dil varlığın evidir. İnsan onun evinde barınır."³⁰¹ Biz dili yaratmayız, onu öğreniriz. İçinde doğup yaşadığımız şehir gibi o daima oradadır.³⁰² Bu nedenle Heidegger, dil tecrübesini irademiz dışında gerçekleşen, her türlü tecrübeyi önceleyen, anlamının ontolojik ön-şartlarından biri olarak ele alırken oldukça önemli bir gerçeğe dikkat çekmektedir: "Bir tecrübeye maruz kalmaktan söz ettiğimizde biz özellikle tecrübenin kendi üretimimiz olmadığını dile getirmek isteriz; burada maruz kalmak ona katlanmamız, rıza göstermemiz ve başımıza geldiği şekliyle kabul ederek ona boyun eğmemiz demektir. O, bu meydana gelen, olup-biten, vukubulan şeyin bizatihi kendisidir. Dille bir tecrübeye/dil tecrübesine maruz kalmak bu yüzden kendimize, dile getirmek ve teslim olmak suretiyle dilin talebiyle uygun şekilde ilişkiye girme izni vermek demektir. Eğer insanın varlığının doğru mekânını dilde bulduğu – onun bunun farkında olmasının hiçbir önemi yoktur – doğru ise, o zaman, dille maruz kaldığımız tecrübe, varoluşumuzun en derin bağlantısına işaret ediyor demektir."³⁰³

Dil, subjektivitenin yaratıcılığından ya da öznenin hünerinden değil, *Dasein*'in açıklığında olma-imbânı vermesinden doğar. İnsan kendi dilini yaratmaz,

²⁹⁹ HEIDEGGER, "Dilin Doğası", s. 55.

³⁰⁰ GRENE, Marjorie; "The Paradoxes of Historicity", **Hermeneutics and Modern Philosophy** (iç.), Editor: Brice R. Wachterhauser, State University of New York Press, Albany, 1986, s. 170.

³⁰¹ HEIDEGGER, "Hümanizm Üzerine Mektup", s. 37. Ayrıca bkz.; GADAMER, "İnsan ve Dil", s. 68; GADAMER, Hans-Georg; "Language and Understanding", **The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings** (iç.), Edited and Translated by Richard E. Palmer, Northwestern University Press, Evanston, 2007, s. 107; GADAMER, Hans-Georg; "The Idea of Hegel's Logic", **Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies** (iç.), Translated by P. Christopher Smith, New Haven and London, Yale University Press, 1976, s. 97.

³⁰² CHRISTOPHER, Smith P.; **Hermeneutics and Human Finitude**, Fordham University Press, New York, 1991, s. 113.

³⁰³ HEIDEGGER, "Dilin Doğası", s. 29.

diline doğar ve dilin mülkü haline gelir. Konuştuğu sözler, kendi dilinin hâkim olduğu gelenekte etkilidir.³⁰⁴ Dilin bizatihi kendisinin en temel önyargımız olduğu burada hemen açıkça ortaya çıkmaktadır. Tam da bu intikal, yani “dil geleneği” vasıtasıyla biz cetlerimizle ortak bir anlam boyutu içinde hareket ederiz.³⁰⁵ Böylelikle, düşünüş ve kavrayışımızda daima daha önceden dünya hakkındaki lingüistik yorumumuzca önyargılı olmaya mahkûm ediliz.

Önyargılarımızı oluşturan lingüistik yorum içinde serpilmek, dünyada gelişerek serpilmek anlamına gelir.³⁰⁶ Bu anlamda, insanlar dillerini öğrenerek, kara hayvanları haline gelen su hayvanları gibi dünya ile ilişkilerini değiştirmezler; tersine insanlar dünya ile ilişkilerini korurken bu ilişkiyi dillerin dünyasıyla genişleterek zenginleştirirler: Dili olanın dünyası vardır.³⁰⁷ Bu demektir ki “dil sadece insanın dünyada sahip olduğu şeylerden biri değildir; insanın bir şekilde bir dünyasının olması da ona bağlıdır. Dünya olarak dünya, dünyadaki başka hiçbir yaratık için değil, insan için vardır; bu dünya doğası itibariyle sözeldir.”³⁰⁸ Dünyanın sözel oluşu, onun sadece doğa nesnelereinden ya da dünyayı oluşturan bu nesnelere arası ilişkilerinden meydana geldiği anlamına gelmez; diğer insanlar, diğer kültürler, gelenekler, diller, normlar, metinler, kurumlar, pratikler gibi dünyayı bilenebilir ve anlamlı kılan her şeyi kapsadığı anlamına gelir.³⁰⁹ Fakat bu dünya ancak konuşma esnasında ortaya çıkabilir ve konuşmanın ortaya konuğu dil üzerinde ortak bir anlama zemini sağlanmış olmalıdır. Bu yüzden Gadamer’e göre kimsenin anlamadığı bir dili konuşan kişi aslında konuşmamaktadır.³¹⁰

³⁰⁴ CAPUTO, John D.; “Varlık Düşüncesi ve İnsanlığın Diyaloğu: Heidegger ve Rorty”, **İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 111.

³⁰⁵ KISIEL, “Geleneğin Vukubulması: Gadamer ve Heidegger’in Hermeneutiği”, s. 186.

³⁰⁶ GADAMER, “İnsan ve Dil”, s. 69.

³⁰⁷ GADAMER, **Hakikat ve Yöntem (II. Cilt)**, s. 267.

³⁰⁸ **A.g.e.**, s. 253.

³⁰⁹ WACHTERHAUSER, “Getting it Right: Relativism, Realism and Truth”, s. 73.

³¹⁰ GADAMER, “İnsan ve Dil”, s. 70.

Bir dili konuşma, aynı dili paylaştığımız bir kişiyle ya da aynı dilde yazılmış bir metinle ortaya çıkar ve her ikisinin içinde olduğu bir dünya üzerinden yapılır. Burada “dil, hakiki anlamının ve uzlaşmanın iki insan arasında geçtiği ortamdır (*Mitte*).”³¹¹ Yani dil, bir merkezdir (*mitte*), amaç (*telos*) değil. O bir ortamdır/aracıdır (*mitte*), bir temel (*arche*) değil. Dil – en zorlu olanı bile – daima bağlayıcı bir özelliğe sahiptir.³¹² Bize anlamada ortak bir zemin sağlar, bütün bir dünyanın anlaşılmasında özel bir dünya alanı açar: Konuştuğumuz dil dünyaya açılan penceredir.³¹³ Bu zemin sayesinde biz metinleri, gelenekleri ve diğer insanları anlamaya başlarız. Çünkü hepimiz aynı dil cemaatinin içinde yer alırız. Bu cemaat elbette genel bir dili ifade etmez ve belli bir dile/geleneğe mensubiyeti ima eder. Paylaşılan dil, kendisini konuşanları ortak bir gelenek içinde tutar. Varolan her şey kendisini bir dil aracılığıyla ifade eder. Bir sanat eserinden bir metne kadar, her şey bir dil içinde, kendini belli bir geleneğe doğmuş olarak yansıtır. Bu nedenle Gadamer, anlaşılabilen varlığın dil olduğunu söyler.³¹⁴

Dil, konuşurken kullandığımız bir şey değil, bizim aracılığımızla konuşan şeydir. Heidegger’in deyişiyle, “dil konuşur.”³¹⁵ Dilin konuşması, bizim önce düşünüp, sonra da düşüncelerimiz ifade edecek sözcükler seçtiğimiz anlamına gelmez. Düşüncenin kendisini dil olarak ifade ettiği anlamına gelir. Yani, “dil düşüncenin evidir; kendimizi bu evin dışına çıkararak ifade edemeyiz.”³¹⁶ Dil hiçbir zaman düşüncenin nesnesi olamaz.³¹⁷ Bu nedenle dil, seçimi yorumcunun keyfine terk edilmiş, düşüncelerin ifade edilmesini sağlayan bir semboller sistemi de olamaz. Yorumcu dili, “önce aletlerini alan ve işi bittikten sonra da kaldırıp bir kenara atan

³¹¹ GADAMER, **Hakikat ve Yöntem (II. Cilt)**, s. 170.

³¹² GADAMER, Hans-Georg; “The Thinker Martin Heidegger”, **Heidegger’s Ways** (iç.), Translated by John W. Stanley, State University of New York Press, Albany, 1994, s. 66.

³¹³ WACHTERHAUSER, “Getting it Right: Relativism, Realism and Truth”, s. 67.

³¹⁴ GADAMER, **Hakikat ve Yöntem (II. Cilt)**, s. 297.

³¹⁵ HEIDEGGER, “Dilin Doğası”, s. 56.

³¹⁶ WESTPHAL, “Hegel and Gadamer”, s. 80.

³¹⁷ FIGAL, Günter; “The Doing of the Thing Itself: Gadamer’s Hermeneutic Ontology of Language”, Translated by Robert J. Dostal, **The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings** (iç.), Edited by Richard E. Palmer, Northwestern University Press, Evanston, 2007, s. 105.

zanaatkâr gibi kullanmaz.”³¹⁸ Çünkü dil, bilincin dünya ile ilişkiye girdiği araçlardan biri değildir. Her ikisi de aynı zamanda ayırt edici ölçüde insanî olan işaret/gösterge ve aletin yanında bir üçüncü enstrümanı temsil etmez. Dil hiçbir surette yalnızca bir alet bir araç değildir. Şurası muhakkaktır ki enstrüman, kullanımında ustalık kasbettiğimiz, kullandıktan sonra bir kenara fırlattığımız aletin doğasına sahiptir. Bir dilin kelimeleri söz konusu olduğunda ise durum böyle değildir; bir dilin kelimeleri ağızda hazır bekleyen ve kullanılmalarını müteakip, kullanıma hazır beklettiğimiz genel kelimeler stokuna tekrar yerleştirdiğimiz şeyler değildirler. Bu benzerlik kurma tarzı yanlıştır; çünkü biz kendimizi dünya karşısında bilinç olarak bulmayız ve sanıldığı gibi kendimizi bir anlama aracını izleyerek bir sözsüzlük/kelimesizlik durumunda kavramayız. Aksine, kendimizle ve dünyayla ilgili bilgimizin bütünü içinde kendimizin olan dil tarafından zaten daha önceden içerilmiş/kuşatılmış durumdayızdır. Konuşmayı öğrenerek büyür, insanların bilgisiyle ve son tahlilde kendimizin bilgisiyle teçhiz edilmiş hale geliriz. Konuşmayı öğrenmek, her nasılsa zaten aşınası olduğumuz bir dünyayı tasarlamak için gerekli önceden mevcut bir aracı kullanmayı öğrenmek demek değil; dünyanın kendisiyle aşinalık kurmamız, dünyanın ve onunla yüz yüze gelme tarzımızın bilgisiyle donanmamız demektir.³¹⁹ Böylelikle Gadamer, dilin gerçekte canımız istediği zaman gidip alabildiğimiz ve bırakabildiğimiz bir alet ya da araç türünden bir şey olmadığını belirtirken önemli bir gerçeğe işaret eder: Dili kullanma ya da kullanmama tercihinde bulunamayız; bütün düşünce, lingüistiktir. Düşünme, belki tamamıyla dile ya da lingüistik davranışa indirgenemeyebilir; ama yine de ondan koparılamaz bir şeydir. Asla kavramsız/sözsüz olan ve yeri geldiğinde dilde ifade edilen “saf” düşünceye sahip olamayız. Düşünce belirsiz içe doğuşlar ya da sezgilerle başlayabilir, fakat bir sözsüz/kavramsız içe doğuş, diğeri gibidir. Biz daha çok, düşünceye (bir nesnenin kavrayışına) ilkin doğru kelimeleri bularak sahip oluruz. Dolayısıyla düşünce

³¹⁸ GADAMER, **Hakikat ve Yöntem (II. Cilt)**, s. 197. Ayrıca bkz.; GADAMER, Hans-Georg; “The Heritage of Hegel”, Translated by Frederick G. Lawrence, **The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings** (iç.), Edited by Richard E. Palmer, Northwestern University Press, Evanston, 2007, s. 335; WESTPHAL, “Hegel and Gadamer”, s. 80.

³¹⁹ GADAMER, “İnsan ve Dil”, s. 67–68.

dışarıya dönük ifadeye değil, dilde gerçekleşir. İlk bir dilde ifade edilmesiyle ki düşüncenin bizatihi kendisi ayırt edilebilir ve anlaşılabilir hale gelir.³²⁰

Dille düşünce arasındaki münasebet, dilin bir göstergeler sistemi olarak ele alınamayacağını çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu nedenle Gadamer, dili saf bir gösterge sistemi olarak ele alanları eleştirir; çünkü bu görüş, yanlış bir şekilde, düşünme tarzımızın, kavramların yerini alan, yeri geldiğinde kesin ve önceden mevcut gerçeklikleri gösteren iradî olarak seçilmiş göstergeler eşliğinde işlediğini kabul etmektedir. Fakat düşüncenin gerçeklikten kavrama, göstergeye doğru hareket ettiği ve tekrar geriye döndüğü fikri, hem onun lingüistik yorumundan ayrı bir kavrayışına hem de hiçbir zaman gerçekliğin dil dışı bir kavrayışına sahip olamayacağımız; daha da önemlisi, her şeyin sayesinde kendisini anlamlı bir şey olarak sergileyebildiği bir anlamlı ilişkiler sistemini ilkin dil içinde edindiğimiz gerçeğini görmezlikten gelir.³²¹

Dili bir gösterge sistemi olarak ele alamayacağımız noktasında Gadamer'in oldukça tatmin edici cevaplar verdiği söylenebilir. Fakat bu durumda, herkesçe gösterge olduğu kabul edilen bilimsel teknik terimleri ya da işaretlere dayalı (ki bu tam anlamıyla bir göstergeler sistemidir) bir dili nasıl açıklayabiliriz? Her iki durumda da, düşüncenin ifade edilişi bilinçli ve iradî bir seçimle göstergeler aracılığıyla sağlanmaktadır. Dolayısıyla, burada saf düşüncenin varlığından söz etmek mümkün görünmektedir. Çünkü varolan düşünce, dilden önce gelip, sözcükler o düşüncenin ifade edilişi için "seçilmektedir." Fakat Gadamer, bu iki durumda dahi kendi iddiasının geçerli olduğunu göstermek ister. Ona göre, "bir kelimeyi teknik terim olarak kullanmak, dile şiddet uygulamaktır."³²² Teknik terimler, zorlama ve yapay yaratılışlara sahip olup, temelde dilin ruhuna aykırıdır ve daima beslendiği kendi dere yatağına geri döner. Bazen teknik bir terimin ortak kullanıma girememesi ve ortak kullanımda sürekli reddedilmesi bunu dolaylı olarak doğrulamaktadır. Bu,

³²⁰ WACHTERHAUSER, "Anlamada Tarih ve Dil", s. 237-238.

³²¹ A.g.m., s. 238-239.

³²² GADAMER, **Hakikat ve Yöntem (II. Cilt)**, s. 214.

çok açık bir biçimde, onun dilin taleplerine boyun eğmesinin kaçınılmaz olduğu anlamına gelir.³²³ Dolayısıyla teknik terimleri kullanan bir insanî cemaat de lingüistik bir cemaat olduğundan, anlamının/uzlaşmanın olmadığı yerde teknik terimin işlevini yitirdiğini görmekteyiz. Teknik terimlerin dahi bu süreçte bir araç olamamasının nedeni budur.³²⁴ İcat edilmiş sunî iletişim sistemlerine gelince, onlar asla dil değildir. Gizli diller ya da matematik sembol sistemleri gibi sunî dillerin dil cemaatinde ve hayatta hiçbir kökleri yoktur; onlar yalnızca iletişim vasıtaları ve araçları olarak ortaya konularak uygulanırlar; daima bir ön anlaşmayı/anlamayı/uzlaşmayı, yani dilde uzlaşmayı varsayarlar. Fakat bir sunî dilde sağlanan mutabakatın zorunlu olarak başka bir dile bağlı olduğu bilinen bir şeydir. Oysa gerçek bir dil cemaatinde, önce uzlaşma kararı almak durumunda değildir; zaten önceden uzlaşma halindeyizdir. Anlamının nesnesi aslında anlamının sözel araçları değildir; kendisini bize ortak bir hayat içinde sunan ve anlamının erişebileceği her şeyi kuşatan dünyadır. Dolayısıyla bir dilde uzlaşma özel bir durumdur; diyalogda varlığı bulunmayan, daha ziyade enformasyonu aktaran bir enstrümanda, bir işaretler sisteminde uzlaşmadır.³²⁵

Gadamer, belli bir göstergeler sistemini kısmen kabul etmekte, fakat ortaya çok belirleyici bir ayırım noktası olarak diyalogu koymaktadır. Belli bir dil cemaatinin içine doğmuş insanların kendilerini, ancak konuşma içerisinde ifade edebilecekleri açıktır ve diyalog tarzında gerçekleşen bir konuşmada dil, bir göstergeler sistemi değildir. Çünkü diyalogda biz gerçekten yorumluyoruzdur. Böylelikle, konuşma bir kendi kendini yorumlama şekline bürünür. Bir şeyi söylerken ya da ifade ederken, ötekiyle bir meydan okuyucu ilişkinin gelişmesi, bir tepkinin/cevabın provoke edilmesi diyalogun fonksiyonudur ve cevap ötekinin yorumunun yorumunu verir. Bu yola biz biliriz ki, konuşmanın verililiğinin gerçek modu diyalogla başlar. O artık bir semboller sistemi, bir gramer veya sentaks kuralları takımı değildir. Gerçek konuşma edimi, konuşucuların gerçek varlığında

³²³ A.g.e., s. 214.

³²⁴ A.g.e., s. 257.

³²⁵ A.g.e., s. 258.

içerilmelidir.³²⁶ Bu da dilin özünde bir mübadele ve faaliyet alanı olarak diyalogda ortaya çıktığı anlamına gelir. “Elbette her diyalog verimli değildir, fakat her diyalog en azından bir diyalog olma amacındadır.”³²⁷

Gadamer’in diyaloga verdiği önem, iki farklı ufukun kaynaşmasının bir başka örneği olmasıyla da açıklanabilir. Tarihsel etkin bilincin burada, yine diyalektik bir tarzda işlediğini görmekteyiz. Belirli bir ufuk içinden metne soru soran okuyucu, belli bir ufuk içinden sorular soran konuşmacılardan biridir. Bu sayede Gadamer haklı olarak, konuşmayı soru-cevap formunda gerçekleşen bir diyalog olarak tasarlamaktadır. Bir metinle ya da bir eserle karşılaşmada ortaya çıkan, geleneklerin ve önyargıların sınıandığı bir tecrübe gibi, konuşma da ancak diyalog şeklinde tezahür ettiğinde belli bir kaynaşmayı sağlayabilir. Karşımızda duran bir eserin bize, sorularımıza cevap vermemesi mümkün olamaz fakat karşımızdaki kişi sorularımıza cevap vermeyebilir. Böyle bir konuşma monolog tarzına bürünür ve ufukların kaynaşmasını sağlayamaz. Bu nedenle “dilini hakiki varlığına yalnızca diyalogda, yani bir anlamaya/uzlaşmaya varmada sahip olduğu vurgulanmalıdır.”³²⁸ Fakat Gadamer, diyalog üzerine yaptığı vurguyla düşüncelerimizi daha önemli bir gerçeğe yönlendirmemizi ister. Çünkü, diyalog mutlak surette aynı lingüistik zemini paylaşan kişileri varsayar. Dolayısıyla diyalogda bir anlamaya/uzlaşmaya varmak sadece, kişinin kendisini ortaya koyması ve kendi bakış açısını başarıyla ifade etmesi meselesi değildir; tersine, içinde daha önce olduğumuz gibi kalamayacağımız bir komünyona dâhil olmasıdır.³²⁹ Gadamer’in bu vurgusu, asla “ilgilerden bağımsız” bir tarzda anlayamayacağımızı, aksine anlamının yalnızca, belirli kavrayışlar ekseninde gerçekleştiğini ortaya koyar.³³⁰ Bu noktada, Gadamer’in *phronesis* kavramıyla ilgilenişinin ve hermeneutiği pratik bir felsefe geleneğinin varisi görüp yeniden diriltme teşebbüsünün sebepleri daha anlaşılır hale gelmektedir. Çünkü *phronesis*’e sahip bireyler dünyayı daima, kendi ön-kavrayışları, ahlakî bilgileri aracılığıyla

³²⁶ GADAMER, “Kuşkucu Hermeneutik”, s. 157.

³²⁷ A.g.m., s. 158.

³²⁸ GADAMER, **Hakikat ve Yöntem (II. Cilt)**, s. 257.

³²⁹ **A.g.e.**, s. 165.

³³⁰ WACHTERHAUSER, “Anlamada Tarih ve Dil”, s. 246.

yorumlarlar. İçinde oldukları bir lingüistik cemaat onların önyargılarını tesis edip, anlamalarını yönlendirir vaziyettedir. Gadamer bu yolla, insan bilimlerine hiçbir zaman evrensel akıl ya da objektif/nesnellik idealinin kılavuzluk etmediğini, tersine onlara, tartışılan meselenin nihaî hakemi durumundaki tarihsel cemaatin “pratik” ihtiyaçlarının kılavuzluk ettiğini gösterme arzusundadır.³³¹ O, modern bilimin dahi, aklın bu yanlı/ilgili anlama tarzını göz ardı etmesine, kendisini tüm önyargılardan bağımsız görmesine rağmen, aslında daima konuşma ve diyalog aracılığıyla, ortaya koydukları gerçekleri, kendi cemaatlerinin kabulleriyle sorgulama ve anlama eğiliminde olduklarını iddia etmektedir. Aynı yöntemin pratisyenleri dahi, eğer konuyla ilgili sağlam bir kavrayış elde etmeleri gerekiyorsa, hakiki bir bakış açısı mübadelesine ihtiyaç duyarlar. Bildiriler sunma, tartışma ve diyaloglara katılma, sorular sorma ve bunun gibi akademik pratiklerin hepsi aslında ön-anlamalarımızın, şeylerin bizatihi kendilerinin ışığındaki işleyişlerinin bir parçasıdır.³³²

Hermeneutik açısından önemli olan şey, kişilerin bir lingüistik cemaat içinde oluşu gerçeğini, varlığımızın bu şartlanmışlığını, yansız ve önyargısız olma ilkesine dayanan modern bilim karşısında meşrulaştırabilmektir.³³³ Bunu yapabildiğimiz ölçüde, bilim tecrübesiyle kendi evrensel ve insanî hayat tecrübemizi, doğa bilimleriyle anlam bilimlerini hermeneutik bir anlayış altında birleştirebiliriz. Gadamer, iki alan arasındaki evrensel bağ kurucunun yöntem değil, dil olduğunu bildirmiştir: “Dil, bu-dünya-içindeki-varlığımızın (*Dasein*) temel işleyiş modu ve dünyanın oluşumu ile ilgili her şeyi içine alan formdur. Bu yüzden, biz daima, bilimlerin sözsel olmayan göstergelerle sabitleştirilen açıklamalarıyla karşı karşıya kalırız. Ve görevimiz, teknolojinin bilimi hizmetimize ve kayıtsız şartsız emrimize sokan objektif/nesne dünyasını, ne keyfi ne de tarafımızdan manipüle edilir olan, ancak varlığımızın bizden yalnızca uyum talep eden temel düzenleriyle yeniden birleştirmektir.”³³⁴ Yöntem ise, her iki alanı birbirinden tamamıyla koparan belirleyici unsur olmuştur. Hâlbuki dünya özünde sözeldir ve insanlar tarafından

³³¹ A.g.m., s. 246-247.

³³² A.g.m., s. 240.

³³³ GADAMER, “Hermeneutik Problemin Evrenselliği”, s. 66.

³³⁴ A.g.m., s. 61.

anlaşılabilir (yani bir yönteme ihtiyaç duymaz). Doğa bilimci dâhil olmak üzere her insanın dünya ile ilişkisi de doğası itibariyle bütünüyle ve kökten sözeldir. Böylesi bir temelden hareket eden hermeneutik, artık kendisini yöntem sorununun içinde debelenen ve anlam bilimlerinin metodu olarak ortaya koyan bir karşı duruş olarak değil, felsefenin evrensel boyutu olarak görecektir. Sözü edilen şey, anlam bilimlerine özgü bir hermeneutik değil, insanî tecrübe alanının her yönünü kucaklayan evrensel felsefi bir hermeneutiktir. Gadamer’le birlikte artık hermeneutik evrensellik talebindedir. Bu sayede Gadamer kendi nihaî amacının gerçekte neyi ifade ettiğini şu şekilde ortaya koymaktadır: “Felsefi hermeneutiğin iddiası [metodolojik tartışmalardan] daha da ilerilere uzanır. O, evrensellik iddiasında/talebinde bulunur. Bu iddia/talep, anlama ve uzlaşmanın öncelikle ve kaynağında metodik eğitim içinde elde edilen metne yönelik bir davranış tarzı olmadığına dayanır. Anlama ve uzlaşma daha çok beşerî sosyal hayatın en yüksek düzeydeki formudur ve bu insanî sosyal hayat formu, nihaî oluşumu dâhilinde bir konuşma cemaatidir. Hiçbir şey bu konuşma cemaati dışında kalmaz; hiçbir dünya tecrübesi mutlak anlamda dışarıda bırakılmaz. Ne modern bilimlerin uzmanlaşması ve giderek artan esoterik operasyonları, ne de toplumu bir araya getiren politik egemenlik ve yönetim kurumları kendilerini, bu evrensel pratik akıl (ya da akıldışı) ortamın dışında görebilirler.”³³⁵ Felsefi hermeneutik her şeyi kapsar, hiçbir şeyi dışarıda bırakmaz, onun lingüistik boyutu her şeyi içine alan bir alan olmasını sağlar.³³⁶ Bu sonuç, Gadamer’in felsefi hermeneutiğinin sadece sosyal bilimler açısından değil, doğa bilimleri açısından da kabul edilmesi gereken sonuçları olduğunu gösterir. Doğa bilimleri dahi özünde retorik bir yapıya sahiptir ve

³³⁵ GADAMER, Hans-Georg; “Eleştirmenlerime Cevap”, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** (iç.), Çeviren ve Derleyen: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 263.

³³⁶ GADAMER, “İnsan ve Dil”, s. 71. Gadamer aynı yerde “dil, öteki konuşulabilir olmayan şeyler alanının karşısında yer alabilecek konuşulabilir olanla sınırlı bir alan değildir” derken aslında, “üzerinde konuşulamayan şey konusunda susmalı” (WITTGENSTEIN, Ludwig; “**Tractatus-Logico Philosophicus**”, Çeviren: Oruç Aruoba, Metis Yayınları, İstanbul, 2005, s. 173) diyen Wittgenstein’a gönderme yapmaktadır.

dolayısıyla anlamacı bir bakış açısını gerektirir, çünkü “bilimsel söylem özünde retoriktir.”³³⁷

Şayet dilsellik dünyada varolmamızın aslî boyutuysa ve kendimizi ancak dil aracılığıyla ifade edebiliyorsak, hiçbir disiplin dünyaya ve hayata ilişkin yönelimini hermeneutik boyutu reddederek oluşturamaz. Özellikle de “hem ben-bilinci ilizyonu hem de pozitif olgular kavramıyla ilgili bölünük karşısında, dilin merkezî konuma sahip aracılığının bizatihi kendisinin verili olanın hakiki boyutu olduğunu ısbatladığı”³³⁸ günümüz dünyasında. Bu gerçeği kabul etmeyi başardığımız zaman, bizden tamamıyla koparılmış “bilim tecrübesini kendi evrensel ve insanî hayat tecrübemizle birleştirmeyi başarabiliriz.”³³⁹ Hermeneutiğin bu lingüistik ve evrensel boyutu objektivite/nesnellik kavramı eğilimini anlam bilimlerine sunan yöntemizme/metodolojizme engel olmak ve insanî tecrübe alanının birbirinden “bilimsel faaliyet” adı altında ayrılmasından kaçınmak için kabul edilmesi gereken zorunlu bir müdahaledir.

Kısacası, Heidegger’in hermeneutiği doğa bilimci kavramsal çerçevenin güdümünden kurtararak yeniden ele alışı, kendisinden önceki hermeneutikçilerden radikal bir kopuşu gerçekleştirmekle beraber, Gadamer’in aynı minval üzerinde anlam bilimlerini birleştirme teşebbüsü, binlerce yıllık hermeneutik geleneğin uyanışına ve 19. yüzyıl düşün dünyasının dar kalıplarını kırmasına olanak tanımıştır. İncelememiz, anlam bilimleri arasında varolan ayrılığı ve yüzyılı aşkın bir süredir çözüm yolları aranan yöntem sorununu Gadamer’in felsefî hermeneutiğinden hareketle aşmanın mümkün olduğunu göstermiştir.

³³⁷ LEFF, Michael L.; “Modern Sofistik ve Retoriğin Birliği”, **Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş** (iç.), Çeviren ve Derleyen: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 185.

³³⁸ GADAMER, “Metin ve Yorum”, s. 293.

³³⁹ GADAMER, “Hermeneutik Problemin Evrenselliği”, s. 69.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Araştırmamız boyunca, 19. yüzyılın düşün adamları tarafından pozitivism-hermeneutik ikiliği şeklinde tanımlanan yöntem sorununun, Gadamer'in ontolojik hermeneutik bakış açısıyla farklı bir değerlendirmeye tabi tutulabileceğini, farklı çözüm yolları ile çıkış noktalarının mümkün olabileceğini ortaya koymaya çalıştık. Bu sayede, Gadameri ontolojik hermeneutik geleneğin Dilthey'in ilgilendiği pek çok problemin ötesine hareket ettiği ve birçok konuda yeni bakış açıları kazandırdığı görülmüştür. Ancak, hermeneutik içerisinde yer alan devrimsel bir hamle olarak ele alınan bu yeniliğin sosyal bilimlere aktarımı söz konusu olduğunda, sosyal bilimcilerin ve özellikle de sosyologların hermeneutikten yararlanma noktasında, Gadamer'i dışarıda bıraktıkları bilinen bir gerçektir. Sosyologların bu tutumunda Gadamer'in kendisini yöntem tartışmalarının dışında tutma isteği oldukça etkilidir. Zira Gadamer'in bu tavrı, kendisinin sosyoloji ile hiçbir alâkası olmayacağı sonucunu doğurmamalıdır. Gadamer'i tamamıyla sosyolojinin dışında görmek, sosyolojiyi felsefi hermeneutiğin sınırlarına dâhil etmeme isteğinin bir sonucu olarak değerlendirilmelidir. Böylelikle, sosyolojinin belli çıkar ve ideolojilere uygun olarak yöntemsel bir kısır döngü içerisinde debelenmesi doğal görülecek ve sosyolojinin tali bir araştırma tarzı olduğu iddiası doğrulanacaktır. Bu nedenle, çalışma boyunca, yöntem sorununun epistemolojik temelli yaklaşımların dışında ele alınabileceği bir ortamın olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Fakat sosyolojinin bilimselliğini sadece onun metodolojik duruşuna bağlayan düşünürler hermeneutik gibi oldukça kadim bir geleneği de yöntem tartışmaları içine gömmüşlerdir. Bu husus, pek çok düşünürün hermeneutikten uzak durmasına sebep olmuştur. Bunun sonucunda hermeneutiğin pozitivist temelli paradigmanın alternatifi olarak geliştirilmiş bir anlayış olduğu, onun teorisyenleri pozitivist paradigmayı yerinden edecek hamleyi gerçekleştiremedikleri için hermeneutiğin tedavülden kalktığı gibi bir algılayış tarzı yaygınlaşmıştır. Burada aslında hermeneutiğin bir yöntem olarak Diltheyci kullanım tarzı yenik düşmüştür; hermeneutik anlayışın geneline ilişkin bu tarz bir yenilgiden bahsetmek hermeneutiği katletmek demek olacaktır. Gadamer'in, hayatı boyunca

hermeneutiğin, yöntem sorununu aştığını vurgulama çabası bu katliamı durdurma faaliyeti içerisinde değerlendirilebilir. Bu yüzden ki incelememiz, Gadamer'in hermeneutik anlayışını ortaya koyarak hem hermeneutiği hem de sosyolojiyi içerisine düştükleri “yapay” ve “zorlama” sorunlardan kurtarmak amacıyla olmuştur.

Gadamer'in hermeneutik anlayışından hareketle ve onun kullandığı temel kavramların ışığında sosyolojinin yeniden değerlendirilebileceği, hermeneutik sözcüğüne alerjisi olanlara pozitivist bakış açısının dışında ve en önemlisi yöntem sorununu aşan farklı bir kavramsal çerçeveye düşünebilme imkânının olabileceği gösterilmeye çalışılmıştır. Örneğin, anlama sürecindeki önyargı gerçeği, pozitivist anlayış karşısında eleştirel bir tavır takınan pek çok bilim insanının dahi reddettiği ve tartışmaya değer bulmadığı bir konudur. Çünkü, pozitivistimin doğuşundan sonra, bilimsel bilginin ne olduğuna, nasıl elde edilebileceğine ilişkin tanımlama hiçbir zaman köklü bir sorgulamaya tabi tutulmamıştır. Bilimsel olana ilişkin inanç, öyle bir sorgulamamanın gereksiz olduğunu öğretmektedir. En radikal pozitivism eleştirilenleri dahi, eleştirilerine “bilimsel bilgi” inancıyla başlıyorsa, daha baştan fark etmesi gerekenleri gözden kaçırmış demektir. Bilgi, “bilimsellik” ya da “yöntem” gibi sınırlandırmalara tabi tutulamaz. Bu sınırların dışında kalan fakat bir bilgi olan şey, yöntem tarafından ele geçirilemediği için bir bilgi olma özelliğini kaybetmez.

Gadamer, yöntemin dışında hareket etmenin yollarını ararken, çok az kişi ona kulak vermiş, az sayıda bir düşünür zümresi “zihin” ya da “akıl” kendilerine ait bir doğalarının bulunduğu, bu doğaların keşfinin bize bir yöntem sağlayacağı ve bunu müteakip yöntemin bizi görüşlerin ötesine nüfuz etmeye, doğayı kendi diliyle görmeye muktedir kılacağı görüşlerini terk etmeye istekli olmuştur.³⁴⁰ Gadamer'in, anlam bilimleri söz konusu olduğunda hakikati garanti etmediğini vurguladığı yöntemi temel dayanak noktası olmaktan çıkarma girişimi, doğa bilimci paradigma

³⁴⁰ RORTY, Richard; “Yöntem, Sosyal Bilim ve Sosyal Umut”, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** (iç.), Çeviren ve Derleyen: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 369.

tarafından, elde edebileceği herhangi bir bilgi olmadığı varsayılan, uzun süredir aşağılanan bütün anlam bilimleri açısından bir bağımsızlık hareketidir. Bu hareketin içine dâhil olmak istemeyen düşünürler, Gadamer'in hermeneutik anlayışının temel gayesini görmezden gelmiş ve onu rölativite ile suçlama eğiliminde olmuşlardır. Rölativite eleştirisi, bilimsellik idealine yaptığı vurgu dolayısıyla, tartışılmadan kabul edilebilecek bir yöne sahiptir. Çünkü bilimsel bilgi ve yöntemin meşruiyet kazanmış olduğu bir düşün dünyasında, en zayıf rölativite izi dahi bu anlayışı sekteye uğratacak bir tehdit olarak algılanmaktadır. Hâlbuki Gadamer herhangi bir rölativiteyi benimseyen bir düşünür de değildir. Ama anlam dünyası açısından, kişilerin kendilerini ifade ediş tarzlarında belli kısıtlamaların olmadığı bir toplum tahayyülü, maalesef birçok kişinin arzu ettiği bir durum değildir. Her şeyin tartışılabildiği, en uzak fikirlerin, en uzak kültürlerin, kendi ufuklarını sınıadığı, kimsenin diğerini tahakküm altına almadan gerçekleşen bir anlaşma, bir uzlaşma ortamı hayali bile, doğrusu günümüz dünyasının politik yapısına pek uygun durmamaktadır.

Gadamer, doğru anlaşılmalı olsaydı, kendisine karşı farklı bir yaklaşım tarzı geliştirilebilirdi. Her şeyin bilimsel addedilen bir yöntemin kontrolü altında olduğu, insanı denetim altında tutmayı amaçlayan bir zihniyete hizmet edilen, toplumsalın gayet kolay erişilebilir, hesaplanabilir addedildiği, insanların tüm hayat pratiklerinin yönlendirilebilir hale getirildiği bir dünyada, insanın bilimin kölesi olmadığını savunmak en çok da sosyologların işi değil midir? Fakat sosyologlar yöntem üzerine olan hayranlıklarını devam ettirerek, bu tarz sorunlardan uzak durmayı başarmışlardır. Çünkü yöntem ve teori üzerinde ilgilenmek bunun gibi temel sorunlarla ilgilenmekten kaçmanın en kolay ve gözde yoludur. Oysa yöntemin kendisinde somutlaştığı fizik biliminde dahi, yöntem tartışma konusu olmaktan çıkarılmış durumdadır. Mills, bu konuda şu örnekleri aktarmıştır: “Nobel armağanı kazanmış fizikçilerden Dolykarp Kusch bilimsel yöntem diye bir şey bulunmadığını; bu şekilde isimlendirilecek yöntemlerle ancak çok basit sorunların incelenebileceğini bildirmiştir. Nobel armağanı kazanan bir başka fizikçi, Percy Bridgman ise daha da ileri gitmekte ve şöyle demektedir: ‘Bilimsel yöntem diye bir şey yoktur, sadece

bilimsel çalışmanın dayandığı bir esas vardır; her düşüncede bir gerçek yatar.”³⁴¹ Bu ifade, bilimsel yöntemler hakikati garantilemek için yeterli değildir demekle aynı şey değil midir? Bilimsel yöntem olmadan da, her türlü tecrübenin hakikat iddiasında olabileceğini belirtmek, her düşüncede bir gerçek yattığını ifade etmekle eşdeğer değil midir? O halde, doğa bilimlerinde dahi reddedilen metodolojik kısıtlama, niçin sosyolojide bir türlü meşruiyet kazanmamaktadır? Ya da Goankar’ın deyişiyle “eğer fizikçilerin söylemi kendisini retorikten koparamıyor ise, sosyologlar ve tarihçiler gibi daha önemsiz ölümlülerin gevezelikleri kendisini retorikten kurtarmayı nasıl ümit edebilir?”³⁴² Fizik bilimlerinde pek bir sıkıntı yaratmayan yöntemden feragat etme eyleminin, sosyolojide niçin böylesi bir dirençle karşılaştığı noktasında önemle durmak gerekir. Burada yöntemin hangi amaca hizmet ettiği sorusuyla başlanabilir. Bu soruya verilecek yanıt oldukça basit: Doğaya egemen olmak. Aynı sonuç yönteme ilişkin inancı koruyan sosyal bilimler açısından da geçerlidir: Sosyal dünyaya, topluma ve insanlara egemen olmak. Bu egemenlik doğada olduğuna inanılan yasaların keşfedilmesinde olduğu gibi, toplumda da belli yasaların varlığı kanıtlanmakla sağlanabilecektir. Fakat doğa üzerinde egemenlik kurmaktan ziyade, insanlar üzerinde egemenlik kurmak, kulağa daha hoş gelen oldukça görkemli bir ifadedir. Bu nedenledir ki, toplumsal kontrolün, egemenliğin dayanak noktası olan yöntem, sosyal bilimlerde bilimle ve bilimsellikle ilgisi olmayan amaçlara hizmet etmektedir. Doğaya egemen olmak için paradigmaları değiştirmekte herhangi bir güçlükle karşılaşılmaz, çünkü burada amaç doğaya egemen olmak, filanca paradigmanın sahiplerini “beslemek” ya da otorite ilişkilerinde merkezî olan mevkilerden etmek sorunu değildir. Fakat sosyal bilimlerde, sadece bilimsellik adına belli paradigmalardan vazgeçmek bu kadar kolay değildir. Örneğin pozitivist bilim paradigmasının doğa bilimlerinde dahi büyük oranda reddedildiği, toplumsal gerçekliğin farklı paradigmalara ele alınmasının daha doğru olacağını herkesçe kabul gördüğü bir dünyada, sosyologların pozitivism üzerindeki ısrarı, toplum

³⁴¹ MILLS, C. Wright; **Toplumbilimsel Düşün**, Çeviren: Ünsal Oskay, Der Yayınları, İstanbul, 2000, s. 100.

³⁴² GOANKAR, Parameshwar Dilip; “İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş Üzerine Düşünceler”, **Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş** (iç.), Çeviren ve Derleyen: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 207.

üzerinde kurulan egemenliğin başka türlü sağlanamayacak olmasındandır. Fakat görüşün savunucuları, kendi eylemleri ve karşı duruşlarını, söz konusu yöntemin daha bilimsel olduğu düşüncesiyle örtbas etmeye çalışmaktadırlar. Oysa bu tavrın, bilimsellikle bağdaştırılması tartışmalıdır. Kendi paradigmalarında ısrar etmelerinin sebebi, toplum üzerindeki kontrolün, hermeneutik bir bilim paradigması aracılığıyla sağlanamayacağı gerçeğidir ve insanlar üzerinde egemenlik kurmak isteyen zümrelerin, hakikatin birden fazla olabileceğini kabul etmeleri mümkün değildir. İşte bu nedenle, naif bilimselcilik oyunlarıyla, buldukları yerlerden dünyayı yöneten güç merkezlerinin sosyal bilimcileri, özellikle de sosyologları/toplum mühendisleri varolan durumun korunması adına, egemenlik ilişkilerinin değişmemesi amacıyla uygun olarak, kendi anlayışlarını ve otoritelerini sekteye uğratacak her türlü anlayış karşısında şiddetli bir karşı duruş göstermişlerdir. Gadamer, sosyologların bu özelliğini şöyle ifade etmiştir: “Onlar bilimsel ve metodik planlama, yön verme, örgütleme ve geliştirmeye yükümlüler – kısacası, deyim yerindeyse, her bireyin ve grubun hayatının bütünü dışardan belirleyen sınırsız miktarda fonksiyonu yerine getirmekle. Ancak bu sosyal mühendis, yani toplum makinesinin fonksiyonunu yerine getirmesine göz kulak olma görevini üstlenmiş bu bilim adamı, kendisini metodolojik bakımdan yabancılaşmış, aynı zamanda ait olduğu toplumdaki kopmuş bir kişi olarak ortaya koyuyor.”³⁴³ Gadamer’in hermeneutik anlayışı Dilthey, Weber, Schutz ve Winch’te olduğu gibi, nesnellik iddiasında olsaydı sosyologlar için oldukça ilgi çekici olacaktı. Fakat Gadamer araştırmacının kendi inceleme nesnesine olan yabancılaşmasını kabul etmediğinden, tarihsel etkilerin, geleneğin, bulunulan ufkun etkilerinin araştırma süreci içerisinde faal olduğunu göstererek daha baştan nesnellik ve objektivite gibi kavramların anlam bilimlerinde mümkün olmadığını ortaya koymuş olmaktadır.

Gadamer, sosyal bilimciler tarafından yöntem sorununa çekildiği ölçüde (ki yaptıkları ilişkilendirmeler kimi zaman kendi içinde oldukça tutarlı ve yerinde

³⁴³ GADAMER, Hans-Georg; “Hermeneutik Refleksiyonun Kapsamı ve Fonksiyonu”, **Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş** (iç.), Çeviren ve Derleyen: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 20.

olmasına rağmen) kendisini bu sorundan bağışık görmüş ve mümkün olduğunca uzak tutmuştur. Bununa birlikte, Gadamer'in anlam bilimleri içinde bütün disiplinleri ele alırken sosyolojiyi dışarıda tutması ve sosyal bilimler terimini kullanırken genelde sadece sosyolojiden bahsetmesi her ne kadar tuhaf görünse de aslında bilinçli bir kullanımdır. Çünkü, kabul edilebileceği gibi sosyal bilimler içerisinde yöntem sorunuyla en içli dışlı olan disiplin, sosyolojidir. Sosyolojinin bu meşguliyet alanı Gadamer'in felsefi hermeneutiğinin özüne aykırıdır. Çünkü sosyologlar, onun gözünde ilerlemeci, müdahaleci ve denetimci bir özelliğe sahip bulunmak durumunda olduğu için, ilgilendiği araştırma nesnesine metodolojik bir yabancılaşmayı her daim varsaymak zorunda kalmıştır. Kendisini toplumun dışında tutamayan sosyal bilimcilerin, toplumsal hayatın hızı ve sosyal hayat tarzlarının hızlı değişimi yüzünden günümüz dünyasında öngörülebilir bir hayat pratiği ya da analizi sunamamalarının sebepleri de bu metodolojik yabancılaşmayı sağlayamamalarına bağlanabilir. Fakat Gadamer'e göre, zaten olması gereken yönlendirmek değil, anlamaktır. Comte'tan beridir kendisine yönlendirme işini amaç edinmiş sosyolojinin bu idealinden vazgeçip toplumun seyircisi konumuna düşürülmesi, herhalde sosyologların kolaylıkla kabul edebileceği bir değişim olmayacaktır. Bu nedenle, Gadamer her ne kadar aksini düşünse de kendi hermeneutik anlayışının pozitivist bilim paradigması karşısında şekillenen (anlamacı da olsa) farklı bir metodolojik yabancılaşmayı mümkün kılan bir anlayış olabileceği düşüncesi daha çok kabul görmektedir.

Gadamerci hermeneutiğin sosyoloji içerisindeki bu kullanım tarzını, onu sosyolojiye taşıyan Jürgen Habermas'ın çalışmalarında görmek mümkündür.³⁴⁴ Gadamer, hermeneutiğin kendisinden hareketle bir yöntem tartışmasına, pozitivism–hermeneutik ikiliği şeklinde beliren bir kutuplaşmaya doğru itilmesini oldukça hayret verici bulmaktadır ve Habermas'ın da aynı yanılgı içinde, pozitivistik kemikleşmenin ortadan kaldırılması adına hermeneutiğin kullanılabilirliğini öne sürmesini yanlış bir

³⁴⁴ HABERMAS, Jürgen; “Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'inin Eleştirisi”, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** (iç.), Çeviren ve Derleyen: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002; HABERMAS, Jürgen; “Hermeneutiğin Evrensellik Talebi”, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** (iç.), Çeviren ve Derleyen: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.

çıkarım olarak değerlendirmektedir. Çünkü Gadamer'e göre, geleneğin önemini açığa çıkaran bir hermeneutik anlayışın o geleneğe karşıt olması söz konusu olamaz. Gadamer, bu hususa ilişkin eleştirisini şöyle ifade etmiştir: "Habermas'ın hermeneutiği kullanımı, onun sosyal bilimlerin metodolojisine hizmet edeceği önkabulü üzerinde duruyor. Fakat bu önkabul, sosyolojik yöntemin gelenekten [pozitivizmden] özgürleştirme olarak amacı onu, daha baştan hermeneutiğin geleneksel amacının ve hermeneutik problematiğin köprü kurma ve geçmişteki en iyinin yeniden ele geçirilmesiyle birlikte başlama noktasının çok uzağına yerleştirmektedir."³⁴⁵ Burada, Gadamer pozitivistliğe karşıt olunamaz dememekte, sadece onun içinden konuşan birinin onun etkilerinin dışında hareket ettiğini varsaymasının mümkün olmayacağını söylemektedir. Gadamerci hermeneutiğin dahi alternatif bir metodolojik yabancılaşma sağlayan bir yöntem olarak algılanmasının sebebi, pozitivist geleneğin sosyologlar üzerinde bıraktığı tesirle açıklanabilir. Giddens bu nedenle daha doğru bir tespitle, Gadamerci hermeneutiğin pozitivistik çöküşün bıraktığı mantıksal ve metodolojik problemleri çözebilecek bir anlayış olmadığını ileri sürmüştür.³⁴⁶ Fakat pozitivist eğilimli düşünürler gibi hermeneutiğin sosyal teoriye uygunluğunun düşünülmesinin reddedilmesini de yanlış bularak, "hermeneutik olarak enforme edilmiş bir sosyal teori"nin olabileceğini savunmuştur.³⁴⁷ Esasında Giddens, sosyolojide ne tamamıyla pozitivist ne de tamamıyla hermeneutik bir bakış açısının hâkim olması gerektiğini vurgulamak istemiştir. Çünkü ona göre, "ne doğa bilimleriyle sosyal bilimlerde yasaların mantıksal bakımdan aynı oldukları yolundaki pozitivist görüş ne de nedensel yasaların sosyal bilimlerde asla yerinin olmadığı yolundaki hermeneutik görüş kabul edilebilir."³⁴⁸ Böylesi bir hermeneutik görüşün Gadamerci hermeneutikle de herhangi bir rabitasının olmadığı açıktır. Fakat Gadamer'in hermeneutik anlayışı toplumu anlamada bir sosyal teoriden kimi zaman daha işlevsel olabilir. Bir sosyal teorinin hareket noktası teori ve teorik akıl olduğu için Gadamer'in hermeneutik anlayışının pratikle olan ilişkisini yakalayamamaktadır. Gadamer'den hareketle,

³⁴⁵ GADAMER, "Hermeneutik Refleksiyonun Kapsamı ve Fonksiyonu", s. 8.

³⁴⁶ GIDDENS, "Hermeneutik ve Sosyal Teori", s. 27.

³⁴⁷ A.g.m., s. 28.

³⁴⁸ A.g.m., s. 37.

sosyolojide toplumsal hayatı bir sosyal teorinin yapacağı ölçüde ele almak mümkündür. Fakat arada çok önemli bir ayrım bulunmaktadır: Teori hayatı anlamak için o hayatın dışından hareket ederek o hayatın içine yönelir. Gadamer'in *praxis* felsefesi ise, hayatı o hayatın içinden anlar. Gadamer'de, "kültürel yaşamı anlayabilme olanağı o yaşamın ta kendisinden türemektedir. Teori asla toplumsal varoluşun kendisinin yerine geçemez."³⁴⁹ Dolayısıyla Gadameri hermeneutiğin sosyolojide pozitivist bilim paradigması karşısında şekillenen alternatif bir paradigma olarak değil, hayatı tıpkı bir metni okur gibi, bir sanat eseriyle diyalog içine girip oyun oynarcasına anlamaya çalışan bir araştırma ve sorgulama disiplini olarak kullanılabileceği söylenebilir. Gadamer'in kendisini metodolojik yabancılaşmayı mümkün kılan bir anlayışın mimarı olarak gören sosyal bilimcilerden uzak tutmasının ve kendisini felsefi refleksiyonla sınırlandırmak istemesinin sebepleri burada aranmalıdır. Bu nedenle Gadamer, Bernsteine'e yazdığı bir mektupta kendisini farklı maksat ve taleplerle ele alan sosyal bilimcilerin bu noktadaki çabasının yersiz olduğunu itiraf etmiştir: "Kabul edilmelidir ki, beni bir sosyologa dönüştürmek kimsenin başarabileceği bir şey değildir, kendimin bile."³⁵⁰ Gadamer, burada hermeneutiğin sosyolojiye, hayatın kendisi ya da toplumun sorunlarına ilişkin anlamacı bir bakış açısı kazandıramayacağını değil, yöntem tartışmaları içinde debelenen sosyoloji için bir sosyolog olamayacağını ifade etmek istemiştir.

İnsanın olduğu evren hermeneutikle mündemiçtir. Bu nedenle Gadamer'e göre, hermeneutik bir yöntem olarak telakki edilemez ve sadece belli bir dönemin ihtiyacına cevap veremeyen bir bilim paradigmasının alternatifi olarak öne çıkarılamaz. Zaten bilimin kendisi, içinde bulunduğu bağlamın ve tarihsel bilincin dilini kullanmakla hermeneutik sanatı pratik etmektedir ve bilimin kendisi de özünde bir yorumlama faaliyeti olduğu için hakikatin sözcülüğünü üstlenen bir otorite yok

³⁴⁹ RABINOW, Paul ve SULLIVAN, William; "Yorumcu Eğilim: Bir Yaklaşımın Doğuşu", **Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım** (iç.), Çeviren: Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1990, s. 12.

³⁵⁰ GADAMER, "Appendix: A Letter by Professor Hans-Georg Gadamer", **Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis** (iç.), s. 265.

demektir. O halde her ifade ediş tarzının hakikat iddiası yönetime değil, insanî varlığın onu açığa çıkarmasına bağlıdır. En azından bu kabulde birlikte, kimi ifade ediş tarzlarının bilimsel olmadığı için hakikat değeri taşımadığını iddia eden bir otorite olmayacak demektir. Bilimsel olan ile bilimsel olmayan arasındaki ayrım yöntem hususunda tahakküm kurmuş bir anlayışın yaptığı ayırmadan kaynaklanmaktadır. “Fakat metodolojinin kendisi bir başına verimliliği garanti edemez. Böyle bir anlayışın kurumlaştırdığı şey, bir olgular dilidir ve yalnızca hermeneutik bir sorgulama bu olgulardan çıkan sonuçların anlamını meşrulaştırabilir.”³⁵¹ Çünkü bilimin kendini ifade ediş sürecinde kullandığı bağlam, herkesçe kabul gören tarihsel bir ufkun, bir geleneğin dilidir. Her ifade ediş tarzı bir yeniden anlama ve yorumlama olmak durumundadır ve belli ölçüde hakikate vakıftır. Kendi gerçekliğimizin farkına varmak olan her türlü hermeneutik yapmanın ürettiği bilgi, bilimsel anlayış denilen despotunkinden daha üstün özelliklere sahiptir. İfade edişin hakikate giden yolda (bilimsel yöntem gibi) tek bir yönü olamaz. Bilim bunun öyle olmadığını iddia edemez, etmemelidir de. Hakikate giden yol ille de bir yöntem ve doğrulama sürecinden geçmek zorunda değildir. Çünkü yöntem, “arzularımıza hükmeden zalim bir hükümdar değil, bize hizmet eden bir araçtır.”³⁵²

³⁵¹ GADAMER, "Hermeneutik Problemin Evrenselliği", s. 67.

³⁵² FEYERABEND, Paul; **Anarşizm Üzerine Tezler**, Çeviren: Ekrem Altınsöz, Öteki Yayınevi, Ankara, 2000, s. 30.

KAYNAKÇA

ADUGİT, Yavuz; “Gadamer: Pozitivist Bilim Anlayışının Reddi”, **Felsefelogos** (iç.), Sayı: 27–28, 2005, s. 207–227.

AKARSU, Bedia; **Günümüzde Felsefe: Kant’tan Günümüze Felsefe Akımları**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1994.

ARİSTOTELES; **Metafizik**, Çeviren: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996.

ARİSTOTELES; **Nikomakhos’a Etik**, Çeviren: Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2007.

BERNSTEIN, Richard J.; **Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis**, University of Pennsylvania Press, 1983.

BERNSTEIN, Richard J.; “From Hermeneutics to Praxis”, **Hermeneutics and Modern Philosophy** (iç.), Editor: Brice R. Wachterhauser, State University of New York Press, Albany, 1986, s. 87-111.

BERNSTEIN, Richard J.; “The Constellation of Hermeneutics, Critical Theory and Deconstruction”, **The Cambridge Companion to Gadamer**, Edited by Robert J. Dostal, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 267-283.

BİLEN, Osman; **Çağdaş Yorum Bilim Kuramları**, Şûle Yayınları, İstanbul, 2007.

BRUN, Jean; **Platon ve Akademia**, Çeviren: İsmail Yerguz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007.

BUBNER, Rudiger; **Modern Alman Felsefesi**, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1993.

CAPUTO, John D.; “Varlık Düşüncesi ve İnsanlığın Diyaloğu: Heidegger ve Rorty”, **İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 99-123.

CAPUTO, John D.; “Postmetafizik Bir Rasyonaliteye Doğru”, **İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 413-449.

CHRISTOPHER, Smith P.; **Hermeneutics and Human Finitude**, Fordham University Press, New York, 1991.

COLTMAN, Rod; **The Language of Hermeneutics**, State University of New York Press, New York, 1998.

ÇELEBİ, Nilgün; **Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları**, Anı Yayıncılık, Ankara, 2004.

ÇÜÇEN, Kadir A.; “Bilim ve Teknoloji: Husserl, Heidegger ve Gadamer”, **Anlama ve Yorum: Doğan Özlem Armağan Kitabı** (iç.), Hazırlayan: A. Kadir Çüçen vd., İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 194-211.

DESCARTES, René; **Metot Üzerine Konuşma**, Çeviren: K. Sahir Sel, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994

DILTHEY, Wilhelm; “Schleiermacher’s Hermeneutical System in Relation to Earlier Protestant Hermeneutics”, Translated by Theodore Nordenhaug, **Selected Works-Volume IV: Hermeneutics and the Study of History** (iç.), Edited by Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi, Princeton University Press, New Jersey, 1996, s. 33–229.

DILTHEY, Wilhelm; “On Understanding and Hermeneutics: Student Lecture Notes”, Translated by Rudolf A. Makkreel, **Selected Works-Volume IV: Hermeneutics and the Study of History** (iç.), Edited by Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi, Princeton University Press, New Jersey, 1996, 229–235.

DILTHEY, Wilhelm; “The Rise of Hermeneutics”, Translated by Fredric R. Jameson and Rudolf A. Makkreel, **Selected Works-Volume IV: Hermeneutics and the Study of History** (iç.), Edited by Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi, Princeton University Press, New Jersey, 1996, s. 235–260.

DİKEÇLİGİL, Beylü; “Sosyal Bilimler Epistemolojisinde Sorunların Kaynağı: Ontolojiyi Unutmak”, **Felsefe ve Sosyal Bilimler** (iç.), Vadi Yayınları, Ankara, 2006, 31–53.

DİNÇER, Kurtuluş; “Doğa Bilimi-Sosyal Bilim İkiliği: İdeolojik Bir Çatışma”, **Felsefe ve Sosyal Bilimler** (iç.), Vadi Yayınları, Ankara, 2006, , s. 53–63.

DOSTAL, Robert J.; “Gadamer’s Relation to Heidegger and Phenomenology”, **The Cambridge Companion to Gadamer** (iç.), Edited by Robert J. Dostal, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 247-267.

FEYERABEND, Paul; **Anarşizm Üzerine Tezler**, Çeviren: Ekrem Altınsöz, Öteki Yayınevi, Ankara, 2000.

FIGAL, Günter; “The Doing of the Thing Itself: Gadamer’s Hermeneutic Ontology of Language”, Translated by Robert J. Dostal, **The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings** (iç.), Edited by Richard E. Palmer, Northwestern University Press, Evanston, 2007, s. 102–106.

GRONDIN, Jean; “Gadamer’s Basic Understanding of Understanding”, **The Cambridge Companion to Gadamer**, Edited by Robert J. Dostal, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 36–52.

GADAMER, Hans-Georg; “The Idea of Hegel’s Logic”, **Hegel’s Dialectic: Five Hermeneutical Studies** (iç.), Translated by P. Christopher Smith, New Haven and London, Yale University Press, 1976, s. 75–100.

GADAMER, Hans-Georg; “Appendix: A Letter by Professor Hans-Georg Gadamer”, **Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis** (iç.), University Of Pennsylvania Press, 1983, s. 261–267.

GADAMER, Hans-Georg; “Tarih Bilinci Sorunu”, **Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım** (iç.), Editör: P. Rabinow ve W. Sullivan, Çeviren: Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1990, s. 79–106.

GADAMER, Hans-Georg; “Martin Heidegger–75 Years”, **Heidegger’s Ways** (iç.), Translated by John W. Stanley, State University of New York Press, Albany, 1994, s. 15–29.

GADAMER, Hans-Georg; “Kant and the Hermeneutical Turn”, **Heidegger’s Ways** (iç.), Translated by John W. Stanley, State University of New York Press, Albany, 1994, s. 49–61.

GADAMER, Hans-Georg; “The Thinker Martin Heidegger”, **Heidegger’s Ways** (iç.), Translated by John W. Stanley, State University of New York Press, Albany, 1994, s. 61–69.

GADAMER, Hans-Georg; “The Truth of the Work of Art”, **Heidegger’s Ways** (iç.), Translated by John W. Stanley, State University of New York Press, Albany, 1994, s. 95–111.

GADAMER, Hans-Georg; **Hermeneutics, Religion and Ethics**, Translated by Joel Weinsheimer, Yale University Press, London, 1999.

GADAMER, Hans-Georg; “Kuşkucu Hermeneutik”, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 149–161.

GADAMER, Hans-Georg; “Metin ve Yorum”, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** (iç.), Çeviren ve Derleyen: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 284–321.

GADAMER, Hans-Georg; “İnsan ve Dil”, **İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 65–75.

GADAMER, Hans-Georg; “Hermeneutik Problemin Evrenselliği”, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** (iç.), Çeviren ve Derleyen: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 61–73.

GADAMER, Hans-Georg; “Eleştirmenlerime Cevap”, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** (iç.), Çeviren ve Derleyen: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 259–284.

GADAMER, Hans-Georg; “Hermeneutik Refleksiyonun Kapsamı ve Fonksiyonu”, **Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş** (iç.), Çeviren ve Derleyen: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 1–23.

GADAMER, Hans-Georg; “Hermeneutik”, **Hermeneutik Üzerine Yazılar** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 11–33

GADAMER, Hans-Georg; “Dilthey’in Tarihselciliğin Güçlüklerinde Dolanışı”, **Hermeneutik Üzerine Yazılar** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 169–211.

GADAMER, Hans-Georg; “Aesthetics and Hermeneutics”, **Philosophical Hermeneutics** (iç.), Translated and Edited by David E. Linge, University of California Press, London, 2004, s. 95–105.

GADAMER, Hans-Georg; “The Nature of Things and the Language of Things”, **Philosophical Hermeneutics** (iç.), Translated and Edited by David E. Linge, University of California Press, London, 2004, s. 69–82.

GADAMER, Hans-Georg; “On the Problem of Self-Understanding”, **Philosophical Hermeneutics** (iç.), Translated and Edited by David E. Linge, University of California Press, London, 2004, s. 44–59.

GADAMER, Hans-Georg; “Semantic and Hermeneutics”, Translated by P. Christopher Smith, **Philosophical Hermeneutics** (iç.), Translated and Edited by David E. Linge, University of California Press, London, 2004, s. 82–95.

GADAMER, Hans-Georg; **Truth and Method**, Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, Continuum, London, 2004.

GADAMER, Hans-Georg; “Supplement I: Hermeneutics and Historism”, **Truth and Method** (iç.), Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, Continuum, London, 2004, s. 507–546.

GADAMER, Hans-Georg; **Güzelin Güncelliği: Bir Oyun, Sembol ve Festival Olarak Sanat**, Çeviren: Fatih Tepebaşı, Çizgi Kitabevi, Konya, 2005.

GADAMER, Hans-Georg; “The Artwork in Word and Image: ‘So True, So Full of Being!’”, **The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings** (iç.), Edited and Translated by Richard E. Palmer, Northwestern University Press, Evanston, 2007, s. 195–225.

GADAMER, Hans-Georg; “The Heritage of Hegel”, Translated by Frederick G. Lawrence, **The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings** (iç.), Edited by Richard E. Palmer, Northwestern University Press, Evanston, 2007, s. 322–345.

GADAMER, Hans-Georg; “Classical and Philosophical Hermeneutics”, **The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings** (iç.), Edited and Translated by Richard E. Palmer, Northwestern University Press, Evanston, 2007, s. 41–72.

GADAMER, Hans-Georg; “Language and Understanding”, **The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings** (iç.), Edited and Translated by Richard E. Palmer, Northwestern University Press, Evanston, 2007, s. 89–108.

GADAMER, Hans-Georg; “Hermeneutics as a Theoretical and Practical Task”, **The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings** (iç.), Edited and Translated by Richard E. Palmer, Northwestern University Press, Evanston, 2007, s. 246–266.

GADAMER, Hans-Georg; “From Word to Concept: The Task of Hermeneutics as Philosophy”, **The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings** (iç.),

Edited and Translated by Richard E. Palmer, Northwestern University Press, Evanston, 2007, s. 108–123.

GADAMER, Hans-Georg; “Hermeneutics and the Ontological Difference”, **The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings** (iç.), Edited and Translated by Richard E. Palmer, Northwestern University Press, Evanston, 2007, s. 356–372.

GADAMER, Hans-Georg; “On the Truth of the Word”, **The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings** (iç.), Edited and Translated by Richard E. Palmer, Northwestern University Press, Evanston, 2007, s. 133–156.

GADAMER, Hans-Georg; “Greek Philosophy and Modern Thinking”, **The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings** (iç.), Edited and Translated by Richard E. Palmer, Northwestern University Press, Evanston, 2007, s. 267–274.

GADAMER, Hans-Georg; **Hakikat ve Yöntem (I.Cilt)**, Çeviren: Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2008.

GADAMER, Hans-Georg; **Hakikat ve Yöntem (II. Cilt)**, Çeviren: Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2009.

GERTH, Hans H. ve MILLS, C. Wrights; “Giriş”, WEBER, Max; **Sosyoloji Yazıları** (iç.), Çeviren: Taha Parla, Deniz Yayınları, İstanbul, 2006, s. 21–126.

GIDDENS, Anthony; **Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji**, Çeviren: Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, 1999.

GIDDENS, Anthony; “Hermeneutik ve Sosyal Teori”, **Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş** (iç.), Çeviren ve Derleyen: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 23–39.

GIDDENS, Anthony; **Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları**, Çeviren: Ümit Tatlıcan ve Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003.

GOANKAR, Parameshwar Dilip; “İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş Üzerine Düşünceler”, **Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş** (iç.), Çeviren ve Derleyen: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 191–219.

GRENE, Marjorie; “The Paradoxes of Historicity”, **Hermeneutics and Modern Philosophy** (iç.), Editor: Brice R. Wachterhauser, State University of New York Press, Albany, 1986, s. 168–190.

HABERMAS, Jürgen; “Gadamer’in *Hakikat ve Yöntem*’inin Eleştirisi”, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** (iç.), Çeviren ve Derleyen: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 200–231.

HABERMAS, Jürgen; “Hermeneutiğin Evrensellik Talebi”, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** (iç.), Çeviren ve Derleyen: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 231–259.

HAMMERMEISTER, Kai; **The German Aesthetic Tradition**, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

HEGEL, G. W. F.; **Tarihte Akıl**, Çeviren: Önay Sözer, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003.

HEIDEGGER, Martin; **Metafizik Nedir?**, Çeviren: Mazhar Şevket İpşiroğlu ve Suut Kemal Yetkin, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1998.

HEIDEGGER, Martin; **Zaman ve Varlık Üzerine**, Çeviren: Deniz Kanit, A Yayınevi, Ankara, 2001.

HEIDEGGER, Martin; “Hümanizm Üzerine Mektup”, **Hümanizmin Özü** (iç.), Çeviren: Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 37–99.

HEIDEGGER, Martin; “Dilin Doğası”, **İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.

HEIDEGGER, Martin; **Nedir Bu Felsefe?**, Çeviren: Ali Irgat, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2003.

HEIDEGGER, Martin; “Fenomenolojik Araştırmaların Ortaya Çıkışı ve İlk Başarıları”, **Heidegger Kitabı** (iç.), Çeviren ve Derleyen: Kaan Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2004, s. 129–144.

HEIDEGGER, Martin; **Varlık ve Zaman**, Çeviren: Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006.

HEIDEGGER, Martin; **Sanat Eserinin Kökeni**, Çeviren: Fatih Tepebaşı, De Ki Basım Yayım, Ankara, 2007.

HEIDEGGER, Martin; **Düşünmek Ne Demektir?**, Çeviren: Rıdvan Şentürk, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2009.

HEKMAN, Susan; **Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik**, Çeviren: Hüsamettin Arslan ve Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

- HOY, David Couzens; “Heidegger ve Hermeneutiğe Dönüş”, **İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 251–275.
- INWOOD, Michael; **A Heidegger Dictionary**, Blackwell Publishers, Oxford, 1999.
- KALBERG, Stephen; **Max Weber’i Anlamak**, Çeviren: Bedri Gencer, Lotus Yayınevi, Ankara, 2009.
- KANT, Immanuel; **Arı Usun Eleştirisi**, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2008.
- KARAGÖZ Ö., Emel; **Max Weber’de Anlayış Sosyolojisi ve Din Olgusu**, Derin Yayınları, İstanbul, 2003.
- KAUFMANN, Walter; **İnsanı Anlamak: Goethe, Kant ve Hegel**, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1997.
- KISIEL, Theodor; “Geleneğin Vukubulması: Gadamer ve Heidegger’in Hermeneutiği”, **İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 181–209.
- KIZILÇELİK, Sezgin; **Sefaletin Sosyolojisi**, Anı Yayıncılık, Ankara, 2002.
- KIZILÇELİK, Sezgin; **Sosyal Bilimleri Yeniden Yapılandırmak**, Anı Yayıncılık, Ankara, 2004.
- KIZILÇELİK, Sezgin; **Burjuva Sosyolojisi: Batı Sosyolojisini Yeniden Düşünmek (2. Cilt)**, Anı Yayıncılık, Ankara, 2007.
- KUŞ, Elif; **Nicel-Nitel Araştırma Teknikleri**, Anı Yayıncılık, Ankara, 2007.
- LEFF, Michael L.; “Modern Sofistik ve Retoriğin Birliği”, **Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş** (iç.), Çeviren ve Derleyen: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 171-191.
- LAMORE, Charles; “Tradition, Objectivity, and Hermeneutics”, **Hermeneutics and Modern Philosophy** (iç.), Editor: Brice R. Wachterhauser, State University of New York Press, Albany, 1986, s. 147–168.
- LAWRANCE, Fred; “Gadamer, the Hermeneutics Revolution, and Theology”, **The Cambridge Companion to Gadamer**, Edited by Robert J. Dostal, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 167–201.

- MAGEE, Bryan; **Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi**, Çeviren: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.
- METZ, Rudolf; “Wilhelm Dilthey'in Felsefesinin Canlı ve Ölü Cepheleri”, DILTHEY, Wilhelm; **Alman Ruh Tarihine Dair Tetkikler** (iç.), Çeviren: Hasan Cemil, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul, 2004, s. 7–15.
- MILLS, C. Wright; **Toplumbilimsel Düşün**, Çeviren: Ünsal Oskay, Der Yayınları, İstanbul, 2000.
- MISCH, Georg; “Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi”, **Hermeneutik Üzerine Yazılar** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 33–57.
- MISGELD, Dieter; “Gadamer'in Hermeneutiği Üzerine”, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 73–99.
- MORAN, Dermont; **Introduction to Phenomenology**, Routledge, London, 2000.
- NGUYEN, Martin; “Hermeneutics as Translation: An Assessment of Islamic Translation Trends in America”, **Muslim World** (iç.), Vol. 98, Blackwell Publishing, Boston, 2008, s. 485–501.
- NIETZSCHE, Friedrich; **Güç İstenci: Bütün Değerleri Değiştiriş Denemesi**, Çeviren: Sedat Umran, Birey Yayıncılık, 2002.
- OWTHWAITE, William; “Hans-Georg Gadamer”, **The Return of Grand Theory in the Human Sciences** (iç.), Edited by Quentin Skinner, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, s. 21–41.
- ORMITSON Gayle L. ve SCHRIFT, Alan D.; “Hermeneutiğe Giriş”, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** (iç.), Çeviren ve Derleyen: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 1-61.
- ÖZLEM, Doğan; **Bilim, Tarih ve Yorum**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1998.
- ÖZLEM, Doğan; **Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2001.
- ÖZLEM, Doğan; **Tarih Felsefesi**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2004.
- ÖZLEM, Doğan; **Kavram ve Tarihleri II**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2006.

- ÖZLEM, Doğan; “Bir Bilimler Grubuna Ad Koymak”, **Felsefe ve Sosyal Bilimler: Muğla Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Sempozyumu Bildirileri** (iç.), Vadi Yayınları, Ankara, 2006, s. 113–121.
- ÖZLEM, Doğan; “Anlamdaki Yorum, Yorumdaki Anlam”, **Yeditepe’de Felsefe** (iç.), Sayı: 8, Yeditepe Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 25–42.
- ÖZTÜRK, Emre; “Hermeneutiğin Tarihsel Dönüşümü”, **Zeitschrift für die Welt der Turken** (iç.), Vol. 1, No. 2, 2009, s. 144–176.
- PALMER, Richard E.; **Hermenötik**, Çeviren: İbrahim Görener, Anka Yayınları, İstanbul, 2003.
- PANNENBERG, Wolfhart; “Hermeneutics and Universal History”, **Hermeneutics and Modern Philosophy** (iç.), Editor: Brice R. Wachterhauser, State University of New York Press, Albany, 1986, s. 111–147.
- PIPIN, Robert B.; “Gadamer’s Hegel”, **The Cambridge Companion to Gadamer** (iç.), Edited by Robert J. Dostal, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 225-247.
- PLATON; “Küçük Hippias”, Çeviren: Pertev Naili Boratav, **Toplu Diyaloglar-I** (iç.), Eos Yayınevi, Ankara, 2007, s. 253–277.
- RABINOW, Paul ve SULLIVAN, William; “Yorumcu Eğilim: Bir Yaklaşımın Doğuşu”, **Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım** (iç.), Çeviren: Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1990, s. 1–15.
- REYHANİ, Nebil; “İndirgemecilik Problemi”, **Yeditepe’de Felsefe** (iç.), Sayı: 8, 2009, s. 59–95.
- RIEDEL, Manfred; “Wilhelm Dilthey’da Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağıntısı”, **Hermeneutik Üzerine Yazılar** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 57–93.
- RORTY, Richard; “Yöntem, Sosyal Bilim ve Sosyal Umut”, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** (iç.), Çeviren ve Derleyen: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 367–389.
- SCHUTZ, Alfred; **The Phenomenology of the Social World**, Translated by George Wlash and Frederick Lehnert, Heinemann Educational Boks, London, 1980.
- SMITH, Lisa Madeline; **Natural Science and Philosophical Hermeneutics: An Exploration of Understanding in the Thought of Werner Heisenberg and Hans-**

- Georg Gadamer**, Thesis for PhD (unpublished thesis), University of Manitoba, Department of Religion, Manitoba, 1997.
- STAMBAUGH, Joan; “Giriş”, **Zaman ve Varlık Üzerine** (iç.), Çeviren: Deniz Kanıt, A Yayınevi, Ankara, 2001, 7–13.
- TATAR, Burhanettin; **Felsefî Hermenötik ve Yazarın Niyeti: Gadamer Versus Hirsch**, Vadi Yayınları, Ankara, 1999.
- TATAR, Burhanettin; **Hermenötik**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004.
- TOPRAK, Metin; **Hermeneutik ve Edebiyat**, Bulut Yayınları, İstanbul, 2003.
- TUNA, Muammer; “Bilimsel Bilgi ve Sosyoloji Disiplini”, **Felsefe ve Sosyal Bilimler** (iç.), Vadi Yayınları, Ankara, 2006, s. 1–28.
- VATTIMO, Gianni; “Hermeneutics and Nihilism: an Apology for Aesthetic Consciousness”, **Hermeneutics and Modern Philosophy** (iç.), Editor: Brice R. Wachterhauser, State University of New York Press, Albany, 1986, s. 446–460.
- WACHTERHAUSER, Brice R.; “Anlamada Tarih ve Dil”, **İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 209-251.
- WACHTERHAUSER, Brice R.; “Getting it Right: Relativism, Realism and Truth”, **The Cambridge Companion to Gadamer**, Edited by Robert J. Dostal, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 52-79.
- WEBER, Max; **Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı**, Çeviren: Özer Ozankaya, İmge Kitabevi, Ankara, 1995.
- WEBER, Max; **Sosyolojinin Temel Kavramları**, Derleyen ve Çeviren: Medeni Beyaztaş, Efkâr Yayınları, İstanbul, 2004.
- WESTPHAL, Merold; “Hegel and Gadamer”, **Hermeneutics and Modern Philosophy** (iç.), Edited by Wachterhauser, Brice R., State University of New York Press, Albany, 1986, s. 65-87.
- WINCH, Peter; **Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe**, Çeviren: Ömer Demir, Vadi Yayınları, Ankara, 2007.
- WITTGENSTEIN, Ludwig; **Tractatus-Logico Philosophicus**, Çeviren: Oruç Aruoba, Metis Yayınları, İstanbul, 2005.

ZUCKERT, Catherine H.; "Hermeneutics in Practice: Gadamer on Ancient Philosophy", **The Cambridge Companion to Gadamer** (iç.), Edited by Robert J. Dostal, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 201-225.