

HERMENEUTİĞİN TARİHSEL DÖNÜŞÜMÜ

HISTORICAL TRANSFORMATION OF HERMENEUTICS

*Emre ÖZTÜRK****Özet:**

Hermeneutiğin tarihçesine ilişkin kısa bir betimleme yapmanın ve hermeneutiğin tarih içerisinde üstlendiği fonksiyonları ortaya çıkarmanın amaçlandığı bu çalışmada, hermeneutiğin tarihsel dönüşümleri tarihsel bir süreç ve süreklilik temelinde gösterilmeye çalışılmıştır. Hermeneutiğin her bir kullanım tarzı, önceki kullanım tarzlarından bağımsız olmadığı gibi, onu ortaya çıkaran dönemin niteliklerinden de kopuk değildir. Çalışmada, hermeneutik, antik Yunan Tanrısı Hermes'ten başlanarak günümüze kadar kazandığı bütün niteliklerle gözler önüne konmaya çalışılmıştır. Orta Çağ dünyasının alegorik yorumlama yöntemi, metinlerin anlaşılmasını sağlayan teknikler bütünü, tin bilimleri metodolojisi, varlığın varolma tarzı ve felsefe içerisine çekildiği ortamın evrensel bir nitelik kazanıp hakikat iddiasında bulunduğu bir tecrübe olarak hermeneutiğin farklı kullanım tarzları teker teker ele alınıp ana hatları belirtilmeye ve mümkün mertebe sorgulanmaya çalışılmıştır. Günümüzde, neredeyse her disiplin tarafından ele alınan hermeneutiğin ne olduğunun anlaşılması adına, ona ilişkin yapılacak tarihsel bir çalışmanın önemi ve gerekliliği kuşku götürmez. Bu çalışma, hermeneutiğe ilişkin tarihsel bir perspektif kazandırdığı ölçüde amacına ulaşmış olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hermeneutik, Yorum, Hyponoia, Alegori, Teolojik Hermeneutik, Evrensel Hermeneutik, Anlama, İfade, Dasein, Oyun, Gelenek, Önyargı, Tarihsel Etkilenmiş Bilinç, Ufukların Kaynaşması, Diyalog, Felsefi Hermeneutik.

Abstract:

In this article, it is aimed to describe the history of hermeneutics briefly and to find out the functions of it through the history, it is tried to reveal historical turning points of it at the base of historical period and continuity. Each usage style of hermeneutics is not inconsequent with other ways of usage and not unrelated with features of period which introduced it. In this work, it is tried to execute hermeneutics with the characteristics has gained from the period of Greek god Hermes to nowadays. It is tried to determine its basic borders and examine its different usage style as the allegoric interpretation way of Middle Age, whole techniques and ways which put across texts, methodology of human sciences, the existing way of existence, an experience which claims actuality in the philosophy by gaining universal quality. Today, to understand hermeneutics examined by almost every discipline, necessity of a historical work about hermeneutics gains importance. This work reaches its aim when it gains historical perspective about hermeneutics.

* Arş. Gör., Adıyaman Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü – Adıyaman
eozturk@adiyaman.edu.tr

Key words: Hermeneutics, Interpretation, Hyponoia, Allegory, Theological Hermeneutics, Universal Hermeneutics, Comprehending, Expression, Dasein, Play, Tradition, Prejudice, Historically Effected Consciousness, Fusing of Horizons, Dialog, Philosophical Hermeneutics

Giriş:

Her geçen gün üzerine yeni bir şeylerin yazılıp çizildiği, herkesin kafasını meşgul eden hermeneutiğin, bütün disiplinler için bu kadar önemli olmasının sebebi nedir? Felsefede, sosyolojide, teolojide, neredeyse her disiplin içerisinde hermeneutiğe yönelik büyük bir ilgi söz konusu. Her disiplin hermeneutiği kendi amacına hizmet edecek şekilde kurgulamakta ve öyle kullanmaktadır. Felsefede varlığın oluş tarzı, sosyolojide metodolojik problemlerin ilacı, teolojide ise anlaşılması güç pasajların anlamını ortaya çıkaracak bir yorum kuralları dizgesi. Bu kullanım tarzlarından birini öne çıkarıp “hermeneutik budur!” demek mümkün değildir. Bunu hangi sebeple, hangi ölçülere göre yapabiliriz? Hermeneutiğin tarihsel süreç içerisindeki seyrine baktığımız zaman bu özelliklerin hepsini bünyesinde barındırdığı ortaya çıkacaktır. Hermeneutiği tek bir özellik ya da oluşum açısından ele almak onun gerçek mahiyetini çarpıtmamıza sebep olacaktır.

Hermeneutik, belli bir dönemde ortaya çıkmış ve sadece belli bir amaca hizmet eden bir anlayış değildir. Hermeneutiğin bir zaman dilimi içerisindeki kullanımı, dönemin düşünce iklimi göz ardı edilerek anlaşılabilir. Bugün özellikle de metodolojik problemlerle yoğrulmuş sosyolojide ve genelde bütün bir sosyal bilimlerde “hermeneutik bilim paradigması” söyleminin yaygınlık kazanmasının sebeplerini bu iklimi göz önünde bulundurarak değerlendirmeliyiz. Doğa bilimlerinin bilim olma statüsünü ve bilimselliğin tekeli ele geçirdiği dönemden beri metodolojik bir çıkmaz içerisinde olan sosyal bilimler, hermeneutiği doğa bilimsel/pozitivist bilim paradigması karşısında şekillenen ve kendi metodolojik problemlerine çözüm üreten bir paradigma olarak görmek istemiş ve öyle temellendirmişlerdir. Oysa hermeneutik, pozitivist bilim paradigması karşısında şekillenen bir anlayış olmanın ötesindedir. O, pozitivistmden daha köklü bir tarihsel geçmişe sahiptir.

Bu nedenle, hermeneutiğin ne olduğuna ve mahiyetine ilişkin yapılacak bir çalışma, hermeneutiğin tarihsel bağlamını göz önünde bulundurmak zorundadır. Hermeneutiğin tarih içerisinde, ne sabit bir fonksiyonu ne de tek tip bir yönelimi olmuştur. Bütün bu zenginliğine rağmen, bir tanım içerisinde hapsedmek gerekirse, onu basitçe, yorum/anlam bilim olarak tanımlayabiliriz. Fakat burada tanımla yapılan yorumlama biliminin yöneliminin ne olduğu üzerinde hiçbir netlik bulunmamaktadır. Neyi yorumlamak? Tanrının sözlerini mi? İnsan dünyasını mı? Tarih ve kültür alanını mı? Bu sorulara bir cevap bulmak adına, hermeneutiğin tarih içerisinde üstlendiği anlam ve fonksiyonların neler olduğu üzerinde durmak elzemdir.

Hermeneutiğin yöneliminin, yani yoruma ihtiyaç duyduğu hususunda mutabakat sağlanmış alanların da sabit olmayıp, dönemden döneme değiştiği görülmektedir. Tek bir yönelimin bütün bir döneme damgasını vurması söz konusu değildir. Her bir dönemde belli bir yönelim başat olabilir, fakat yoruma ihtiyaç duyulan şeylerin sınırını asla çizemeyiz. Yorumlanmaya ihtiyaç duyulan şeylerin sabit olmadığı gibi, bunlara yönelen hermeneutik de belirtildiği gibi, sabit bir kullanım tarzı içerisinde çivilenmiş olarak bulunmamaktadır. İşte bu yüzden hermeneutik dendiğinde, bugün dahi, karşımıza bir teknik, bir metod ya da bir yaşam formu çıkabilmektedir. Yapılması gereken şey, hermeneutiğin bu farklı kullanım tarzlarının ortaya çıkış koşullarını tarihsel bir süreç içerisinde yerleştirerek irdelemektir. Ancak böylesi bir çalışmayla bu farklı kullanım tarzlarının dönemin ihtiyaçlarına cevap verme noktasındaki işlevini görmek mümkün hâle gelebilir.

Toplumsal, düşünsel, ekonomik ve siyasal yönelim hermeneutiğin fonksiyonlarını da beraberinde değiştirmekte/dönüştürmektedir. Çok tanrılı bir inanın hâkim olduğu Antik Yunan dünyasında, İncil'in yorumlanmasını merkeze alan Orta Çağ'da, aydınlanma düşüncesinin tesirli olduğu 18. yüzyılda, doğa bilimlerinin bilimselliği tekeli altına aldığı 19. yüzyılda ve rölativitenin bütün disiplinlerde etkisini hissettirdiği 20. yüzyılda, hermeneutiğin dönemin hâkim inanışlarından bağımsız hareket etmediğini görüyoruz. Fakat döneme damgasını vuran her başat düşüncenin, kendisinden önceki düşün dünyasından etkilendiği ve onlardan belirgin bir şekilde kopmamış olduğu gibi, hermeneutiğin tarihsel süreç içerisinde yaşadığı dönüşümler de birbirinden tamamıyla kopuk değildir. O hâlde, hermeneutiğin bugünkü niteliklerini anlamak, onun ilk kullanım tarzından bugüne doğru gelerek geçirdiği dönüşümleri teker teker analiz etmekle sağlanabilir.

Hermeneutiğin geçmişine ilişkin yapılacak bu sorgulama onun belli bir kullanım tarzını öne çıkararak yapılmamalıdır. Elbette, insan, içerisinde bulunduğu bağlamın dışına çıkarak, araştırma nesnesine tüm kanaatlerini bir kenara bırakarak yaklaşamaz. Fakat bu uğurda tarafsız olunabildiği ölçüde okuyucuya/yorumcuya o kadar söz hakkı tanınmış ve hermeneutik yapma fırsatı verilmiş olacaktır.

1. Antik Yunan Dünyasında Hermeneutiğin Anlamı ve Fonksiyonu:

Hermeneutiğin nasıl ortaya çıktığına ve nasıl bir tarihsel süreçten geçerek günümüze ulaştığına bakıldığında “doğru” anlama düşüncesinin hep ön planda olduğu görülür. Çünkü hermeneutik anlaşılabilir olanı veya anlaşılammaya başlamış olanı anlaşılır hâle getirme uğraşının bir sonucu olarak ortaya çıkmaya başlamıştır.¹ İşte hermeneutiğin böylesi bir bağlam içerisinde, yani yorumlanmaya ihtiyaç duyulan şeylerin yorumu olarak, Antik Yunan dünyasında kullanıldığını ve kavramın etimolojik karakterinin de yine aynı dönemde oluşmaya başladığını görmekteyiz: “Hermeneutik kavramı, yunanca bir fiil olan ve genellikle ‘yorumlamak’ olarak tercüme edilen ‘hermêneuein’den ve isim olarak da ‘yorum’

¹ Metin Toprak, *Hermeneutik ve Edebiyat*, Bulut yay., İstanbul 2003, s. 23.

anlamındaki ‘hermêneia’ dan gelmektedir.”² Sözcüğün kökeni Yunan Tanrısı Hermes’e de dayandırılmaktadır. Antik Yunan’da kanatlı Tanrı Hermes, tanrılarla insanlar arasındaki iletişimin direği konumundaydı. O, tanrılardan aldıklarını insanlara aktarır, yalnız bunları olduğu gibi değil, insanların anlayacağı şekilde iletir ve yorumlardı. Başka bir ifadeyle “Hermes’in bildikleri hiç de tanrıların mesajlarının dümdüz bir aktarımı değildi. Öyle ki Hermes bunları ölümlülerin diline, onların anlayabilecekleri şekilde çevirdi.”³ Buradan da anlaşıldığı üzere, Hermes, tanrıların mesajlarını anladığı şekliyle insanlara aktarma, çevirme ve yorumlama görevini yerine getirmektedir. Hermes’in tanrısal ve insani düzey gibi birbirinden çok farklı iki anlam ve söylem düzeyi arasında durmakta oluşu, konumunun ne ölçüde hayati ve belirleyici olduğunu ima eder. O bir yönüyle her iki alan arasındaki farklılığın korunmasını sağladığı kadar, diğer yönüyle bu alanlar arasında sürekli bir kaynaşmayı da mümkün kılmaktadır. Buna göre Hermes, farklılık ve aynılık diyalektiğinin olduğu yerde durmaktadır. Diğer bir deyişle, bir anlam düzeyinin diğeri içine tümüyle çekilerek kendi aynılık veya özdeşliğini yitirmesine yol açmayacak şekilde kaynaşmasını mümkün kılmaktadır. Bu nedenle Hermes’in durduğu yer, deyim yerindeyse, ayrımların eşigidir.⁴ Hermes, iki farklı bağlamı birbirine yaklaştırırken yorum yapmakta, yorumu kullanmaktadır. Fakat yorumun bu niteliği günümüz hermeneutiğinin temelini oluşturmak için yetmez ve bizleri kavramın dönem içerisindeki neliği hakkında daha derin bir inceleme yapmaya sevk eder. Bu dönemde hermeneutik ile kast edilen içerisinde altı çizilecek birkaç husus dışında sistematik bir kurgunun olmadığı görülmektedir. Kavrama Platon, Xenophon, Plutarch, Euripides, Epicurus, Lucretius ve Longinus gibi tanınmış pek çok isimde rastlamak mümkündür. Fakat bizzat kavramın üzerine yapılmış bir çalışmayı sadece Aristoteles’te görüyoruz. Aristoteles⁵ *Peri Hermêneias* adlı eserinde, yorumu doğru veya yanlış olduğu söylenebilecek ifadeler için bir temel olarak işler. Yani “Aristoteles cümle kurarken “hermêneia”yı bir şeyin doğru veya yanlışlığına yönelik zihinsel bir faaliyete işaret edecek şekilde kullanmıştır. Bu anlamda “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. (Aristoteles’e göre akıl manayı bir ifade olarak algılar) Orijinal cümle veya yorum, mesela “ağaç kahverengidir” ifadesi, bir temenniye belirten veya onu kullanmayı anlatan bir ifadeden önce gelir. “Yorumlar” o hâlde –bir dua veya emirde olduğu

² Richard E. Palmer, *Hermenötik*, (Çeviren: İbrahim Görener), Anka yay., İstanbul 2003, s. 39.

³ Hans-Georg Gadamer, “Hrmeneutik”, *Hermeneutik Üzerine Yazılar* (iç.), (Derleyen ve Çeviren: Doğan Özlem), İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2003, s. 13.

⁴ Burhanettin Tatar, *Hermenötik*, İnsan yay., İstanbul 2004, s. 12.

⁵ Aristoteles’in metinlerinden hareketle varoluşçu hermeneutiğin temellerini, daha çok da fenomenolojinin ilksel prensiplerini bulan isimlere de rastlamaktayız. Heidegger, “varlığın açıklığı”, “varlığın zamansallığı”, “zamanın oluş olarak ifşa olması”, gibi açılımları Aristoteles’ten esinlenerek ortaya koyduğunu belirtmektedir [John Kress, “Aristotle’s Hermeneutics of Facticity: Heidegger’s Early Phenomenological Interpretation of Aristotle”, *Research in Phenomenology* (iç.), Vol. 36, Brill Academic Publishers, Leiden, 2006, s. 328–329]. Fakat burada Heidegger’in esin kaynağı *Peri Hermêneias* değil, *Nikomakhos’a Etik* ve *Metafizik*’tir.

gibi fiilî bir durumu anlatan ifadeler olmayıp, daha ziyade doğru veya yanlış olduğu söylenebilecek bir şeyi anlatırlar.”⁶ Platon ise hermeneutiği, “düşüncelerin ifade edilmesiyle değil, bir kral buyruğunun, bir tanrısal iradenin açıklanmasıyla ilgili sanat olarak ele alır. Onda, hermeneutik, tanrıların iradelerini, hem haber ve hem de kendilerine itaat edilmesi gereken buyruklar olarak bir çift anlam içinde açıklayan bir sanat olarak anılır.”⁷

Hermeneutiğin antik dönemde, yorumlanmak istenen şeyin esas anlamını ortaya koymak için kullanıldığı da görülmektedir. Bu, art veya üst anlam olarak kendisini gösteren “hyponoia” sözcüğüyle ifade edilmektedir. Bu amacın ortaya çıkışında retoriğin belli başlı kavramlarından ve kullanım türlerinden biri olan “alegori”, yani örtme, gizleme, perdeleme sanatı, sözcüklerin esas anlamını ortaya koyma ihtiyacı doğurmuştur. Bu husus Gadamer tarafından da dile getirilmektedir: “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 çıkarmaktır.”⁸ Görüldüğü gibi, Antik Yunan dünyasında hermeneutiğin kullanılış tarzı dönemin ihtiyaçlarına cevap vermekle birlikte, günümüz felsefesini bütünüyle kucaklamasa da hermeneutiğin kendisinden sonraki anlam ve işlevine ışık tutmaktadır. Özellikle de bütün bir Orta Çağ dünyası içerisinde kutsal metinlerin yorumunda, antik dönemin sözcüğün üst alanını, yani esas anlamını ortaya çıkarma maksadının ne kadar tesirli olduğu gözlerden kaçmamaktadır.

2. Orta Çağ Hermeneutiğinin Üstlendiği İşlevler:

Antik Yunan dünyasında öne çıkmış olan alegorik yorumlama yöntemi, Hristiyanlığın başlangıç döneminde dinî metinlerin, özellikle de *İncil*'in yorumlanmasında tercih edilen yöntem olmuştur.⁹ Bu yöntemin tercih edilmesinin sebeplerini, Orta Çağ düşünce sistematığının metnin düz anlamının derin anlamıyla olan ilişkisini insan vücudunun insan ruhuyla olan ilişkisine benzetme eğiliminde bulabiliriz. 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.¹⁰

Antik Yunan mirası, hermeneutiğin Orta Çağ boyunca kazandığı içeriğin belirlenmesinde oldukça etkili olmuştur. Bu açıdan, tefsirin köklerini kazdığımızda karşımızda Yunan etimolojisi ve mitolojisinin belireceğini ifade eden Martin

⁶ Palmer, *Hermenötik*, s. 49–50.

⁷ Gadamer, “Hermeneutik”, s. 14.

⁸ agm., s. 12.

⁹ Toprak, *Hermeneutik ve Edebiyat*, s. 27.

¹⁰ age., s. 28.

Nguyen'in tespiti oldukça yerindedir.¹¹ Çünkü Antik Dönemin alegorik yöntemi, bütün bir Orta Çağ dönemi boyunca ağırlığını hissettirmiş, tefsir ve hermeneutiğin amacı addedilmiş, hatta bunlarla özdeş tutulmuştur. Orta Çağ düşünce sistemi, bazı noktalarda Antik Yunan düşüncesinden ayrılıklar gösterse de, Antik Yunan düşüncesinden alınan, anlaşılacak istenen şeyi, örtük, alegorik anlamından kurtarıp asıl anlamını ortaya koyma amacı, temelde hiç değişmemiştir. Metin Toprak'ın sağladığı kapsamlı bilgilerden yararlanarak bu döneme göz attığımızda, hermeneutik gelenek içerisinde, Philo, Origenes, J. Cassinus gibi düşünür ve teologların öne çıktığını görmekteyiz. Philo'da, "Antik Yunan dünyasının alegorik yöntemi bir yorumlama yöntemine dönüştürülmekte ve metnin, üstü simgelerle örtülmüş anlamının altında daha derin anlamlar arayıp bulma amacı temele alınmaktadır."¹² Philo'dan sonra hermeneutik üzerine sistemli çalışmalar yapan isim, Teologlar Okulu'nun kurucusu olan Origenes'tir. Origenes özellikle *İncil*'de bildirilen olayları anlamlandırıp yorumlamak gerektiğini ileri sürmekle, teolojik hermeneutiğin de kurucusu olmuştur. Ona göre, kutsal kitaplarda bildirilenleri alegorik yoldan açıklamak ve yorumlamak gerekir. Çünkü kutsal kitaplarda sadece olup biten olayların anlatımı olarak "historia" yoktur; bunlar aynı zamanda kendilerinden yorum yoluyla kutsal haberler çıkartılması gereken şeylerdir. Bu nedenle kutsal kitaplar "historia" etkinliğinin değil, "hermeneua" (yorumlama, tefsir) etkinliğinin konusudurlar.¹³ Öte yandan, Origenes'in yöntemi *İncil*'de yer alan her bir harfin arkasında bir sır, bir derin anlam arayacak kadar ileri gitmesine rağmen, hem yöntemin ortaya çıktığı dönemde oldukça etkili olmuş, hem de Orta Çağ hermeneutiğinin en önemli başarısı olarak kabul edilen "yazının dört anlamı" kuralının geliştirilmesinde yol gösterici bir işleve sahip olmuştur. Bu dönemden sonra kutsal metinlerde kelime anlamı, alegorik anlam, ahlâkî anlam ve yüksek (anagojik) anlam olmak üzere dört çeşit anlam aranmıştır.¹⁴ Neticede, hermeneutiğin Orta Çağ boyunca teolojik bir hermeneutik içerisinde işlenmesinin temellerinin bu isimler tarafından atıldığını söylemek mümkündür.

Yüzeysel bir analizle dahi, Antik Yunan'da Hermes'in yaptığı işin, Orta Çağda kilise babaları ve din adamlarının tekeli altına girdiğini görmek mümkün. Daha önce tanrıların sözleri yine bir başka tanrı tarafından yorumlanmaktaydı. Orta Çağda ise her ne kadar kendileri tanrı olmasalar da, özellikle kilise ve çevresi, tanrının sözlerini yorumlama noktasında kendini en üst otorite kabul etmekte ve her türlü farklı yoruma şiddetle karşı çıkmaktaydı. Yaklaşık olarak on dört yüz yıl boyunca süren bu hâkimiyet, ilk kez Martin Luther ve diğer reformistlerin kutsal metinlerin anlaşılacak için yeterli olduklarını iddia etmeleriyle birlikte ciddi sarsılmalar yaşamaya başlamıştır. Martin Luther kendi tezini kanıtlamak adına

¹¹ Martin Nguyen, "Hermeneutics as Translation: An Assessment of Islamic Translation Trends in America", *Muslim World* (iç.), Vol. 98, Blackwell Publishing, Boston, 2008, s. 485.

¹² Toprak, *Hermeneutik ve Edebiyat*, s. 28.

¹³ Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2004, s. 34-35.

¹⁴ Toprak, *Hermeneutik ve Edebiyat*, s. 29.

İncil'in çevirisini yapmıştır.¹⁵ Dikkat edilecek olursa, 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. Dahası, hermeneutik, reformasyonun kutsal yazıları kendine döndürme hareketiyle birlikte yeni bir ivme kazanmıştır. Reformcular kilise öğretisi geleneğiyle polemige girmişler ve kutsal metinleri hermeneutik yöntemlerle ele almışlardır. Özellikle alegorik yöntem bir yana bırakılmıştır. Böylece nesnel, konuya doğrudan yönelen, her türlü öznel keyflikten arınmış olmak isteyen yeni bir yöntem bilinci yeşermiştir.¹⁶

Reformistlerin, kutsal metinlerin "kendi başlarına yeterliliği" tezini, yani onların doğrudan anlaşılabilen ve çelişkiler arz etmeyen bir yapıya sahip olduğuna dair iddialarını doğrulamak için yoğun çaba sarf ettikleri görülmektedir. Bu bağlamda en dikkat çekici adımı, *Clavis Scripturae Sacrae* adlı eseriyle Protestan düşünür Matthias Flacius Illyricus atmıştır. Burhanettin Tatar'ın bildirdiği gibi, bu eserde Flacius'un ileri sürdüğü iki temel iddiadan biri şudur: Kutsal metinlerin doğru bir şekilde anlaşılammış olması, kilisenin bu metinleri anlaşılabilir kılmak için haricî bir yorum getirme hakkını değil, sadece önceki yorumcuların eksik bilgiye ve yetersiz bir yorum anlayışına sahip olduklarını ima eder. İyi bir linguistik ve hermeneutik hazırlık bu eksikliği giderebilir. Flacius'un Luther ve diğer reformistlerin görüşlerine paralel bir diğer iddiası şudur: Kutsal metinler kendi içlerinde tutarlılık ve süreklilik arz etmektedirler. Bu durumda her bir cümle ya da pasaj bu metinlerin bütünlüğü açısından ele alınmalı ve açıklanmalıdır.¹⁷ Flacius'a göre *İncil*'in anlaşılması zor sanılan bölümleri dahi, kilise aracılığına ihtiyaç duymadan metnin kendi yapısı içinde anlaşılabilir.¹⁸ Flacius ve diğer reformistlerin çalışmaları adeta hermeneutiğin bir diğer dönüşümünün habercisi gibidir, ama hermeneutiği dönüştürecek olan asıl gelişme hâlâ eksikti. Reformistlerde dahi, 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

¹⁵ Luther'in bu çevirisi, kutsal metnin anlamını sorgulama işini Alman diline açmıştır. Bu anlamda Luther'in çevirisi, Richard Kearney tarafından, iki farklı kültürün, linguistik bir zeminde karşı karşıya geldiği tarihsel örneklerden biri olarak gösterilmektedir [Richard Kearney, "Paul Ricoeur and the Hermeneutics of Translation", *Research in Phenomenology* (iç.), Vol. 37, Brill Academic Publishers, Leiden 2007, s. 148-149].

¹⁶ Gadamer, "Hermeneutik", s. 15-16.

¹⁷ Tatar, *Hermenötik*, s. 15.

¹⁸ Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Stanford University Press, Stanford, 1987, s. 5.

teolojide, hem de tanımın daha genişletildiği sonraki dönemlerde, kutsal metin dışı edebiyatta bir temel olarak kullanılmaktadır.”¹⁹ Bu kullanım tarzı, hermeneutiğin belirli bir tarihsel dönemin ihtiyaçlarına ışık tutmak üzere köklü bir dönüşüm geçirdiğini göstermektedir. Hermeneutiğin tarihsel dönüşümünde önemli bir aşama olan yorum ile bu yorumun kuralı olan hermeneutik ayrımı tarihsel dönüşümün mihenk taşlarından olmasına rağmen, bu dönüşümün anlaşılmasında tek başına yetersiz kalır ve bizleri anlayışın geliştirildiği bir diğer iki isme sevk etmekle beraber, etkilerini her alanda hissettiren aydınlanma düşüncesi üzerine eğilmeye de yönlendirir. Çünkü hermeneutiğin, metinde yer alan asıl anlamın ortaya çıkarılması adına takip edilmesi gereken bir kurallar dizgesi olarak ortaya çıkmasında reform hareketi ve aydınlanma düşüncesi aynı ölçüde etkili olmuştur. Reform hareketiyle, yorum kuralı olarak yorumun kendisinden ayrılan hermeneutik, aydınlanma düşüncesiyle birlikte, felsefi bir yönelim içerisinde “anlam”ın kendisine kanalize edilmiştir. Böylesi bir anlayışla yoğrulan bir dönemde, özellikle Friedrich Ast ve Christian Wolff gibi düşünürlerin, hermeneutiğe ilişkin açıklamalarının, Friedrich D. E. Schleiermacher öncesi evrensel hermeneutiğe giden yolda önemli bir aşama teşkil ettiğini görmekteyiz. Şimdi kısaca bu iki düşünürün hermeneutik anlayışları üzerinde durarak, Schleiermacher felsefesine doğru ilerleyelim.

3. Friedrich Ast ve Christian Wolf Düşüncesinde Hermeneutiğin Görevleri:

152

Friedrich Ast’ın hermeneutiğinde, ilk bakışta, metinlerde bireyselleşen “ruh” birliğinin ortaya konma gayesi dikkat çekmektedir. Ona göre “hermeneutik, metnin “geistige” (ruhsal) manasını açığa çıkarma teorisidir.”²⁰ Geist, her türlü gelişme ve oluşun kaynağı olduğundan, bütünü ruhunun izleri bireysel unsurlarda da bulunur. Unsur, bütünden hareketle anlaşılır ve bütün de kendi parçalarının içsel uyumundan yola çıkılarak öğrenilir.²¹ O hâlde hermeneutiğin amacı, bir eseri, kendi içsel manasındaki gelişmeler, içsel unsurların birbiri ile ve o çağın daha kapsamlı ruhuyla olan ilişkileri yoluyla açıklamaktır. Bu maksat, Ast tarafından üç anlama bölümü veya formuna ayrılmıştır: 1) “Tarih”: 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.²² Ast, anlama ile açıklama seviyeleri arasında bir fark görmez ve bahsedilen bu üç anlama seviyesine paralel olarak üç çeşit açıklama seviyesinin de varlığını kabul eder: 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

¹⁹ Palmer, *Hermenötik*, s. 64.

²⁰ *age.*, s. 113.

²¹ Friedrich Ast’tan aktaran; Palmer, *age.*, s. 113.

²² *age.*, s. 113-114.

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 (temel kanının), hayat görüşünün (özellikle tarihsel yazarlarda bakış açısının) ve temel düşüncenin (özellikle felsefi eserlerde) araştırıldığını görmekteyiz.²³

Ast'ın hermeneutiğe ilişkin izahları içerisinde en etkileyici ve orijinal olanlarından birisi anlama sürecini "yeniden oluşturma" olarak ele alma fikridir. Bu fikir bize, Ast'ın anlamayı yaratıcı bir sürecin tekrarı olarak gördüğünü belirtmektedir. Anlamaya dair bu bakış açısı temelde August W. Schlegel, Schleiermacher, Wilhelm Dilthey ve Georg Simmel'in görüşleriyle benzerlik arz etmektedir. Ast'ın açılımının hermeneutik açısından önemi, yorum ve yorumlama problemini, bilgi ve yaratıcılık süreçleriyle bağlamak olarak özetlenebilir. Anlamanın "yeniden oluşturma" olarak ele alındığı bu düşünce ile hermeneutik, önceki dönemlerdeki filolojik ve teolojik hermeneutiği aşan önemli bir adım atmıştır.²⁴

Christian Wolf da Ast'a benzer açılımlarıyla hermeneutiğin boyutlarını genişletme amacına katkı sağlamıştır. Ast gibi Wolf da hermeneutiğin üç seviyesinden bahsetmektedir. Ama onun yaklaşımında üçüncü kademede Ast'ın "Geist" metafiziği bulunmamaktadır. Onunki daha ziyade pratik yönlüdür. 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 felsefi 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.²⁵ Yine de Wolf'un düşüncesi hermeneutiğin felsefi karakterinin olgunlaşması, yani felsefi bir hermeneutiğin oluşması ve evrensel bir nitelik kazanması adına, Ast gibi, önemli katkılar sağlamıştır. Elbette hermeneutiğin bu dönüşümünün doruk noktası Schleiermacher ve Dilthey olmuştur. Schleiermacher,

²³ age., s. 115.

²⁴ age., s. 116.

²⁵ age., s. 119.

Ast ve Wolf'tan aldığı mirası zenginleştirerek, ona günümüz hermeneutik anlayışına dahi taşınacak ve etkisini gösterecek olan temel karakteristikler kazandırmıştır. Hermeneutiğin gelecek yüzyıllarda dahi izlenecek kimi yönleri Schleiermacher tarafından ortaya konmuştur. Schleiermacher, hermeneutiğin alanını ne metinlerle sınırlar ne de antik çağın dünyasına ulaşma amacına hapseder. Hiçbir şey bilmediğimiz ya da tamamıyla aşına olduğumuz istisnâî durumlar dışında her yerde hermeneutik yapılmaktadır. Bütün bu hermeneutik yapma tarzlarının kuralları da birdir. Her bağlamda, her karşılaşmada hermeneutiğin kuralları aynıdır. Kısacası o artık evrensel bir nitelik kazanmıştır. Şimdi de Schleiermacher üzerine eğilerek evrensel hermeneutiğin ana hatlarının onda nasıl işlendiğini ortaya koyup irdelemeye çalışalım.

4. Schleiermacher'in Evrensel Hermeneutiği:

Schleiermacher, hermeneutiği “anlama sanatı” olarak tanımlamaktadır. Bu durumda o, daha önce anlaşılan bir şeyin takdimiyle ya da yabancı dillerde yazılmış güç pasajların açıklanmasıyla ilgilenmez. Konuşma sanatı (retorik) ile anlama sanatının (hermeneutik) yakın ilişkisi açısından bakıldığında - Schleiermacher'e göre “konuşma düşünmenin dışsal yanıdır”- hermeneutik düşünme sanatının bir parçasıdır. Bu yaklaşımıyla Schleiermacher, hermeneutiği felsefi alana çeker. 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 ederek, hermeneutiğin herkesin ilgi alanı içine girdiğini belirtir. Burada Schleiermacher, hermeneutiğin pratik hayat içinde bir tür evrensel boyutuyla tezahür ettiğini ima etmektedir. Daha açık bir deyişle hermeneutik, dili kullanma yeteneğimiz sayesinde her an gerçekleştirdiğimiz anlama olayı açısından evrensel bir tanıma ulaşmaktadır.²⁶ Hermeneutiğin bu tanımı, onun teolojide, filolojide ve hukuk kaidelerinin açıklanmasında farklı farklı kuralların gereksizliğine atıfta bulunur ve her türlü anlama tarzının belirli kurullarla işlenebileceğini vurgular. Schleiermacher'de bu kurallar gramatik yorumlama ve psikolojik yorumlama yöntemleri olarak sıralanabilir. Schleiermacher bir eser karşısında duran okuyucunun daima karşısındakini yanlış anlama ihtimali taşıdığını belirtir. Ama bu kurallar takip edilerek bu durum bertaraf edilebilir ve dahası okuyucu eseri yazarından daha iyi anlayabilir. Şimdi, Schleiermacher'in gramatik yorumlama yönteminden başlayarak evrensel hermeneutiğinin kurallarını açıklamaya çalışalım.

Schleiermacher'in gramatik yöntemi, en başta, dilin, dil bilgisinin, tümce yapısının ve semantiğin tarihsel yapılarını ortaya çıkarmak zorunda olduğundan tarihseldir.²⁷ Bu 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. Bunlardan ilki, tek tek kelimelerle ilgilenip onları tanımlamayı amaçlar. Bunu yaparken kelimenin bir

²⁶ Tatar, *Hermenötik*, s. 37-38.

²⁷ Toprak, *Hermeneutik ve Edebiyat*, s. 45.

yandan maddî, diğer taraftan biçimsel yönünü inceler. Tek kelimededen yola çıkılarak, o kelime önce bulunduğu tümce bağlamında, daha sonra da bütün metin bağlamında gözlemlenir.²⁸ Schleiermacher'e göre, ancak en küçük birimden başlayıp, giderek genişleyen bağlamlarla kurulan bağlar aracılığıyla tam bir anlamın gerçekleşmesi söz konusu olabilir. Fakat kelimeyi metnin bütünü bağlamında gözlemek her zaman tam anlamın 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 aşamada ise kelimelerin hangi ilgeçlerle birlikte kullanıldığı, hangi ekleri aldıkları, tümce ve daha sonra ise metin içindeki konularının 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 yaklaşmış olur. Schleiermacher'in bu işlemle amaçladığı, metnin nitelik, nicelik, içerik ve anlatım tarzı açısından anlaşılmasını sağlamaktır.²⁹

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 isteyeninin yerine getirmesi gereken bir dizi ön koşul sayar. 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 önerir. 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.³⁰ Psikolojik yorumlama yönteminin gayesi, yaratıcı bir deha olan yazarın bağlam dünyasını açığa çıkarmak, onu yaratıcı yönünün eğilimlerini yakalamaktır. Elbette, Alman romantizminde

²⁸ Schleiermacher'de oldukça önemli bir yer işgal eden bütün-parça ilişkisi, Protestan hermeneutiğinde de görülmekle birlikte, kökeni Antik Yunan dünyasının retoriğine kadar uzanır. Antik Yunan'daki "caput" (parça) ve "membra" (bütün) kavramları Schleiermacher tarafından da kullanılmaktadır (Gadamer, "Hermeneutik", s. 16.).

²⁹ Schleiermacher'den aktaran; Toprak, age., s. 45-46

³⁰ age., s. 48.

işlenen “deha estetiği” mantığının Schleiermacher hermeneutiğinde de tesirli olduğunu görmekteyiz. 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. Dahası “yorumcunun eseri yazarından daha iyi anlaması” da mümkün hale gelebilir. Bu anlama tarzı için gramatik ve psikolojik yorumlama tarzında dile getirilen, yazarın bağlam dünyasına inme zorunluluğu, Schleiermacher’de “aynileşme” görevi ile de ifade edilmektedir.

Schleiermacher yazar ile okuyucu arasındaki zaman uzaklığının kapatılması ve dehanın “bilinçsizce” yarattığı eserin bilinç düzeyine taşınması için ilk/orijinal okuyucuyla özdeşleşme/aynileşme gayesini ortaya koyar. Fakat bu aynileşme girişimi, yani aynılığın lingüistik ve tarihsel yeniden üretimi süreci onun için, fiili anlama eyleminin yalnızca ideal ön şartıdır. Ona göre, fiili anlama eylemi ilk okuyucuyla aynileşmekten değil, kişinin kendisini yazarla aynı düzeye yerleştirmesinden ibarettir. Bu yapıldığında metin, yazarın hayatının eşsiz bir manifestasyonu olarak ifşa olacaktır.³¹ Elbette bu aynileşme bütünüyle eşit olma anlamına gelmez. Üretim ve yeniden üretim temelde farklı operasyonlardır. İşte bu yüzden Schleiermacher, amacın bir yazarın kendisini anladığından daha iyi anlamak olduğunu öne sürer. Böylelikle o, anlama eylemini üretimin yeniden inşası olarak görür. Bu kaçınılmaz şekilde yazarın bilincinde olmadığı birçok şeyi bilinç alanına çıkarmak zorundadır. Burada Schleiermacher’ın deha estetiğini kendi evrensel hermeneutiğinde uyguladığı ortadadır. Sanat dehasının yaratma eylemi, bu bilinç dışı üretim ve zarureten bilinçli yeniden üretim teorisinin dayandığı model olarak karşımızda belirlemektedir.³² Bu modelden karşımıza şu sonuç çıkar: “Bir şey yaratan sanatçı, yarattığı şeyin donanımlı yorumcusu değildir. Bir yorumcu olarak o, eserinin yalnızca alıcıları durumundaki kişiler üzerinde hiçbir otomatik otoriteye sahip değildir. O kendi eseri hakkında düşündüğü ölçüde eserinin okuyucusudur. Okuyucu olarak kendi eserine yüklediği anlam standart oluşturamaz.”³³ Görüldüğü gibi Schleiermacher o güne kadar hiç yapılmayan bir şeyi gerçekleştirir: Okuyucuya söz hakkı verir. Dahası, okuyucuya eser karşısında üstünlük talebinde bulunma hakkını bahşeder.

Öte yandan Schleiermacher, hermeneutiği, hakikatin sadece eserde bir yerde olduğuna inandırdığı okuyucuya, bu hakikati ortaya çıkarma amacı için bir araç olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla tarihsellik de, yazarın bağlamı da, hayatın kendisi de sadece eserdeki hakikate ulaşmak adına bir araç olarak kullanılmış olmak durumundadır. Fakat anlaşılması gereken şey aslında başkasının hayatının

³¹ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 1.Cilt, (Çeviren: Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan), Paradigma yay., İstanbul 2008, s. 266.

³² *age.*, s. 267.

³³ *age.*, s. 268.

bir parçası sayılan düşünce değil, hakikat olarak hayattır. Oysa Schleiermacher’de hermeneutik bir hizmetkâr görevini yerine getirir ve sadece şeylerin incelenmesine tâbi bir şey olarak kalır.³⁴ Hakikat olarak hayatın anlaşılma girişimi ise Wilhelm Dilthey tarafından geliştirilmiş ve bu minvalden hareketle evrensel ve insan hayatının içerildiği her disiplin için hermeneutiksel bir yöntem olarak inşa edilmiştir. Hermeneutiğin Dilthey ile yaşadığı bu tarihsel dönüşüm, onun tarihinde bir dönüm noktasıdır. Şimdi de Dilthey’in, tin bilimleri metodolojisi olarak kurguladığı hermeneutiği üzerinde duralım.

5. Dilthey ve Tin Bilimleri Metodolojisi Olarak Hermeneutik:

Dilthey, hermeneutik içerisinde “Geisteswissenschaften” (yani tüm insani ve sosyal bilimler/tin bilimleri) ile, kişinin iç hayatının ifadelerini, bu ister jest ifadeleri, tarihsel davranışlar, belirlenmiş hukuk, sanat çalışmaları veya edebiyat olsun, “yorumlayan” tüm disiplinler için bir yer oluşturmak istemiştir. O, beşerî bilimlerin, doğa bilimlerindeki norm ve düşünce tarzını alıp onu uygulamasına karşı olduğundan, kişinin içsel yaşantılarının ifadelerinin objektif olarak geçerli yorumlarını elde edecek farklı bir yöntem oluşturmayı gaye edinmiş ve hayatı boyunca bunun için çalışmıştır.³⁵ Dilthey, temelde, doğa bilimlerinin yöntemlerinin ve varsayımlarının insan, toplum ve tarihle ilgilenen bilimlere, yani “tin bilimleri”ne aktarılabilirliğini düşünmenin yanlıgı olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre pozitivistler tarafından “sosyal bilimler” adıyla adlandırılmış olan bilimler, yasacı, nedenselci tavır ve yöntemleriyle, felsefi temelleri bakımından yanlış kurulmuş bilimlerdir. Dilthey’in “insan dünyası” bu yanlış kurulmuş “sosyal bilimler”in değil, “tin bilimleri”nin konusu olabilirlerdi.³⁶ Çünkü, “sosyal bilimler” kullandıkları doğa bilimci paradigma yüzünden zaten arka plana itilmiş olan toplumsal gerçekliği yakalamaktan uzak kalmıştır.

Dilthey’i hermeneutik ile uğraşmaya iten sebepleri anlamak, onun doğa bilimleri ile tin bilimleri arasında yerleştirdiği ayrımın daha detaylı bir şekilde incelenmesini gerektirir. Bu ayrımın anlaşılması da, Dilthey’in çağına hâkim düşünce tarzlarına değinmeyi zorunlu kılar. Bütün bir 19. yüzyılda etkisini hissettiren, aydınlanma düşüncesinin beslediği pozitivist bilim paradigmasının, sadece doğa bilimleri için değil, bilim olma arzusunu barındıran sosyal bilimler için de arzu edilir bir yöntem olduğunu görmekteyiz. Bilimselliğin ölçütünün pozitivist bilim paradigmasının uygulanmasından geçtiğine inandırılan her disiplin, araştırma nesnesine olan uygunluğunu sorgulamadan bu anlayışı kendisine şiar edinmiştir. “Böyle olunca insani ve toplumsal olaylar, ya hukuk, politika öğretisi gibi ‘normatif’ (kural koyucu) disiplinlerin konusu yapılmış veya çağlar boyunca bir türlü ‘bilim’ statüsü tanınmayan ve daha çok yarı edebî, yarı ‘bilimsel’ bir yazıcılık türü sayılan tarihe bırakılmıştır; ya da en son olarak, insani toplumsal olaylar, Comte’un pozitivist elinde, ‘doğa bilimi’ni örnek alan ve sözcük

³⁴ a.g.e., s. 258.

³⁵ Palmer, *Hermenötik*, s. 137.

³⁶ Doğan Özlem, *Bilim, Tarih ve Yorum*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1998, s. 67.

kökeniyle olduğu kadar konusuna uygun olmayan yöntemleriyle de ‘melez’ olan bir ‘sosyoloji’ye bırakılmıştır.”³⁷ Fakat bu disiplinler, bilimsellik adına, doğa bilimci bir paradigmayı temele alarak, kendi hakikatlerinden feragat ettiklerini anlayamamışlardır. Bunu idrak edip ciddi anlamda sorgulamaya başlayan Yeni Kantçılar olmuştur. Yeni Kantçılar, I. Kant’ın pozitivist yorumunun eksik ve yanlış olduğunu ifade ederek, yine Kant’tan hareketle, pozitivistlere ve doğa bilimsel paradigmaya önemli eleştiriler getirmişlerdir. Kant, algımıza konu olan şeyler dışında kalan her şeyi bilimin dışına iterken, dini, değerleri, ahlakı ve empirik olarak inceleyemeyeceğimiz pek çok insani unsuru da yadsımış olduğunun farkındaydı. Bu yüzden metafizik diye adlandırdığı bu alanı bilimin konusu yapmasa da bilimsel olarak nasıl irdelenebileceği sorusuna yanıt aramıştır. Fakat pozitivistler Kant’ın bu çabasını görmezden gelerek, onun sadece algılanabilir olarak ifade ettiği fenomenler alanının bilimini yapmakla uğraşmışlardır. Öte yandan, Kant insanın nesneyi hiçbir zaman katıksız olarak algılayamayacağını da ifade etmiştir. İnsan, nesnenin kendi gerçekliğine, kendinde ne olduğuna hiçbir zaman yaklaşamaz. Çünkü Kant’ın da belirttiği gibi “kendilerinde şeylere” ait özellikler bize duyarlar yoluyla hiçbir zaman verilemezler.”³⁸ İnsan nesneyi ancak kendi anlksal kategoriler süzgecinden geçirdiği hâliyle, kendisine görüldüğü hâliyle bilebilir. O hâlde, “bilgi dediğimiz şey, empirik içeriğin anlksal işlemlerle biçimlendirilmesinin bir ürünü ise, bilimsel bilgi, bize ‘realite’nin upuygun bilgisini veremez; olsa olsa bu ‘realite’nin bize görünüşünün bir bilgisi olabilir.”³⁹

Kendisi de bir Yeni Kantçı olan Dilthey böylesi bir düşün dünyasının içinde yer almıştır. Fakat Dilthey’i diğer Yeni Kantçılardan ayıran ve ona özgünlüğünü veren nitelik, doğa bilimi-tin bilimi ayrımını merkeze alarak, Kant’ın yapmaya çalışıp da kurgulayamadığı “bilimsel metafiziği”, hermeneutik anlayışı yöntem alıp “tin bilimleri” olarak ortaya koymuş olma başarısıdır. Dilthey’in yöntem olarak hermeneutiği kullanması gayet yerindedir. Çünkü “ona göre tarih ve toplum, empirik yöntemlerle doğrudan ele alınabilecek alanlar değildirler. Burada konu bir algılama nesnesi değil, bir anlama nesnesidir.”⁴⁰ Burası genel yasallığın tabi kılındığı fenomenler evreni değil, anlama ediminin başat olduğu tinsel dünyadır.⁴¹ O hâlde tinsel dünya, algılama objesi hâlindeki 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 insani-toplumsal etkinliklerin dünyasıdır ki bu dünya bir doğal olgu gibi açıklanmayı değil, öncelikle anlaşılmayı bekleyen bir dünyadır. Çünkü bu ilke, değer, norm, kural, ide, tasarım vb. türünden şeylerin doğada karşılığı yoktur. Tinsel yaşam bu yüzden

³⁷ Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 179–180.

³⁸ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, (Çeviren: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 1993, s. 58.

³⁹ Cohen’den aktaran; Doğan Özlem, *Max Weber’de Bilim ve Sosyoloji*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1990, s. 37.

⁴⁰ a.g.e., s. 33.

⁴¹ Manfred RIEDEL, “Wilhelm Dilthey’da Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağntısı”, *Hermeneutik Üzerine Yazılar* (iç.), (Derleyen ve Çeviren: Doğan Özlem), İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2003, s. 65.

doğa bilimsel açıklamanın değil, “anlama”nın konusudur.⁴² Anlaşılması beklenen şey ise, tin bilimlerinin ana malzemesi kabul edilen, dilsel ürünler olarak temelde “yazılı yapıtlar” olur. Yazılı yapıtlar, insanların geçmişte nasıl bir tinsellik içinde yaşadıklarını anlamak için başvurmamız gereken ana malzemelerdir. Ama Dilthey, her dönemi kendine özgü bir bütün olarak görürken, bununla, bizim her hangi bir dönemin başat değerlerini ve giderek o dönemin kendine özgü tinselliğini tam olarak anlayamayacağımızı da belirtmiş olur. Çünkü bizler bugün, belli bir tinsel donanım içinde, geçmişin değerlerinden oldukça farklı bir değerler ağı içindeyizdir ve bize az çok yabancı olan, geçmişte kalmış değerleri tam olarak anlama olanağımız da, bu nedenle, kısıtlıdır. Yine bu nedenle, yapabileceğimiz şey, geçmiş, dilsel ürünleri, yazılı yapıtların dilini “yorumlayarak anlamak”, yani “hermeneutik” yapmakla sınırlıdır. Böylece Dilthey, tin bilimleri için ana yöntem öğretisi olarak hermeneutiği önermiş olur.⁴³

Dilthey’in amacı, tin bilimlerinin doğa bilimleri karşısındaki sınırlarını çizmektir. Doğa bilimleri insanlardan bağımsız bir fiziksel dünyayı sistematize etme ve açıklama yoluna giderken, Dilthey’in tin bilimleri olarak ortaya koyduğu alan insana ait dünyayı anlamayı amaçlar. “Anlam” , Dilthey’da, tinsel yaşam sürecindeki bütün ve parça arasındaki ilişki içerisinde yer alır. Bedeutung (anlam) Verstehen’in (anlama) kavramaya çalıştığı şeydir; anlama ise yaşayan bir süreçteki bütün ve parça arasındaki ilişkidir; tinsel yaşamın, ifadeleri veya işaretleri aracılığıyla kavranmasıdır.⁴⁴ Anlama, yaşamın içerisinden gerçekleşir, yani burada tinsel yaşamın ifadeleri veya işaretleri dışardan bir gözlem neticesinde anlaşılmemektedir. Anlama, ortak paylaşılan ve insanın kendini başkalarıyla ve şeylerle daima etkileşim içerisinde bulunduğu bir dünya içerisinden yapılır. Birinin ne söylediğini anlamak için onun her kelimesini analiz etmek zorunda değildir. Paylaştığımız ortak kabuller onu anlaşılır kılar ve onun deneyimini biz de deneyimleriz. Bu anlama tarzı, sempmatize etmeye benzetilebilir, fakat ikisi arasında ince bir ayrım vardır. Sempmatize etmek, başkalarına ait deneyimleri bazı benzerlikler kurarak kendi deneyimlerimle ilişkilendirmektir. Anlama ise, birinin deneyiminin bilincinde yeniden yaşanmasıyla bilinmesidir. Sempati, kendi kişisel deneyimlerini başkalarınıninkiyle analogiye, ilişkiye sokmak, örneğin başkasının sevinciyle sevinmek, acısıyla ağlamak, onunla duygudaşlık kurmaktır. Bu ayrım çizgisine rağmen, anlama ile sempati kurma birbirinden bağımsız süreçler olarak kabul edilemez, çünkü sempatiklik ilişkisi olmaksızın anlama olanaklı değildir.⁴⁵ Ancak, bu tür bir anlamanın gerçekleşebilmesi için öncelikle insana özgü durumların yaşanması ve bunların ifade edilmiş olması gerekir. Bu açıdan ifade, anlama ve yaşantı kavramları Dilthey düşüncesinin merkezî kavramları konumundadır.⁴⁶ İfade, kendini tanıma için elzendir. Deneyim ifade yoluyla açığa

⁴² Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 188.

⁴³ *age.*, s. 190.

⁴⁴ Özlem, *Bilim, Tarih ve Yorum*, s. 80.

⁴⁵ *age.*, s. 79.

⁴⁶ Toprak, *Hermeneutik*, s. 61–62.

çıkarılır. Duygu ve düşünceler, eylemlerimiz ve söylediklerimizle ifade edilir ve bu ifadeler, başkalarının anlaşılmasında oldukça önemlidir. Fakat bu anlaşılmanın sağlanabilmesi için, karşı tarafın deneyimini fiziksel yoldan, yani eylemlerle ve söylemlerle ifade etmesi gerekir.⁴⁷ Kendimizi anlamamız söz konusu olduğunda da böylesi açığa vurmalar elzemdir. Biz dahi kendimizi başkasında görerek, kendimizi diğer insanları anlama yolu üzerinde anlayarak kendimiz hakkındaki bilgilerin sınırlarını belirlemekteyiz.⁴⁸ Yaşam bütünlüğü (ya da kısaca yaşama) dahi, bireyin başkalarıyla olan ilişkilerinin, “başkalarıyla karşılaşma”larının bütününden başka bir şey değildir. Kendimiz hakkındaki bilince ancak “başkaları” aracılığıyla varırız. Başka bir deyişle, bireysel bilincimiz, “başkalarıyla bir arada olma” sayesinde edinilen bir şeydir. Böyle olunca da birey, kendisini bu başkalarıyla bir arada olma hâlinin bir ürünü olarak kavrar ki, bu hâl “yaşam bütünlüğü” ya da “yaşama” dediğimiz bir ortamdan başka bir şey değildir.⁴⁹

Anlamanın gerçekleşmesine vesile olan her unsur Dilthey’da dışlaştırma olarak kendini ifade eder. Bir eylem, ifade, metin hepsi birer dışlaştırmadır. Fakat Dilthey için gündelik hayatta meydana gelen dışlaştırmalardan yüksek bir anlamanın ortaya çıkması pek olanaklı değildir. Buna rağmen tekil olsa da gündelik yaşantılar, insanlar arasında benzerlikler ve ortak kabuller olduğu inancını taşıyan Dilthey için yaşam nesnelleştirmeleri olarak görülür. Çünkü bunlar da herkesin içinde olduğu “Geist”ın nesneleşme şekilleridir. Dolayısıyla gündelik ifadelerde söz konusu olan basit anlama bile, “ancak çeşitli kültür çevrelerindeki insanlar arasında mümkündür. Yani tarihsel olarak oluşmuş bir nesnel tin olmadan, basit anlama bile olamaz. Bir ortak gelenek olmadan, tümceler, nezaket kuralları ve zanaat usulleri de olamaz.”⁵⁰ Elbette bu nesneleşme tarzları yazılı bir metin hâline gelmiş bir yaşantı kadar nesnel olmayacaktır. Kendisine her istenildiğinde dönülebilen, denetlenebilen en sabit ifade bunlardır. Dilthey bunun için hermeneutiği “yazılı olarak saptanıp kâğıda dökülmüş yaşama ifadelerinin anlaşılma öğretisi”⁵¹ olarak tanımlamaktadır. Yazılı bir metin hâline gelerek ifade edilmiş olan tinsel yapıtlar, insan tarafından şekil verilmiş şeyler olarak kendilerine her başvurduğumuzda bizimle konuşurlar. Onlar, varlıktan, ontik ya da teolojik bir zeminden hareketle değil, kendi özgül anlamlarından hareketle bilinirler. Söz konusu, tinsel nesnelere, kendileri insan tarafından şekil verilmiş şeyler olarak, aynı zamanda yaşamayı şekillendiren şeylerdir de. Örneğin bir tinsel nesne olarak herhangi bir hukuk sistemi insan tarafından şekil verilmiş bir düşünsel düzenektir; ama aynı zamanda geçerli olduğu zaman dilimi içinde yaşamayı da şekillendirir. Yani, yaşama, insan tarafından şekil verilmiş şeyler olarak tinsel nesnelere içinde şekillenir. Ve biz, her biri kendi özgüllüğüne sahip bu tinsel nesnelere dilini

⁴⁷ Özlem, *Bilim, Tarih ve Yorum*, s. 77.

⁴⁸ Bollnow, Otto Friedrich; “İfade ve Anlama”, *Hermeneutik Üzerine Yazılar* (iç.), (Derleyen ve Çeviren: Doğan Özlem), İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2003, s. 113.

⁴⁹ Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 184.

⁵⁰ Bollnow, “İfade ve Anlama”, s. 104.

⁵¹ Dilthey’den aktaran; Bollnow, age., s. 116.

kolaylıkla anlayabiliriz.⁵² Fakat tinsel nesnelerin, en sabitlenmiş olanının dahi, herkes tarafından aynı şekilde anlaşılması beklenemez. Birinin anladığıyla ötekinin anladığı şey birbirinden farklılıklar arz edebilir. Hatta aynı kişinin eserle her bir karşılaşmasında aynı şeyi anlamayacağı söylenebilir. Dolayısıyla Ast tarafından işlenen yeniden üretim sürecinin Dilthey tarafından kullanıldığını görüyoruz: Her bir anlama yeniden yaratmadır.

Dilthey düşüncesi, Schleiermacher'ın etkilerini de içinde barındırır. Dilthey, açıklama ve yorumlamanın nesnesi olan yaşam dışlaştırmalarının anlaşılabilirlik sınırlarını belirlerken büyük ölçüde Schleiermacher'den yararlanmıştır. Schleiermacher, hiçbir şey bilmediğimiz ya da tamamıyla aşına olduğumuz istisnâî durumlar dışında her yerde hermeneutiğin işlediğini ifade etmekteydi. Dilthey de benzer şekilde şunları söylemektedir: “Yaşam dışlaştırmaları tamamen yabancı şeyler olsalardı, açıklama denilen şey mümkün olmazdı. Onlarda hiçbir yabancı şey bulunmasaydı, açıklama gereksiz olurdu. O hâlde açıklama bu ikisi arasında bulunur. O, bilinenle bilinmeyen arasındaki dar sınırdaki yer almaktadır.”⁵³ Schleiermacher hermeneutiğinin temelini oluşturan bütün-parça ilişkisinin de Dilthey tarafından kullanıldığını görmekteyiz. Fakat burada bu ilişki yaşamın anlaşılmasına yönelik olarak kullanılır. Çünkü Dilthey'a göre, “yaşamın yapısal bağlantıları bir metinde olduğu gibi bütün ve parça arasındaki ilişki tarafından belirlenir. Yaşamın her parçası, yaşamın bütününden bir şey ifade eder; yani bütünle bağımlı bir anlama sahiptir. Parçanın özgül anlamı bu ilişki tarafından belirlenir... Yaşama bağlamı içinde de, tıpkı metin bağlamında olduğu gibi, yaşamın tüm parçalarında kendini gösteren bir anlam birliği şarttır.”⁵⁴ Bu benzerlikler yanında Dilthey ile Schleiermacher arasında keskin ayrımlara da rastlanmaktadır. Her şeyden önce Dilthey'de, hermeneutik için önemli olan, bir eserin yaratıcısının psikolojisini anlamak değil, bizzat eserde ifade edileni anlamaktır.⁵⁵ Çünkü ona göre, bir eserde anlaşılan şey yazarının ruhu değildir. Tersine, eserin kendisinde ortaya çıkan ve bu esere doğrudan nüfuz edilmesini sağlayan özgül tarz ve özgül bağlamdır. Burada yazarın özel yeteneklerine yönelmek verimsiz bir çabadır ve hatta metinde içerilmiş olan anlamın ortaya çıkarılması bakımından engelleyicidir de.⁵⁶ Öte yandan, Dilthey, yanlış anlamayı yadsımamakla beraber, onu Schleiermacher gibi temele almaz. Yanlış anlama, Dilthey'in çıkış noktası değildir. Ona göre, yanlış anlamamanın meydana gelmeyeceği bir anlama mümkündür. Özellikle de çağlara damgasını vurmuş, herkesçe kabul görmüş sanat eserlerinde. Çünkü “büyük sanat eserlerinde bir vizyon, onu oluşturan şair, sanatçı ve yazardan serbest kalmaktadır ve orada anlatanın uydurma ihtimali bulunmamaktadır. Aslında hiçbir büyük sanat eseri, onu yapanın içsel

⁵² Georg Misch, “Tın Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi”, *Hermeneutik Üzerine Yazılar* (iç.), (Derleyen ve Çeviren: Doğan Özlem), İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2003, s. 49.

⁵³ Bollnow, “İfade ve Anlama”, s. 106.

⁵⁴ Hans-Georg Gadamer, “Dilthey'in Tarihselciğin Güçlüklerinde Dolanışı”, *Hermeneutik Üzerine Yazılar* (iç.), (Derleyen ve Çeviren: Doğan Özlem), İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2003, s. 180.

⁵⁵ Bollnow, “İfade ve Anlama”, s. 121.

⁵⁶ age., s. 120.

varlığına yabancı bir olguyu yansıtmaya da çalışmaz.”⁵⁷ Dolayısıyla, Dilthey için bir metin içerisinde dile getirilen dönemin ruhunun okur veya yorumcu tarafından olduğu gibi anlaşılması olanaklıdır.

Bu anlamayı olanaklı kılan temel etken Dilthey’in anlama kuramında önemli bir yer tutan “nesnel tin”dir. Bu yaklaşıma göre anlama, “ben”in kendisini “sen”in içinde tekrar bulması şeklinde gerçekleşir. “Ben”in ve “sen”in tinsel benzerliği üst düzey bağlamlarda, bir toplumun bireyleri arasında, bir kültür sistemi içerisinde veya tinsel bütünlük içinde birlikte etkili olduklarında tin bilimleri açısından önemli sonuçlar doğurabilirler. Yorumcu ve yazar açısından “nesnel tin” bir buluşma yeridir; yorumcunun metni (çok eski dönemlerden kalma bir metin olsa da) anlamasına olanak sağlayan ortak alandır.⁵⁸ Bu açıdan dünya tarihi, metinlerini anlamakla yükümlü olduğumuz geçmişin dilleriyle yazılmış olan insan Geist’in toplu eserleri durumundaki bir büyük karanlık kitap olarak görülebilir. Burada tarihsel araştırma, kendisini kullanageldiği filoloji modeliyle anlar. Bu, Dilthey’in tarihsel dünya görüşünü temellendirdiği modeldir.⁵⁹ Bu husus bizleri, Dilthey’in, (idealizmin metafizik dogmatizmine karşıt biri olarak) “nesnel tin”i bu kadar merkeze alarak neyi amaçladığını irdelemeye sevk eder. Çünkü Dilthey rasyonalist ve empiristlerin akıl ve özne dogmatizmine olduğu kadar, idealistlerin içine düştüğü metafizik dogmatizme de karşıdır.

Geist, Dilthey’de dönüp dolanıp tekrar gelinen vazgeçilmez bir yer hâindedir. Antik Yunan dünyasının Hermes’i 19. yüzyılda yerini bir başka “şifre çözücü ya da aracı ruh”⁶⁰ olan Geist’a bırakmıştır. Dilthey’e göre, Georg W. F. Hegel’in Geist kavramı, çok soyut bir kurgu içinde bırakıldığı için kabul edilemez. Çünkü yola çıkılması gereken yer hayatın bizzat kendisi olmalıdır. Yine de Dilthey Geist’ı kullanmaktan asla vazgeçmemiş ve evrensel akla tek yönlü vurguya dayanmaktan kurtarılmış nesnel bir Geist kurmanın yollarını aramıştır.⁶¹ Fakat Dilthey’de oldukça ilgi çekici bir yenilik bulunur. Dilthey’de “Mutlak Geist”, yani her şeyin ve her farklılığın eridiği şeffaflık durumunda bulunan Geist formu, felsefe değil, tarihsel bilinçtir. Geist’in kendine döndüğü yer olan felsefe ve sanat dahi Dilthey’de bir tecrübe, bir deneyim olarak işlenmektedir. Onlar dahi “sırf ifadedirler ve bunun dışında bir şeyin peşinde değildirler.”⁶² Bu durumda, insanlık tarafından ortaya konulmuş her şey, tüm gelenek, insan tininin kendisiyle bir karşılaşmasına dönüşür. Böylece sanat, din ve felsefe gibi özel insani yaratımlara tanınan öncelik, ait olduğu yere (nesnel tin içine) iade edilmiş olur. Tinin kendisi hakkındaki bilgisi spekülative kavram bilgisinde değil, tarihsel bilinç içinde gerçekleşir. Her şey, tarihselliğiyle, tin içinde yerini alır. Felsefe bile, sadece yaşamının bir ifadesi, bir nesneleşme tarzı olarak geçerlidir.⁶³ Böyle bir

⁵⁷ Dilthey’den aktaran; Palmer, *Hermenötik*, s. 154–155.

⁵⁸ Toprak, *Hermeneutik*, s. 115–116.

⁵⁹ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, s. 245.

⁶⁰ *age.*, s. 232.

⁶¹ *age.*, s. 317.

⁶² *age.*, s. 319.

⁶³ Gadamer, “Dilthey’in Tarihselciliğin Güçlüklerinde Dolanışı”, s. 190.

temellendirme, bizleri, sonlu ve tarihsel olan insanın, bu tarihselliği açacak bir bilgi peşinde olmaması gerektiği sonucuna sevk etmektedir. Fakat “Geisteswissenschaften”, böyle bir kabulde objektiviteyi nasıl sağlayacaktır? Bu durumda, “tarihsel etki kontekstine gömülü olarak ele alınan bilinç, kendisine rağmen kendisini aşmaya ve dolayısıyla objektif tarihsel bilgiyi gerçekleştirmeye muktedir olamayacaktır.”⁶⁴ Bilinç, rölatif olduğunun bilgisine sahip olmalıdır. O hâlde, yapılması gereken şey, “bu rölativite dâhilinde objektivitenin nasıl mümkün olacağını belirlemeye, sonlu olanın mutlak olanla ilişkisini anlamaya çalışmaktır.”⁶⁵ Fakat ister istemez, kendimizi şu soruları sormaktan alıkoyamıyoruz: “Eğer yaşama tüketilemez ve sürekli yaratıcı bir etkinlik ise (ki, Dilthey böyle düşünür), tarihsel anlam bağlamlarının sürekli değişip dönüşüyor olması, nesnelliğe 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?”⁶⁶ Dilthey bu soruları hiçbir zaman tam anlamıyla yanıtlamamıştır. Buna rağmen tarihselliğe ilişkin vurguları asla önemini kaybetmemiştir.

Dilthey’e göre, “tarihsellik bütün felsefi düşünmenin başlıca medyumudur.”⁶⁷ Dilthey’in merkeze aldığı tarihsel bilinç ve tarihsellik, tarih üstü yasaların olmadığını ortaya koyar. Dilthey, transendent bir tanrıda, immanent bir dünya tininde veya bir mutlakta içerilen insanüstü bir amacı kabul etme ilkesini benimsemeyiz. Tarihte bu tarz insanüstü bir amaç yoktur; sadece gerçek tarihsel dönemlerin insani amaçları vardır. Ve her şeyden önce yaşamın anlamını meydana getiren bir amaç yoktur. Anlam, Dilthey’a göre, yaşantıda özsel olan bir bütünlüktür ve yaşam kendi akışı içinde birçok değeri ve amacı üretse ve süreç içerisinde bunların peşine düşebilse bile, yaşam, bir değeri ve amacı arama değildir. Bir bütün olarak yaşam kendisini bir bütünsellik içinde meydana getirir, fakat bu meydana getirme betimlenebilir tek bir birlik tarzı içinde değildir. Yaşamın içinde sanat, din, hukuk ve politika gibi etkinlikler alanının görünümünü ayırt edebiliriz. Bu görünümünden her biri yaşamın anlamını oluşturabilecek hükmedici bir amaca veya amaçlara sahip olabilir. Bireysel bir yaşam bir nedene, bir harekete, bir gruba bağlılık gibi sosyal yaşamdan kaynaklanan saptanması mümkün bir anlama sahip olabilir; fakat bir bütün olarak tarih bireysel bir hayatın sahip olabileceği türden bir anlama sahip değildir.⁶⁸ Eş deyişle, dünya tarihinin kendisi dışında keşfedilebilecek hiçbir sabit amacı yoktur. Bu bakımdan tarihte işler durumunda apriori bilinebilir hiçbir zorunluluk ya da gereklilik yoktur.⁶⁹ Kant’ın deneyimin ön koşullarını oluşturduğunu söylediği kategoriler dahi tarihseldir. Dilthey’a göre, sonlu olan insan, kendinde sonsuz bir şeyi olanaksız kılar.

⁶⁴ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, s. 325.

⁶⁵ *age.*, s. 328.

⁶⁶ Gadamer, “Dilthey’in Tarihselciliğin Güçlüklerinde Dolanışı”, s. 192.

⁶⁷ Rudolf Metz, “Wilhelm Dilthey’in Felsefesinin Canlı ve Ölü Cepheleri”, Wilhelm Dilthey, *Alman Ruh Tarihine Dair Tetkikler* (iç.), (Çeviren: Hasan Cemil), Yeni Zamanlar yay., İstanbul 2004, s. 8.

⁶⁸ Özlem, *Bilim, Tarih ve Yorum*, s. 90–91.

⁶⁹ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, s. 282.

Apriorite, ancak geçici bir apriorite olabilir. Deneyimin koşulu olan kategoriler kendilerini deneyimde gösterdiklerinden tarihseldirler. O hâlde Dilthey’de özne ile nesne arasında öne çıkarılan bir ayrımın olmadığı söylenebilir. Özne ile nesne onda homojendir. İkisi de, aynı ölçüde tarihseldirler.

Dilthey’in bu vurgusu, binlerce yıldır süregelen bir anlayışın, özne merkezli paradigmanın, yani nesne karşısında ondan bağımsız ve onu algılama kabiliyetine sahip bir özne anlayışının yerle bir edilmesi anlamına gelmektedir. Bu husus, hermeneutiğin tarihsel gelişiminde can alıcı bir dönüm noktasıdır. Çünkü günümüz hermeneutiğinin üzerine inşa edildiği temel düşünceler Dilthey tarafından ortaya konmaktadır.

Dilthey, “modern tarihsellik düşüncesinin babasıdır.”⁷⁰ Onun, transendental Ben olarak bağımsız ve salt bir bilinç olmadığını, tam tersine bilincin tarihsel olduğunu ve öyle kaldığını, dolayısıyla bilincin insanın tarihsel yaşam içindeki konumuna ve durumuna bağımlı olduğunu gösteren çalışmaları, Martin Heidegger üzerinde derin izler bırakmıştır. Heidegger, Edmund Husserl’ı ve Hegel’in spekülative idealizmini protesto ederken, Batı felsefesine damgasını vuran Grek tipi düşünme tarzına önemli bir darbe indirmiş olan Dilthey’in bu çalışmalarından ilham almıştır.⁷¹ Dilthey’in tarihsellik kavramından büyük ölçüde etkilenen Heidegger bu kavramı, “insani varoluşun kökten zamanlılığı” olarak tanımlayarak kendi “varoluşçu hermeneutik”inin merkezî kavramı yapmıştır.⁷² Yani, Dilthey’in tin bilimleri metodolojisi olarak kurguladığı hermeneutiğin, Heidegger’de varlığın (Dasein) varolma tarzı olarak ele alındığını görmekteyiz. Şimdi de Heidegger’in insanın varolma tarzı olarak kurguladığı hermeneutiğin ana hatlarını belirlemeye çalışalım.

6. Dasein’ın Varolma Tarzı Olarak Hermeneutik:

Heidegger, varlığın kendisini nasıl ifade ettiğini inceleme konusu yapar. Bu durumda, kalkış noktası epistemolojik değil ontolojiktir. Dilthey, Batı felsefe geleneğinin “ratio” merkeziliğini sert bir dille eleştirir, fakat çıkış noktasını yine epistemolojik düzeyde yapar. Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’nde giriştiği işi tarihsel bir aklın sınırlarını belirlemek üzere, benzer yöntemlerle ortaya koymaya çalışır. Dolayısıyla, her ne kadar Batı felsefesinin, rasyonalist ve empirist geleneğini eleştirse de, bu geleneğin yöntemlerini kullanarak bir çıkış bulmaya çalışmıştır. Heidegger bu noktada Dilthey’den çok daha radikaldir. O, epistemolojiyi, (aklı ya da duyumu, özneyi ya da nesneyi) önceleyerek varolanı açıklama yoluna gitmez. Her şeyden önce varlığın kendisi ile ilgilenir. Heidegger’e göre, “varlık, kavramların en tümelidir”, “varlık kavramı tanımlanamaz”, “varlık kavramların en kendiliğinden anlaşılandır” gibi kabuller yüzünden binlerce yıl hiçbir düşünür

⁷⁰ Palmer, *Hermenötik*, s. 160.

⁷¹ Otto Poggeler, “Heidegger, Bugün”, Otto Poggeler ve Beda Alleman, *Heidegger Üzerine İki Yazı* (ç.), (Çeviren: Doğan Özlem), İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2006, s. 25.

⁷² Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 197–198.

varlık sorununa derinliğine bir inceleme yapma gereği duymamıştır.⁷³ Descartes bile “cogito ergo sum” derken, “sum”u göz ardı etmiştir. Akla olan inancı, onun varlık üzerine eğilme gerekliliğinden uzak kalmasına sebep olmuştur.⁷⁴ Tüm bir felsefe de aslında bu Descartesçi anlayışın işlendiği “cogito” felsefesinden ve epistemolojik felsefeden başka bir şey değildir.⁷⁵ Descartes’ten beridir tüm filozoflar dış dünyanın varoluşunu kanıtlamaya çalışmışlardır. Kant hiç kimsenin bunu başaramamış olmasının bir skandal olduğunu söyler.⁷⁶ Hâlbuki Heidegger’e göre asıl skandal “bahse konu olan kanıtın hâlihazırda verilmemiş olması değil, durmadan bu tip kanıtların beklenmesi ve denenmesidir.”⁷⁷ Çünkü bilmenin hangi şartlarda mümkün olduğunun belirlenmesinden önce, bilenin hangi şartlar altında varolduğu açığa çıkarılmalıdır. İnsan, daima verili bir zaman içerisinde, “dünya-içinde-varolan”⁷⁸ (Dasein) varlık olarak, kendisini nesneyle 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.

Heidegger, Dilthey’in “yaşama” kavramının yerine “varoluş”u koyar. Varoluş tasarlanan, teorik akıl yoluyla kavranan bir şey değildir. O, insanın sahip olduğu tüm olanakların dışlamasıdır. Öyle ki, insan aslında evreni değil, bizzat kendi olanaklarını ve ürünlerini yorumlamakta ve anlamaktadır. Yani anlama, insanın düşünsel bir yetisi değil, insan varoluşunun temel hareketidir. O, anlamayı ve hermeneutiği artık Dilthey’da olduğu gibi bir yöntem olarak da görmez ve onu bir yöntem olmaktan çıkarıp, insanın varlık tarzı, dış dünyaya açılma biçimi olarak konular. Heidegger’e göre, insan evreni değil, “kendi tarihi içinde” kendini anlamaktadır; kısacası, “insan hermeneutik yapmaktadır”. Böylece Heidegger’de hermeneutik, insani varoluşun bizzat kendini anlama biçimi olur. Bize anlama yoluyla açık olan şey, bizden bağımsız olduğu sanılan bir evren değildir. Varlık, her şeyden önce, bize, “dilde açılan bir tarihtir.”⁷⁹ İnsan kendisini dil aracılığıyla ifade eder. Bir sanat eserinden bir mimik hareketinin yarattığı izlenime kadar her şey dille ifade edilmek durumundadır. Şeylerin ifade edildiği dil belli bir bağlamın, geleneğin ve tarihsel bilincin dilidir. İnsanlık tarihi boyunca ve insan hayatına ilişkin her unsurda yorumlama süreci varlığını korumuştur. İnsanın olduğu evren hermeneutikle mündemiçtir.

Böyle bir kabulle, Heidegger için anlama ya da kavrama, artık ne Kant’ta olduğu gibi aşkınsal kategorilerinin süzgecinden geçirilerek ulaşılan bir bilgi, ne de Dilthey’de olduğu gibi “Geist”ın kabullenmesi gereken bir bilgi idealidir; insan Dasein’inin (varoluşunun) dünyadaki – varlık olarak gerçekleştirdiği ilkel

⁷³ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, (Çeviren: Kaan H. Ökten), Agora Kitaplığı, İstanbul 2006, s. 2–3.

⁷⁴ *age.*, s. 25.

⁷⁵ A. Kadir Çüçen, *Heidegger’de Varlık ve Zaman*, Asa Kitabevi, Bursa 2003, s. 15.

⁷⁶ Bryan Magee, *Büyük Filozoflar: Platon’dan Wittgenstein’a Batı Felsefesi*, (Çeviren: Ahmet Cevizci), Paradigma yay., İstanbul 2000, s. 271.

⁷⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 217.

⁷⁸ *age.*, s. 54–57.

⁷⁹ Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 247.

başarıdır. Yani biz bir şeyi “bir şey” olarak algılarız.⁸⁰ Tarihsel bir geleneğin anlaşılması da zorunlu olarak Dasein’in bu varoluşsal yapısının izlerini taşır. Sorun, insan bilimlerinin hermeneutiğinde bu izlerin nasıl ve ne zaman teşhis edilebileceğidir. 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 “kültür”e, 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 yabancı imişçesine), 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.⁸¹

Heidegger, Dilthey’in tarihsellik kavramını daha ileri boyutlara taşımakla beraber genelde, her şeyin farkında olan bir tarihsel bilinç düşüncesinin olamayacağı sonucunu kendi felsefesinde işlemektedir. Çünkü bu bilinç, insan varoluşunu saran bir ağ olan tarihin dışına çıkıp ona, ondan bağımsız bir şey olarak yaklaşamaz. Bu iddia üzerinde ısrar edildiği takdirde, söz konusu tarihsel bilinç, olsa olsa, “kendisi tarihsel olmayan bir bilinç” olacaktır.⁸² Tarihsel bilincin tarihten ayrışabileceği düşüncesi, her şeye karşıda duran bir nesne gibi bakmaya çalışan ve bu takdirde de bilimsel olduklarını iddia eden bilim adamlarının aldatmacasıdır. Geleneğe ya da belli bir tarihsel bağlama/bilince karşı olmak, özne ile nesnenin mutlak anlamda karşıtlığı temele alındığı vakit kaçınılmaz hale gelmektedir. Fakat böyle bir gerekliliğin bulunmak zorunda olmadığı Heidegger felsefesi tarafından öne çıkarıldığında, Dasein’in sadece “orada olan” ve “orada olduğunun bilincinde olan” bir varlık olmanın da ötesinde nesnelere karşıtlık içinde bulunmayan ve belli bir “dünya”yı bünyesinde barındıran bir varlık olduğu sonucu da kendiliğinden açığa çıkmaktadır. Bununla birlikte, insanın daima bir dünya içinde bulunuyor olması, insanın ön yargılı bir anlama içerisinde olması demektir. İnsan kanaatlerinden sıyrılmak bir şeyi ne ise o olarak algılayamaz. “Objektif olarak ele alınmak istenen bir metinde bile bu önyargının önüne geçilemez. Bu önyargının önüne geçilmesi, karşılaşılan şeyin, zaman, mekân ve o kişinin deneyimlerinin dışında bir yerde bulunması anlamına gelir. Fakat bu asla olmaz ve her karşılaşma

⁸⁰ Hans-Georg Gadamer, “Tarih Bilinci Sorunu”, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım* (iç.), (Editör: P. Rabinow ve W. Sullivan), (Çeviren: Taha Parla), Hürriyet Vakfı yay., İstanbul 1990, s. 95. Benzer bir vurgu, yine Heidegger’e atfen, Gadamer’in “Kuşkucu Hermeneutik” adlı çalışmasında da dile getirilir: “Biz daima bir şeyi bir şey olarak alırız” [Hans-Georg Gadamer, “Kuşkucu Hermeneutik”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* (iç.), (Derleyen ve Çeviren: Hüsamettin Arslan), Paradigma yay., İstanbul 2002, s. 153].

⁸¹ Gadamer, “Tarih Bilinci Sorunu”, s. 97-98.

⁸² Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 233.

mutlak anlamda belirli bir zaman ve mekân içerisinde meydana gelir ki zaten bu sebepten dolayı karşılaşılan ve yönelinen metin başkası değil söz konusu metin olmaktadır.”⁸³

Neticede, Heidegger’in söylemlerinde, anlama sürecinin mahiyetinde asıl amaç, şeylerin ya da metnin hakikatini ortaya çıkarmak olarak belirmemektedir. Hermeneutik onda varlığın varolma tarzıdır, karşısında duran “şey”i anlamaya yarayan bir kurallar dizgesi değil. Bu çıkarımla beraber, basitçe düşünüp bir yargılama yapmak istersek, hermeneutiği tin bilimleri metodolojisi ya da anlama sanatı olarak ele alan Dilthey ve Schleiermacher’in boş bir çaba içerisinde olduklarını söylemek durumunda kalırız. Fakat Heidegger, anlamı açığa çıkarmak adına takip edilen kurallar dizgesi olarak hermeneutiği reddetmemektedir. Onun ifade etmek istediği şey, hermeneutiğin bir yöntem ya da teknik olarak ele alınmasının, onun mahiyetini sınırlamak anlamına geldiğidir. Heidegger, her ne kadar farklı bir minvalden hareketle hermeneutiği kullanmış olsa da, kendisinden önceki düşünürlerden yalıtık olarak ele alınamaz. Dilthey de Heidegger de hermeneutiğin asla bitmeyecek inşasında birer adım, birer kademedirler. Bu iki farklı görüşten birini diğerine tercih etmektense, bu farklılıkları hermeneutiğin tarihsel dönüşümü ekseninde algılamak, peşin hükümlere başvurmadan daha doğru bir tutum olacaktır. O hâlde, hermeneutiğin bir başka tarihsel dönüşümü Heidegger ile yaşanmaktadır denilebilir. Artık hermeneutik öznenin nesnesini ele alırken kullandığı bir yöntem değil, öznenin kendisini ifade ettiği bir varoluş modudur. Yani, “hermeneutiğin fenomenlere yönelik araçsal yöntem anlayışı, Heidegger’le birlikte ontolojik yöntem anlayışına geri dönmek zorunda olduğu noktaya ulaşır. Bu noktadan sonra varolmanın şartı düşünmek değil, anlamaktır. Varolmak anlamak demektir. Anlama burada insani düşünmenin sahip olduğu diğer düşünme tavırları arasında bir tavır değildir; tersine o insan varoluşunun temel hareketliliğidir. Böylece tarihsellik sona erer, (Dilthey’in içinde hapsoldüğü) tarihsel görelilikçiliğin demir parmaklıkları da kırılmış olur.”⁸⁴ Çünkü hermeneutiği, tarihselliğin dışına çıkıp varlığın kendisini anlamak için kullanacak bir bilincin gerekliliği ortadan kalkmıştır. Varlığın kendisi her adımında zaten hermeneutik yapmaktadır.

Heidegger ile tüm bir hermeneutik gelenek bambaşka bir boyut kazanmıştır. Heidegger’in düşüncesinde hermeneutiğin üstlendiği görev ve mahiyet, ondan sonraki dönemde onun yöntem ya da teknik olarak ele alınma çabasını arka plana itmiştir. Özellikle Gadamer’in felsefi hermeneutiği içerisinde işlenen bu anlayış, hermeneutiğin çok daha zengin bir içerik kazanmasına vesile olmuştur. Şimdi de hermeneutiğin Heidegger’le beraber yaşadığı tarihsel dönüşümün nihaî uğrak noktası konumunda olan ve hermeneutiği felsefe içerisine çivileyip, hakikat iddiasının meşruluğunu onun ortaya çıktığı her formda dile getiren Gadamer üzerine yoğunlaşalım.

⁸³ Palmer, *Hermenötik*, s. 183.

⁸⁴ Gadamer, “Hermeneutik”, s. 22.

7. Gadamer ve Felsefi Hermeneutiğin Evrenselliği:

Öncelikle belirtmek gerekir ki, Gadamer için hermeneutik, bir anlam veya hakikatin ortaya çıkarılması adına takip edilmesi gereken bir yöntem değildir. Fakat Gadamer, ya yeni bir yorum bilim kuramı, ya da sosyal bilimlere yeni bir yöntem kazandırmış biri olarak görülmek istenir. Böyle bir amaç içerisinde konumlandırılmadığı oranda da rölativiteyi meşrulaştırmakla itham edilir. Gadamer ısrarla amacının anlamının nasıl meydana geldiğini sorgulamak olduğunu vurgular.⁸⁵ Bu vurgu, insan bilimlerindeki yöntem arayışlarının yersiz olduğu anlamına da gelmez. Çünkü '*Hakikat ve Yöntem*'in daha önsözünde, metodolojik çalışmanın anlam bilimlerindeki gerekliliğini reddetmediğini belirtmektedir.⁸⁶ Onun amacı, yöntemin, özellikle insan bilimlerinde anlamayı nereye kadar gerçekleştirebileceğini belirlemeye çalışmaktır, doğa bilimlerinde olduğu gibi insan bilimlerinin bulgularının doğrulanabileceği benzer bir yöntem bulmak değil.

Gadamer yöntemli bir bilimin sınırlarını göstermek ister. Çünkü bu düşünce, fizik ya da kimya benzeri doğa bilimlerinde geçerli bir rol oynamakla birlikte, insan bilimlerindeki yorum ya da anlama pratiğini açıklayamaz. Yöntemli olmayan bu bilimler, hakikate, sadece yönetime dayalı tüm nesnellik iddialarından vazgeçmek ve bunun yerine, insanın temel anlama yeteneğine dayanmak suretiyle erişebilirler. Yöntemli doğa bilimlerinin temelleri dahi, bu hermeneutik yetenekte bulunmaktadır.⁸⁷ O halde, Gadamer'in karşı çıktığı şey, yöntemi, hakikate giden yolda ışık tutabilecek ve meşruluk zeminini sağlayabilecek tek unsur olarak görme anlayışıdır. Çünkü yöntemin kendisi tek başına, her zaman hakikati sağlayamayabilir. Doğa bilimlerinde dahi "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."⁸⁸ Çünkü her hermeneutik sorgulama, her yorum, zaten bir anlama girişimi, bir hakikat tecrübesidir. Gadamer bu tecrübeyi ortaya koymak 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 belirsizleri içindeki bütün toplumsal-tarihsel varoluşu sığdırılır."⁸⁹ Biz de, hermeneutik sorgulamanın ve dolayısıyla anlamının hangi şartlarda meydana geldiğini bu eksenden hareketle açıklamaya ve Gadamer'in felsefi hermeneutiğinin ana hatlarını belirlemeye çalışacağız.

⁸⁵ Gadamer, "İkinci Baskıya Ön Söz", *Hakikat ve Yöntem* (iç.), s. XLIII.

⁸⁶ agm., s. XLII.

⁸⁷ WEST, David; *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, (Çeviren: Ahmet Cevizci), Paradigma yay., İstanbul 1998, s. 149.

⁸⁸ Gadamer, Hans-Georg; "Hermeneutik Problemin Evrenselliği", *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* (iç.), (Derleyen ve Çeviren: Hüsamettin Arslan), Paradigma yay., İstanbul 2002, s. 67.

⁸⁹ Bubner, Rudiger; *Modern Alman Felsefesi*, (Çeviren: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 1993, s. 59.

Hermeneutik bir sorgulamanın mahiyetini ortaya çıkarmak için ilk önce yapılması gereken şey, anlam bilimlerinin kendi kendilerini kavrayabileceklerini peşinen kabul etmemek ve onların hakikati anlama modunun gerçekte ne olduğunu yeniden sormaktır. Sonra da hermeneutik sorgulamanın sanat deneyiminde nasıl ortaya çıktığı ele alınmalıdır. Peki, neden sanat deneyimi? Gadamer bu hususu şöyle açıklamaktadır: “Çünkü ancak sanattaki hakikat sorunu, bu kuşatıcı sorunun - hakikati anlama modunun gerçekte ne olduğu sorusunun- yolunu açabilir; dahası, sanat eserinin tecrübesi anlamayı içerir ve bu yüzden kendisini hermeneutik bir fenomen olarak -fakat hiçbir şekilde bilimsel yöntem anlamıyla değil- sunar. Anlama, esas itibarıyla sanat eserinin kendisine aittir ve dolayısıyla bu aidiyet yalnızca sanat eserinin kendisinin varlık/oluşu modu temelinde açıkça izah edilebilir.”⁹⁰ Fakat belirtmek gerekir ki, bir sanat eseriyle karşılaşmak burada, bilinen tarzda bir estetik bilinç içerisinde gerçekleşmez. Şayet öyle olursa, ne sanat eseriyle karşılaşan kişi eseri sorgulayabilir ne de eser karşısındakini. Bu yüzden, Gadamer sanat deneyiminin hermeneutik açısından önemini vurgulamadan önce, bu deneyimin gerçekliğini karalayan deha estetiği üzerinde yoğunlaşır. Bu anlayış, dehanın bir yaratması olarak kendisini sanat eserinde gösteren, bilinçsiz bir yaratmaya, “dehanın alacakaranlığına”⁹¹ vurgu yapan bir sanat anlayışıdır. Burada, yarattığı eseri niçin yarattığını kendisinin bile bilmediği bir deha anlayışı öncelenir. Yani, “eserin gözlemcisine bir mucize olan şey, herkesin yapamayacağı bir şey, bir yaratma mucizesi olarak ilham sahibi dehaya yansıtılır.”⁹² Fakat böylesi tesadüfi ve keyfi inkitaya maruz kalan bir yaratma süreci zorunlu her hangi bir bağlayıcılık içerebilir mi? Bu soruya olumsuz bir yanıt vermek durumundayız. Çünkü sanatçı dahi eserini hangi gaye için yarattığından bihaberdir. Müzikte, resimde, heykelde kaynak bir görülür: ilham. O hâlde bir eseri doğru anlamak nasıl mümkün olabilir? Yani, eseri değerlendirebileceğimiz kriter ne olmalıdır? Eserin hakikati yaratıcısında bile bulunmuyorsa, önümüzde tek bir kaynak kalıyor: eserin alıcısı. Alıcı, doğru anlama ve kavramanın kriteri olabilir mi peki? Sanat eserini yaratan deha hiçbir kriter tabi tutulamıyorsa (eserini bir ölçüye göre yapsaydı zaten deha olmazdı), bu durumda, sanat eserini anlayacak olanın da bir deha olması gerekmez mi? Fakat yaratmadaki deha anlayışı ne kadar açıklayıcı değilse, anlamada deha anlayışı da bir o kadar tatmin edici değildir.⁹³ O hâlde sanat tecrübesinden anlamamız gereken şey ne olmalıdır? Gadamer bu soruya şöyle yanıt vermektedir: “Biz kendimizi anlamayı sanat eseriyle, onun içinden öğreniriz ve bu bizim izole edilmiş tecrübelerimizin süreksizliğini ve atomizmini kendi varoluşumuzun sürekliliğinde elimine ettiğimiz anlamına gelir. Bu nedenle anıdalık/dolaysızlık iddiası taşımayan, ancak insani durumun tarihsel doğasına tekabül eden sanat ve güzel olan karşısında bir duruş noktası belirleriz.”⁹⁴ Ve daha da önemlisi, sanat eseriyle, insani durumun tarihsel doğasına tekabül eden bu tecrübe, “bilgi paylaşma

⁹⁰ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, s. 139.

⁹¹ *age.*, s. 128.

⁹² *age.*, s. 129.

⁹³ *age.*, s. 130-131.

⁹⁴ *age.*, s. 134.

anlamına gelir.”⁹⁵ Yani, sanat eseriyle karşılaşma bir bilgi paylaşımıdır. Bu can alıcı bir iddia. Sanatta bilgi olabilir mi? Gadamer bu soruya bir soruyla karşılık verir: “Sanat tecrübesi biliminkinden kesinlikle farklı, fakat ondakinden daha aşağı düzeyde kalmayan bir hakikat iddiası taşıyor olamaz mı?”⁹⁶ Fakat Gadamer’e göre bu iddia, (özellikle Kant’la birlikte) “bilginin hakikati, bilimsel bilgi ve bilimsel gerçeklik kavramlarıyla ölçüldüğü sürece kabul edilemez bir şey olarak kalacaktır. Bu yüzden tecrübe kavramını Kant’ın onu ele aldığından çok daha geniş anlamda dikkate almak zorunludur, öyle ki sanat eserinin tecrübesi de tecrübe olarak görülebilir.”⁹⁷

Gadamer’de bir sanat eseriyle karşılaşma, Heidegger’in “orada-olan-varlık” olan Dasein’in karşılaşması olarak ele alınmalıdır. Çünkü burada ne sanat eseri tarihsellikten nasibini almamış (ki deha estetiği bu anlama gelir) bir bağlam tarafından yaratılmıştır, ne de onu tecrübe eden kişi öyle bir yerde yer alır. Bu yüzden Gadamer “sanatın diliyle her yüz yüze geliş bitmemiş bir olayla yüz yüze geliştir ve kendisi de bizzat bu olayın parçasıdır”⁹⁸ demektedir. O, her ne kadar sanat tecrübesinden doğan bir bilgi olabileceğini iddia etse de, (aslında tecrübenin asıl mahiyetini kazandıran) “içinde-olma”, yani tarihsel açıdan ve zamanın ufku tarafından belirlenmiş olma durumu yüzünden, sanat tecrübesinin kesin bilgiye göre kendisinin hakikatının tamamını sunamayacağını kabul eder. Kaldı ki, sanat eserinde mutlak ilerleme ve ikamet eden şeyin nihai şekilde tüketilmesi diye bir şey olamaz. Sanatın tecrübesi kendisi hakkında bu bilginin bilincindedir. Ondan bize kendisini nasıl kavradığını söylemesini değil, aslında ne olduğunu ve onun hakikatının ne olduğunu söylemesi istenmektedir; o ne olduğunu bilemese ve neyi bildiğini bilemese bile onu edinen kişiyi değiştirmeden bırakmaz.⁹⁹

Gadamer sanat tecrübesinin bu özelliğini açıklamak için “oyun” kavramına başvurur. Oyun kavramından ne anlaşılması gerektiğini ise şu şekilde açıklamaktadır: “Oyundan, sanat tecrübesine atıfla söz ettiğimizde, ne yaratıcısının veya sanat eserinden haz alanların zihin durumundan, hatta zihin yöneliminden ne de oyuna katılan bir subjektivitenin özgürlüğünden bahsediyoruz; bizatihi sanat eserinin kendi oluş modundan söz ediyoruz.”¹⁰⁰ Bu oluş modu, eserle karşı karşıya gelen her öznenin eserden etkilendiği, kendisini de karşısındaki eseri de sorgulamak durumunda kaldığı bir tecrübedir. Çünkü “her eser alımlayanlar tarafından doldurulması gereken bir oyun alanı bırakır.”¹⁰¹ Bir tiyatrodan oyuncu da olsak, oyunun izleyicisi de, bu oyuna çağrıldığımızı ve katıldığımızı görürüz. Seyirci de çünkü nihayetinde, olup bitenleri seyreden öylesine bir gözlemci

⁹⁵ age., s. 134.

⁹⁶ age., s. 134.

⁹⁷ age., s. 135.

⁹⁸ age., s. 137.

⁹⁹ age., s. 138.

¹⁰⁰ age., s. 141.

¹⁰¹ Hans-Georg Gadamer, *Güzelin Güncelliği: Bir Oyun, Sembol ve Festival Olarak Sanat*, (Çeviren: Fatih Tepebaşılı), Çizgi Kitabevi, Konya 2005, s. 38.

değildir, bilakis oyuna katılan ve onun parçası olan birisidir.¹⁰² Sadece seyirci mi? Sanatçı da bu oyuna katılır, “sanatçının kendisi de hitap ettiği ve etrafında bir araya gelen insanlarınkiyle aynı gelenekte yer alır.”¹⁰³ Peki, böyle bir sanat deneyimini yaşamak bize neyi kazandırabilir? Çok basit: “Eğer gerçekten bir sanat deneyimi yaşanırsa dünya ışıldar.”¹⁰⁴ Varlığa açılan kapı aralanır ve kendimize içinde olduğumuz dünya içerisinden bakma fırsatı doğar. Eğer bu hakikat değilse, nedir?

Gadamer, sanat eserinin tecrübe edilmesinde karşılaştığımız bu hakikat oluşumunun metinler için de geçerli olduğunu göstermeye çalışır. Fakat burada metin de bir sanat eserinde olduğu gibi tarihselliğin dışında kalmış bir yaratı olarak görülmemelidir. Eğer bunu kabul edecek olursak, metnin, kendisine her zaman ulaşabileceğimiz ve kendisinde ortaya çıkarılması gereken belli bir anlamın içerildiğine ilişkin bir inanç doğar. Tıpkı, estetik bir algılamamanın konu ettiği, tarih üstü sanat eserleri gibi. Fakat bir metindeki anlam durağan değildir. O yaşayan, kendisini tarihin etkilerine açık bırakan bir varoluşa sahiptir. Elbette Gadamer, okuyucu ile metin arasında varolan tarihsel uzaklığı reddetmemektedir. Fakat o, okuyucu ile metnin yazarını birbirinden tamamıyla kopuk iki dünyanın özneleri olarak görmez. Okuyucunun bağlı olduğu bir ufuk vardır, metnin de yaratıldığı bir ufuk vardır. İşte okuyucu, içerisinden baktığı bu tarihsel bağlamın dışına çıkarak o metnin kendisini ele alamaz. Yani “ne zaman belli bir bağlamdan hareketle, aramızda tarihsel bir mesafenin bulunduğu tarihsel bir fenomeni anlamaya çalışsak, tarih tarafından her zaman etkileniriz.”¹⁰⁵ Gadamer için zaten olması gereken de budur: Yöneldiğimiz metnin yer aldığı tarihsel ufuk ile kendi bulunduğumuz tarihsel ufuk arasında bir sorgulama yapmak. Belli bir bağlama inip, metnin asıl anlamının peşinde koşmak değil.

Bununla birlikte, metne yaklaşan okuyucu, metnin yaratılmış olduğu bağlamdan tamamıyla kopuk değildir. Okuyucunun içerisinde olduğu tarihsel ortam, metnin yaratılmış olduğu tarihsel ortamın etkilerini de içinde barındırır. Gadamer bu hususu açıklarken “tarihsel etkilenmiş bilinç (historically effected consciousness)”¹⁰⁶ kavramını kullanmaktadır. Bu bilinç içerisinde özne, ne geçmişten kopan ne de şimdiden kopup geçmişe yönelen bir özne olur. Böyle bir öznenin sorgulaması diyalektikselidir. Metin ile okuyucu karşı karşıya gelir ve “ufukların kaynaşması (fusing of horizons)”¹⁰⁷ diyalektiksel bir sorgulama ile mümkün hâle gelir. Bu sorgulama, yani kaynaşma sonucunda bir tarihsel bağlamın bütünüyle değişmesi ya da yerini diğerine bırakması söz konusu değildir.¹⁰⁸ Burada diyalektik, birbirine zıt ve ayrı iki şeyin kaynaşması olarak algılanmamalıdır. Karşı karşıya gelen unsurlar ortak bir zemin içerisindedirler. İkisi de süregelen bir tarih

¹⁰² age., s. 34.

¹⁰³ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, s. 187.

¹⁰⁴ Gadamer, *Güzelin Güncelliği: Bir Oyun, Sembol ve Festival Olarak Sanat*, s. 38.

¹⁰⁵ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, (Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall), Continuum, London 2004, s. 300.

¹⁰⁶ age., s. 301.

¹⁰⁷ age., s. 306.

¹⁰⁸ age., s. 306.

içerisinde konumlanmış iki bağlamdır. Geçmişin ufku olup bitmiş bir hadise değildir, olmaktadır. Onun etkileri, “şimdi” içerisinde hâlâ mevcuttur. O hâlde, bu diyalektiksel süreç içerisinde her ufuk, “ileriye doğru giden bir zincirin halkası”¹⁰⁹ konumundadır.

Bir okuyucunun kendi bağlamından çıkıp bir metne yönelmesi söz konusu olmadığı gibi, kendi ufkunu da tamamıyla idrak etmesi söz konusu değildir. Gadamer’in “etkilenmiş tarihsel bilinç”i, işte tam da bu olguya işaret eder: “Bir bağlamın içinde olmak onun dışında kalamayacağımız ve bundan dolayı onun objektif bilgisine ulaşamayacağımız anlamına gelir. Biz kendimizi her zaman bir bağlamın içinde buluruz.”¹¹⁰ Dolayısıyla bizim tarihsel bir objeye ilişkin anlamamız daima “önyargı”lıdır. Belli bir sanat eseri veya metne yaklaşmamıza ve onu belli bir tarzda anlamamıza vesile olan şey bunlardır.

Bu kavram negatif bir anlam içerir gibi duruyorsa da anlamının hangi şartlarda meydana geldiğini ifade etmeğe yarayan ve temelde belli bir geleneğe işaret eden bir kavramdır. Nasıl ki “gelenek elbise değiştirilir gibi değiştirilemez”¹¹¹ ise önyargılarımız da o ölçüde, bir çırpıda silip kurtulacağımız şeyler değildirler. “Önyargılarımız, herhangi bir şeyi bir biçimde kendilerine dayanarak anlayacağımız ontolojik olgular, tarihsel olarak intikal etmiş bulunan içeriklerdir.”¹¹² Aslında bilim adamının anlaması dahi, bu anlamda, önyargılıdır. Bu durumda Gadamer’in “önyargı” kavramıyla aydınlanma düşüncesinin ezberini bozduğunu söylemek pek de abartılı olmaz. Aydınlanmacılar, insanın, hakikatin bilgisine ulaşmak için araştırma konusuna önyargılarından bağımsız olarak eğilmesi ve her daim “aklı” ve “deney”i öne alması gerektiği ifade ederler. Fakat bir gelenek içerisinde bulunuyor olmak, bilimde de “bilim-dışı” olarak nitelenen disiplinlerde de kabul edilmesi gereken bir gerçektir. Bilim adamı da tarihsel bir ufka sahiptir. Doğru kabul ettiği yargılar, onun önyargılarını, kabullerini oluşturmaktadır zaten. O, araştırma konusuna yönelirken bu geleneğin içerisinde hareket eder. Önyargıların, yani belli bir geleneğin dışından bakabilen bir akıl, hiçbir şekilde tarihsel bir akıl olamaz. O ancak, bir tanrı olabilir.

Gadamer’in bizleri yönlendirmek istediği nokta oldukça açık. Bunu anlayabildiğimiz ölçüde felsefi hermeneutiğin evrensellik talebi de bizi kendisine çağıracaktır. Amacının anlam bilimlerinin metodolojik problemine bir çözüm getirmek olmadığını söyleyen Gadamer’in, hermeneutiği, onu anlam bilimlerinin metodolojisi olarak kurgulamak isteyen Dilthey’den daha geniş bir skalada kullandığını görüyoruz. İster anlam bilim ister doğa bilim olsun hiçbiri hermeneutik yapmaktan kendisini kurtaramaz.

¹⁰⁹ Herder’den aktaran; Burhanettin Tatar, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, Vadi yay., Ankara 1999, s. 123.

¹¹⁰ Gadamer, *Truth and Method*, s. 301.

¹¹¹ Dieter Misgeld, “Gadamer’in Hermeneutiği Üzerine”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* (iç.), (Derleyen ve Çeviren: Hüsamettin Arslan), Paradigma yay., İstanbul 2002, s. 80.

¹¹² Theodor Kısıel, “Geleneğin Vukubulması: Gadamer ve Heidegger’in Hermeneutiği”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum* (iç.), (Derleyen ve Çeviren: Hüsamettin Arslan, Paradigma yay., İstanbul 2002. s. 185.

Gadamer, tarihsel olmasının ötesinde, hermeneutiğin dilsel ortamına da atıfta bulunur. Dilsel ortam, tarihsel bir objenin tecrübe edilmesinden doğan hakikat iddiasını daha geniş bir alanda ele almamızı sağlar. Karşılıklı bir konuşma dahi bu anlamda kendi içinde bir bilgi paylaşımı, bir hakikat ortamıdır. Buradaki süreç de diyalektiksel, sorgulamacı bir süreçtir. Gadamer, bu hususu açıklamak için “diyalog”u örnek verir. Konuşma bir diyalog olarak ortaya çıktığı zaman, gerçekten yorumlamaya başlarız, yorumun kendisini göreve çağırırız. “Buradaki konuşma bir kendi kendini yorumlamadır. 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 yolla biz biliriz ki, konuşmanın verililiğinin gerçek modu diyalogla başlar. O artık bir semboller sistemi ya da bir gramer veya sentaks kuralları takımı değildir.”¹¹³

Gadamer, diyalogun içerisinde gerçekleştiği bir ortam olarak dil üzerine yoğunlaşır. Biz konuşma esnasında, içerisinde olduğumuz dilin evreninden hareket ederiz. Konuşmanın ortamını sağlayan dil, düşüncelerimizi ifade etmek için kullandığımız bir araç değildir. Bu anlamda, konuşma içerisinde yer alan yorumcular, sözcükleri, aletleri kullandıktan sonra rafa kaldıran bir zanaatçı gibi kullanmazlar.¹¹⁴ Yani, dil, gerçekte sadece canımız istediği zaman gidip alabileceğimiz ve bırakabileceğimiz bir alet ya da araç türünde bir şey değildir. Bir kelime ya da ifadeyi tercih edebiliriz. Bir kelime ya da ifadeyi kullanmayı tercih edebiliriz, fakat dili kullanma ya da kullanmama tercihinde bulunamayız. Bütün düşüncemiz, özünde lengüistiktir.¹¹⁵ Eş deyişle, dil, insana ait bir dünya değil, onun aracılığıyla varolan her şeye sahip olunan bir dünyadır.¹¹⁶ Gadamer’in bu vurgularında Heidegger’in etkilerine rastlamak mümkündür. Çünkü insan varlığının özünde dilsel olduğuna ilişkin en ciddi temellendirmeler Heidegger tarafından yapılmıştır. Heidegger’e göre insanın, evrende olduğu sürece bilemeyeceği bir şey yoktur. Çünkü insan gözlerini açtığında bir dil içerisinde doğar. İnsan şeylere, her şeye bir dil içerisinden bakar. Eşyanın kendisi de bir dil içerisinde varlığa gelmiştir. Dolayısıyla, insanın şeylerin bilgisine sahip olmadığı bir zaman dilimi bulunmamaktadır. İnsan şeylere daima bir dil içerisinden bakmaktadır. “Biz kendimizi asla bilinçli olarak dünyaya karşı bulmayız. Hiçbir zaman dünyayı sözcükler olmadan anlamaya çalışmayız. Bütün dünya bilgimiz, dil tarafından çoktan kuşatılmıştır.”¹¹⁷ Heidegger benzer şekilde, “bilme, dünya-içinde-varolmak olarak Dasein’in bir varlık halidir”¹¹⁸ derken bu gerçeğe işaret etmektedir. Yani bilme edimi, son tahlilde, ne bir yöntemin ne de bir tekniğin

¹¹³ Gadamer, “Kuşkucu Hermeneutik”, s. 157.

¹¹⁴ Gadamer, *Truth and Method*, s. 404.

¹¹⁵ Brice R. Wacterhauser, “Anlamada Tarih ve Dil”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum* (iç.), (Derleyen ve Çeviren: Hüsamettin Arslan), Paradigma yay., İstanbul 2002, s. 237-238.

¹¹⁶ Gadamer, *Truth and Method*, s. 440.

¹¹⁷ Gadamer, Hans-Georg; “Man and World”, *Philosophical Hermeneutics* (iç.), (Translated and Edited by David E. Linge), University of California Press, Berkeley 2004, s. 62.

¹¹⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 63.

zaruretine bağlıdır. “Bizler dünyaya ilişkin her bilme ve düşünme edimimizde, dilsel bir dünyaya bağlı olarak, bunu yapmaya eğilimliyizdir zaten.”¹¹⁹ Gadamer’in buradan hareketle varmak istediği amacın ne olduğunu ifade edebiliriz artık. Felsefi hermeneutik evrensel bir içerik kazanmıştır. Hermeneutik, artık Dilthey’de olduğu gibi sadece anlam bilimlerinin metodolojisi, ya da Schleiermacher’de olduğu gibi, metnin asıl anlamını çözmeye yarayan bir teknik değildir. O, “beşeri sosyal hayatın en yüksek düzeydeki formudur ve bu insani sosyal hayat formu, nihaî oluşumu dâhilinde, bir konuşma cemaatidir. Hiçbir şey bu konuşma cemaati dışında kalmaz; hiçbir dünya tecrübesi mutlak anlamda dışarıda bırakılamaz. Ne modern bilimlerin uzmanlaşması ne de toplumu bir araya getiren politik egemenlik ve yönetim kurumları kendilerini, bu evrensel pratik akıl ortamının dışında görebilir.”¹²⁰ Hermeneutiğin felsefe içerisinde yoğrulduğu ortam, kendisini açtığı her yerde varlığını gösteren bir hakikat iddiasıyla evrensellik talebindedir artık.

Sonuç olarak, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger ve Gadamer hermeneutiğin inşasında birer adım, birer kademedirler. Çalışmada, bu isimlerin ortaya koyduğu farklı görüşlerden birini diğerine tercih etmek yerine, her bir görüş hermeneutiğin tarihsel dönüşümü nezdinde açıklanmaya çalışılmıştır. Hermeneutik ilk olarak, asırlar boyunca alegorik bir yorumlama tarzı olarak kullanılmış, daha sonra 16. yüzyılla birlikte yorum kuralları olarak yorumun kendisinden ayrılmış ve bunun nihaî aşamasına anlama sanatı olarak Schleiermacher’de ulaşmıştır. Sonrasında bu yorumlama sanatı Dilthey tarafından insanla ilgilenen tüm bilimlerin yöntemi olarak kurgulanmış ve insani olan her unsur bu temel üzerinden işlenmiştir. Hermeneutiğin bir başka tarihsel dönüşümü Heidegger ile yaşanmaya başlamıştır. Heidegger’le birlikte, yöntem içerisine sıkıştırılan hermeneutik, insanın varolma tarzı olarak ele alınmıştır. Gadamer’le birlikte ise, hermeneutiğin hem mevcut olduğu her ortamda beraberinde getirdiği hakikat iddiası hem de bu iddianın meşruluk zemini sorgulanmıştır. Fakat hermeneutiğin tarihsel dönüşümü Gadamer’le tamamlanmamıştır. Gün geçtikçe hermeneutik yeni açılımlar kazanmakta ve yeni alanlara uyarlanmaktadır.

İnsanlık varolduğu sürece hermeneutik varlığını sürdürecektir. Hermeneutik bu karakterini sadece anlamayı mümkün kılmasına borçlu değildir. O, tek tipliliğe, farklılığın tahribatına ve öz niteliklerin kaybolmasına bir karşı duruştur. Bireysel inanç ve düşüncelerin çiğnenmeye yüz tuttuğu her ortamda hermeneutik göreve çağrılacaktır. Çünkü hermeneutik, her insanı, her durumu kendi özü itibarıyla ortaya çıkarmayı amaçlar. Farklı dallarda faaliyet gösteren disiplinlerin hermeneutik üzerinde bu kadar yoğunlaşmalarının sebepleri burada aranmalıdır. Hermeneutik, doğru anlama noktasında, “bilimsel yöntem”in sağladıklarından daha fazlasını elde etmemizi mümkün kılmaktadır.

¹¹⁹ Gadamer, “Man and World”, s. 64.

¹²⁰ Gadamer, Hans-Georg; "Eleştirmenlerime Cevap", *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* (iç.), (Derleyen ve Çeviren: Hüsameddin Arslan), Paradigma yay., İstanbul 2002, s. 263.

Anlamanın tek bir formu olabileceğini iddia eden her felsefe bugün itibarını büyük ölçüde kaybetmiş durumdadır. Bilgiye giden yol sadece gözlemlenebilir olgulardan hareket etmek zorunluluğundan kurtarılmıştır. Daha da önemlisi hermeneutiğin kendisini gösterdiği her tecrübe doğa bilimininki kadar evrensel bir bilgi olduğu iddiasındadır. Yapılması gereken şey, “bilimsel yöntem”i bütünüyle reddetmek değil, onu hermeneutik anlayışla zenginleştirmektir. Çünkü mevzubahis insan olunca, anlamacı bir bakış açısı vazgeçilmez hâle gelmektedir.