Wilhelm Dilthey

Hermeneutik ve Tin Bilimleri



Türkçesi
Doğan Özlem

NOTOS KİTAP

Wilhelm Dilthey

1833'te bir Protestan rahip ailesinin çocuğu olarak Ren kıyısındaki Biebrich'de doğdu. Teoloji ve felsefe öğrenimi gördü. 1882'de Berlin Üniversitesi'nde felsefe profesörü oldu ve 1911'de Berlin'deki ölümüne kadar bu görevini sürdürdü.
Dilthey, hermeneutiğin ve tin bilimleri epistemolojisinin büyük filozofu olarak anılır. Dilthey'in etkilendiği başlıca kaynaklar, Vico, Herder, Goethe, Schleiermacher'in yenilediği şekliyle 19. yüzyılın felsefi hermeneutiği, Alman İdealizmi (özellikle Hegel), Romantik Filoloji Okulu (özellikle Schlegel ve Böckh) ve Alman Tarih Okulu'nun tarihçilik anlayışıdır. Dilthey, bu etkiler çerçevesinde yöneldiği Batı tarihinin tümünü, özellikle Batı bilim ve sanat tarihini didiklercesine araştırdı ve yorumladı. Onun Batı tarihi, bilimi ve sanatı üzerine yorumlarının pek çoğunun bugün de aşılamamış olduğunu söylemek abartı olmaz. Dilthey bu derinleşme ve yoğunlaşma içinde doğa bilimlerininkinden farklı olarak tarihi ve toplumu konu edinen bilimlerin (tin bilimlerinin) dayanacağı yeni bir epistemolojik zemin araştırmasına girdi. Ölümünden sonra Toplu Yazılar (Gesammelte Schriften) dizisi içinde bir araya getirilen eserlerinin basımı, 1972'de 16 büyük boy cilt olarak tamamlandı.





Wilhelm Dilthey
Hermeneutik ve Tin Bilimleri

Notos Kitap 046
Kuram 003
Felsefe
©Notos Kitap Yayınevi, 2011

Birinci Basım
Mart 2011

ISBN 978-605-5904-34-0

Sertifika 16343

Editör
Kaan Özkan

Kapak Resmi
Aslan ve Güneşli Tabak, 17. yüzyıl, İznik

Notos Kitap Yayınevi
İnönü Caddesi, Emektar Sokak, 18/1
Gümüşsuyu, Beyoğlu 34427 İstanbul
0212 243 49 07
notoskitap.blogspot.com

Baskı ve Cilt
Pasifik Ofset
Baha İş Merkezi, Haramidere İstanbul
0212 412 17 77

Wilhelm Dilthey
Hermeneutik ve Tin Bilimleri

Felsefe

Türkçesi
Doğan Özlem

NOTOS KİTAP

İçindekiler

9 **Çevirenin Önsözü**

11 Tin Bilimlerine Giriş
11 Önsöz
19 Tin Bilimleri Bağlamına, Bu Bilimlerin İhtiyaç Duydukları Bir Temellendirici Bilim Açısından Bakış
19 I- Tin Bilimlerine Girişin Ana Amacı
21 II- Doğa Bilimleri Karşısında Bağımsız Bir Bütün Olarak Tin Bilimleri
34 İnsan ve Tarih Dünyasında Tekilleşme ve Sanat
34 I- Tekilleşmenin Sanat Yoluyla İfadesi ve Anlama
38 Böyle Bir Anlama Nasıl Gerçekleşir?
43 II- Sanatta Tekillik ve Tipsellik
51 III- Tekilleşmenin İfade Edilişinin Avrupa Edebiyatındaki Büyük Çağları
51 a) Homeros'ta Tekilleşme
55 b) Grek Tragedya ve Komedyasında Tekilleşme
60 c) Shakespeare'in Rönesans ve Reformasyon'un Kesişme Noktasında Gerçekleştirdiği Tekilleşme
70 d) Son Yüzyılların Edebiyatında ve Şiirinde Tekilleşme
78 Tekilleşme ve Karşılaştırmacı Tin Bilimleri
91 Hermeneutiğin Doğuşu
114 [Dilthey'ın Terekesi Arasında Bulunan El Yazılarından Yayıncının Ekledikleri]
125 [Açıklamalı Adlar Dizini]

138 **Kaynakça**
140 **Dizin**

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Bu kitapta Wilhelm Dilthey'dan (1833-1911) çevirdiğim dört yazı yer almaktadır.

İlk yazı, daha önce *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi** ve *Tarih Felsefesi*** adlı kitaplarımın ek bölümlerinde yer almış olan "Tin Bilimlerine Giriş" adlı yazıdır. (Anılan kitaplarımda "Tinsel Bilimlere Giriş" adıyla yer almıştı.) Yazı burada yeniden gözden geçirilmiş ve açıklayıcı notlar eklenmiş olarak yayımlanıyor.

İkinci yazı, "İnsan ve Tarih Dünyasında Tekilleşme ve Sanat" adıyla ilk kez burada yayımlanmaktadır. Dilthey uzun süre, "son derece zengin bir bilgi dağarcığına sahip bir tarihçi, özellikle büyük bir kültür tarihçisi, bilim ve sanat eleştirisinde eşsiz bir deha"[1] olarak büyük bir saygıyla selamlanmışsa da geliştirdiği felsefe, alışılmışın dışında şeyler söyleyen hemen her felsefenin başına geldiği üzere, zamanında layıkıyla anlaşılıp değerlendirilememiştir. Bu yazı, Dilthey'ın tarihçi, özellikle sanat tarihçisi yönünü ve fakat esasen sanat eleştirisindeki "eşsiz deha"sını yeterince gösteren bir yazıdır. Fakat yazıda, sanat eleştirmeni Dilthey'ın değil, filozof Dilthey'ın ağırlığı hissedilir. Dilthey bu yazısında hermeneutiğin ve tin bilimlerinin başlıca konusu olan "tekillik/tekilleşme"nin felsefi neliğini, Av-

* Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, DoğuBatı Yayınlan, Ankara, 2008.

** Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Say Yayınlan, İstanbul, 2010.

rupa sanat tarihinden, özellikle edebiyat ve şiir tarihinden örneklerle sergilemek amacındadır. Yazıyı, uzun süre yapıldığı üzere bu felsefi kaygıyı göz ardı ederek okumak, eksik ve hatalı bir okuma olur.

"Tekilleşme ve Karşılaştırmacı Tin Bilimleri" adlı üçüncü yazı, ikincinin bir devamıdır ve burada da Dilthey, ilk bakışta sanki yalnız bir bilim tarihçisi kimliğiyle karşımızdadır. Gerçi Dilthey burada bilim tarihindeki engin bilgisinden örnekler sergilemektedir; fakat yazının esas amacı, ikinci yazıda olduğu gibi, hermeneutiğin ve tin bilimlerinin başlıca konusu olan "tekillik/tekilleşme"nin neliğini, bu kez bilim tarihinden örneklerle göstermektir.

Daha önce *Felsefe Tartışmaları* dergisinin 22. sayısında (1997) yayımlanmış olan dördüncü ve son yazı, "Hermeneutiğin Doğuşu", Dilthey'ın yazılarından yabancı dillere en çok çevrilmiş olanıdır ve tüm hermeneutik geleneğin başlıca klasiklerindendir. Bu yazıya açıklayıcı dipnotlar koydum ve arkasına da açıklamalı bir ad dizini ekledim.

Kitap, Türkçede Dilthey'dan kitap hacminde yayımlanan ilk çeviri ve derleme olma özelliğine sahiptir.

Karşıyaka, İzmir
Eylül 1999

[1] Erich Rothacker, *Mensch und Geschichte*, Athenaum Verlag, Bonn, 1944, s. 22.

TİN BİLİMLERİNE GİRİŞ*

Önsöz

Burada ilk yarısını yayımladığım bu kitap, tin bilimlerinin felsefi temelleri sorununu, bu konuda erişebildiğim en yüksek kesinlik derecesiyle çözmek yolunda tarihsel ve sistematik bir denemedir. Deneme, tarihsel yönüyle, böyle bir temellendirme bakımından felsefenin şimdiye kadar geçirmiş olduğu gelişim sürecini izliyor; bu gelişim içinde ortaya çıkan tekil teorilerin tarihsel yerini belirtmeyi ve yine bu teorilerin tarihsel bağlamı açıklama bakımından taşıdıkları değere eğilmeyi amaçlıyor. Kuşkusuz, deneme bu bağlam üzerine bugüne kadarki gelişimle yoğun biçimde ilgilenmekle, çağdaş bilimsel hareketin dayandığı içsel motifler hakkında bir yargıya varmak istemektedir. Ama burada yapılacak olan tarihsel betimleme, denemenin öbür yarısının konusunu oluşturacak olan bilgikuramsal (epistemolojik) temellendirmeye bir ön hazırlıktır.[1]

Denemenin tarihsel ve sistematik bölümlerinin birbirleri-

* Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften, cilt 2, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig-Berlin, 1922, ss. XV-XX (Önsöz) ve ss. 1-7 (Birinci Kitap).

Çevirenin notu: Daha önce, "Tinsel Bilimlere Giriş" adıyla, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* ve *Tarih Felsefesi* adlı kitaplarımda yayımlanan çeviri bu baskıda yeniden gözden geçirilmiştir. Özgün metinde dipnot yoktur. Buradaki dipnotların tümü, açıklayıcı olması bakımından çeviren tarafından konulmuştur.

ni tamamlamaları gerekeceğinden, bu tarihsel bölüm kuşkusuz, temel sistematik düşüncelerimi açık kılmayı da kolaylaştıracaktır.

Tekil bilimlerin bağımsızlıklarını kazanmaları ortaçağın sonunda başlar. Ancak ne var ki, bu bilimler arasında toplumu ve tarihi konu alan bilimler, çok uzun bir süre, hatta geçen yüzyıla [18. yüzyıla] kadar, metafiziğin o eski güdümünde kalmışlardır. Fakat öbür yandan, doğa bilgisinin serpilen gücü, bu bilimleri, metafiziğin o eski güdümünden hiç de aşağı kalmamak üzere, bu kez de bu gücün [doğa bilimlerinin] güdümüne sokmuştur. İlk kez Tarihçi Okul [Alman Tarih Okulu] tarihsel bilincin ve tarih biliminin –sözcüğün tam anlamıyla– vesayetten [metafiziğin ve doğa bilimlerinin vesayetinden] kurtarılıp bağımsızlıklarını kazanmasını sağlamıştır.[2] On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda doğal hukuk, doğal din, soyut devlet öğretisi ve soyut ekonomi-politik içinde geliştirilmiş olan toplumsal ideler sistemi, pratik sonuçlarını Fransa'da 1789 Devrimi içinde bulmuştu. Ne var ki, aynı devrimin orduları, eski, kendi içine dönük iki bin yıllık bir tarihin sisleri arasına gömülüp kalmış olan Alman devletinin topraklarını işgal edip parçalamıştı. İşte bu durum, bizim anayurdumuzda, tinsel olaylar söz konusu olduğunda, toplumsal idelerin bütüncül bir sisteminden hareketle gerçekliğe önyargılı olarak yönelmenin yanlışlığını gören bir tarih görüşünün kurulmasına yol açtı. Bu görüş, Winckelmann ve Herder'den, Romantik Okul aracılığıyla Niebuhr, Jacob Grimm, Savigny[3] ve Böckh'e[4] kadar, oldukça yaygınlık kazandı; giderek Fransız Devrimi'ne karşı bir tepki olarak güçlendi; İngiltere'de Burke, Fransa'da Guizot ve Tocqueville ile yaygınlaştı. Bu görüşün yaygınlaşması, Avrupa toplumunun içinde bulunduğu savaşlara rastladı. Bu görüş, hukuka, devlet veya dine, toplumsal idelerin bütüncül sisteminden

hareketle değil, somut olarak yönelmek istedi ve bu yüzden, on sekizinci yüzyılın idelerine [Aydınlanma'nın idelerine] her yerde düşmanca karşı çıktı. Tarihçi Okul'da salt empirik bir gözlem tarzı egemendi; tarihsel süreçlerin kendine özgülüğüne/özgüllüğüne sevgi dolu bir yaklaşımla yöneliniyordu. Tekil tarihsel olayların taşıdığı değeri/anlamı sadece o olayın kendi gelişim bağlamı içerisinde belirlemek isteyen bu tarih görüşü, bugünün yaşamı açısından geçmişte kalmış olanın nasıl açıklanabileceğini sorguluyor ve tinsel yaşamın her ânında tarihsel bir niteliğe sahip olduğunu benimseyen bir toplum öğretisine dayanıyordu. İşte bu tarih görüşü, tüm tekil tarih bilimlerine uzanan sayısız kanalla yeni bir düşünce akımı doğurdu.

Fakat Tarihçi Okul, bugüne kadar, kendi teorik yapısının gelişimini olduğu kadar, yaşama nüfuz etmesini de bazen önlemiş olması gereken kendi içindeki engelleri kıramadı. Bu okulun inceleme ve tarihsel fenomenleri değerlendirme tarzı, bilinçle bağıntılı olgu ve olayların çözümlenmesi bakımından eksiktir.[5] İşte bu nedenle bireysel ve tarihsel/tinsel olanla ilgili bir temellendirme için güvenilir bir bilgiye ulaşmak konusunda başvurulacak son karar yerine (*Instanz*) geçmeye, kısacası bir felsefi temellendirmeye gerek vardır. Tarihçi Okul'da bilgi kuramı (epistemoloji) ile psikoloji[6] arasında ilişki kurulamamıştır. Bu nedenle de Tarihçi Okul'da [tarihsel/toplumsal olgu ve olayları bilince bağlı olgu ve olaylar olarak açıklayan] açıklayıcı bir yönteme kavuşulamamış ve tersine, tarihsel gözlem ve karşılaştırmacı yöntem, bu okulda ne tin bilimlerinin bağımsız bir öbek oluşturmasına yetebilmiş ne de yaşamaya nüfuz etme konusunda başarılı olabilmiştir. Bu yüzdendir ki, Comte, Mill ve Buckle "tarihsel dünya" denen bilmeceyi bu alana doğabilimsel ilke ve yöntemleri aktararak yeni bir tarzda çözmeyi denedikleri sırada; aslında onların yoksul ve yalınkat, fakat

çözümleyici yanıyla üstün olan bu tutumları karşısında, yaşamaya derinliğine nüfuz etmek isteyen Tarihçi Okul'un ne yeterince geliştirilebilmiş ne de yeterince temellendirilebilmiş olan görüşü ancak etkisiz bir protesto olarak kaldı.[7] Bir Carlyle'ın ve derin düşünceli öbür düşünürlerin eksakt doğa bilimine karşı sürdürdükleri muhalefet de sesini duyuramayan bir girişim olarak bu durumun göstergesidir. Tin bilimlerinin dayandığı temeller konusundaki belirsizlik içinde, her alandan araştırmacılar, öbür yandan, hemen toptancı betimlemelere daldılar; hemen öznel yorumlara başvurdular ve kendilerini yine bir metafiziğin kollarına bıraktılar. Öyle ki, bu betimlemelerde ve yorumlarda, pratik yaşama yön verici güce sahip olduğuna inanılan ilkeler üzerine ciddi ciddi söz edilebilmekteydi.

İşte bu deneme, tin bilimlerinin içinde bulunduğu bu durumdan duyduğum kaygıdan doğdu. Deneme, Tarihçi Okul'un dayandığı ilke ile günümüzde bu ilkeden hareket eden ve toplumu inceleyen tekil bilimlerin çalışma tarzını temellendirmek ve giderek Tarihçi Okul'un öğretisi ile soyut teoriler arasındaki çatışmayı gidermek istiyor. Beni çalışmalarım sırasında kaygılandıran sorunlar, yaptığı iş üzerinde düşünen her tarihçiyi, her hukukçuyu veya politikacıyı da yüreğinden kaygılandırmakta olmalıdır. Tin bilimlerine bir temel kazandırma konusundaki özel isteğim ve bununla ilgili planım işte böyle oluştu. Bir tarih yazımcısının yargılarının, bir iktisatçının vardığı sonuçların, bir hukukçunun kullandığı kavramların altında hep temelde yatan ilkeler bağlamı hangisidir ve bu bağlamı kesinlikle belirlemek olanaklı mıdır?[8] Bunu araştırmak metafiziğe dönüş müdür? Örneğin; metafizik kavramların içine taşındığı bir tarih felsefesi olabilir mi? Veya gerçekten de doğal hukuk diye bir şey var mıdır?[9] Bunların varlığı yadsınabiliyorsa, bu durumda bilimlere düzen ve açıklık sağlayan ilkeler toplu-

luğunun dayandığı sağlam zemin neredeydir?

Comte'un ve pozitivistlerin, J.S. Mill'in ve empiristlerin bu sorulara verdikleri yanıtlar bana tarihsel gerçekliği doğabilimsel kavramlara ve yöntemlere uydurma uğruna, bu gerçekliği çarpıtmak ve tahrif etmek olarak görünmektedir. Öbür yandan, bu yanıtlara karşılık olarak deha dolu temsilini Rudolph Hermann Lotze'nin *Mikrokosmos*'unda bulan tepki, bana tekil bilimlerin hakları olan bağımsızlıklarını, bu bilimlerin başvurdukları deneysel yöntemlerin gücünü ve bu yöntemlerin duyusal olana uyarlanmış eksaktlığını feda eden bir tepki olarak görünüyor. Bu yanıtların ve tepkilerin dışında, en sonunda ben, bilince bağlı olgulara yönelme konusunda, "iç deneyim" denen şeyde düşüncem için sağlam bir liman buldum ve hiçbir okuyucunun bunun böyle olduğunu kendi kendine kanıtlamaktan kaçınabileceğini sanmıyorum. Tüm bilim deney bilimidir; fakat her türlü deney, kökensel bağlamını ve bu bağlamın belirlediği geçerliliğini bilincimizin koşulları içinde bulur; deney bu koşullar içinde meydana çıkar; yani yaradılışımızın bütünlüğü içinde. Biz, bu koşulların ardına geçmeyi olanaksız gören, gözle görülmeyen veya bilen öznenin bakışına doğruca rastlamayan, ona açık olmayan şeyleri bilmeyi olanaksız sayan bu çıkış noktasını, bilgikuramsal (epistemolojik) bir çıkış noktası olarak gösteriyoruz. Gerçekten de modern bilim bundan başka bir çıkış noktası kabul edemez.[10] Bu, bana gitgide, tin bilimlerinin bağımsızlıkları konusunda bilincimizin koşullarını kalkış noktası alarak bir temel bulunabileceğini gösterdi; Tarihçi Okul'un ihtiyaç duyduğu şey de buydu. Çünkü doğa hakkındaki tasarımımız bu bilinçten çıkar ve doğa, bize dönük bir gerçeklik olarak bilince bağlı olgular dünyasına [tinsel dünyaya] göre, bizim için silik bir gölgedir. Nasılsa öyle olan gerçeklik [numenal gerçeklik, kendinde nesne –*Ding an sich*– dün-

yası] karşısında biz olsa olsa bilincimize verili olguları içten deneyleyerek bir bilgiye sahip olabiliriz. İşte, tin bilimlerinin merkezinde bu olguların çözümlenmesi yatar ve bu böyle kalacaktır. Tarihçi Okul'un anlayışına uygun olarak, tinsel dünyanın dayandığı ilkelerin bilgisi, yine bizzat bu alanın kendi içinden ve tin bilimleri, işte tam da bu yüzden kendi içlerinde bağımsız bir sistem kurarlar.

Ben bu noktada kendimi Locke, Hume ve Kant'ın bağlı oldukları bilgikuramcı (epistemolojist) okulla pek çok noktada uzlaşmış buluyorum. Fakat buna karşılık, felsefenin her türlü anadayanaklarını ancak onlar sayesinde tanıdığımız bilinç olguları bağlamını, bu okulun ele aldığından başka bir tarzda ele almak zorundayım. Herder ve Wilhelm von Humboldt'unkilerde olduğu gibi, az sayıda ve bilimsel kurguyla hiç de tam olarak bağdaşmayan savlar dikkate alınmazsa, şimdiye kadarki gelişimi içerisinde bilgi kuramı, Kant'ta olduğu gibi, deneyi ve bilgiyi, katıksız bir zihinsel tasarım altına sokulmuş olan olgu'dan yola çıkarak açıklamıştır. Locke, Hume ve Kant'ın tasarladıkları bilen öznenin (*süje*) damarlarında hiç de gerçek kan dolaşmaz; tersine, bu öznenin damarlarında katkısız bir düşünme etkinliği sayılan akıl'ın imbikten geçirilmiş/arındırılmış özsuyu dolaşır.[11] Oysa beni ilgilendiren, insanla tarihsel ve psikolojik açıdan uğraşmaktır.[12] İnsanın sahip olduğu güçlerin çeşitliliği içinde benim ilgimi çeken şey, onun bu yönüdür. Bu yönüyle insanı, isteyen, hisseden ve bir şeyler planlayıp amaçlayan yönüyle insanı, bilginin ve bilgi kavramlarının da (dış dünya, zaman, töz, ilk neden vb.) açıklanmasında temele koymak; bilginin ve bilgi kavramlarının sadece algı, tasarım ve düşünme malzemesiyle dokunmuş şeyler olup olmadığına yönelmek istiyorum.[13] Buna göre, bu denemenin başvuracağı yöntemler şunlardır: Ben çağdaş soyut bilimsel düşüncenin her bir öğesi-

ni, örneğin deneyi, dil ve tarih incelemelerinin gösterdiği gibi, insani varoluşun bütünlüğüne [insanın total kimliğine, öznenin totalitesine] bağlıyorum. Gerçekten de bu bütünlük ancak dil ve tarih araştırmasıyla işaret edilebilir olan bir bütünlüktür. Buradan şu çıkar: Bizim gerçeklik hakkındaki tasarımımızın ve bilgimizin en önemli yapıtaşları, öğeleri; kişisel yaşamın birliği, dış dünya, dışımızdaki bireyler, onların zaman içerisindeki yaşamları ve bu yaşamların birbirlerine karşılıklı etkileridir.[14] İnsanın istek, duygu ve amaç koymaya dayalı gerçek yaşama süreci, işte ancak bu bütünlüğün çokçeşitliliği içerisinde kavranabilir. Bu kavrama da salt a priori bir bilgi olanağına [salt aklın *a priori*lerine] başvurularak sağlanamaz; çünkü tersine, burada salt a priori bir bilgi olanağının kabulü değil, içinde bulunduğumuz konumlar toplamından çıkan bir gelişim tarihi söz konusudur.[15] Öyle ki, bizi felsefeye yönelten tüm soruların yanıtını, bu tarihsel gelişme verebilir.

Bu temellendirmenin içinde barındırdığı bilmecelerin en keskini de burada ortaya çıkıyor: Bizim, dış dünyanın gerçekliğine duyduğumuz inancın neye dayandığı ve haklılığı sorunu. Tasarımlanan bir şey olarak dış dünya, bu açıdan daima ve sadece bir fenomen olarak kalır. Buna karşılık, bizim isteyen-hisseden-amaçlayan neliğimiz (mahiyetimiz), tümüyle bizden bir şey, bize alt bir şeydir ve bu nelik, bu haliyle, dış dünya gerçekliğinden (yani bizden bağımsız olarak kendi uzamsal belirlenimi içindeki gerçeklikten) daha kesin bir veridir.[16] Çünkü bu nelik, tasarlanan bir gerçeklikten önce, yaşanan bir gerçekliğe aittir. Biz dış dünyadaki neden-etki (eser) bağını veya bu bağa göre oluşan süreci hiç de yeterince bilemeyiz. Çünkü dış dünyaya ait neden ve etkiler (eserler) hakkındaki tasarımlar, kökenleri bakımından, bizzat ve sadece bizim istemeye dayalı yaşamımızdan çıkan soyutlamalardır, öyle ki, deneyimin bize

açtığı ufuk, öncelikle ve sadece bizim özgür ve içkin durumumuzdan haber verir gibidir. Dış dünya, bizim yaşama bütünlüğümüz aracılığıyla/sayesinde bize verilidir. Oysa o, kendindeliği içinde, bizim yaşama bütünlüğümüzden farklı bir bütünlüğe sahip olabilir. Bu söylediklerimi nereye kadar kanıtlayabileceğim ve yukarıda işaret edilen kalkış noktasından hareketle, toplum ve tarih bilgisinin dayanacağı sağlam zemini oluşturma konusunda bu kanıtların ne oranda geçerli olacağı, kuşkusuz, okuyucunun kitabın sonunda vereceği yargıya bağlıdır.

Tin bilimlerinin burada bilgikuramsal (epistemolojik) açıdan temellendirilmesi sırasında başvurulan ana düşünce ve ana ilkeleri çağımızın bilimsel düşünüşünün çeşitli yönleriyle ilişkiye getirmek ve böylece çokyönlü bir temellendirme yapabilmek için, bilinen konulara yeniden dalmaktan çekinmedim. Bu nedenle deneme, önce tekil tin bilimleri üzerine bir toplu bakıştan yola çıkmaktadır. Çalışmanın tümünün besleneceği en geniş malzeme ve motifler, yine bu bilimlerin kendisinde bulunmaktadır ve deneme Birinci Kitap'ta bunları genişliğine ele almaktadır. İkinci Kitap, bilgiyi sağlam yoldan temellendirmek için doğru'yu hep uzam-zaman boyutları içinde aramış ve bu yüzden de aslında metafiziksel düşünme tarzının da kaderini çizmiş olan felsefi düşüncenin tarihine yöneliyor. Burada, tin bilimlerinin metafiziksel yönden temellendirilmesi çağının artık tamamen geçmiş olduğunu göstermeyi deniyorum. Birinci cilt, bu iki kitaptan oluşuyor. İkinci cilt, önce tarihsel süreç içerisinde tekil bilimlerin gösterdikleri gelişmeye ve bilgi kuramının incelenmesine yöneliyor ve çağımıza kadarki bilgikuramsal çalışmaları betimleyip yargılıyor (Üçüncü Kitap). Daha sonra, tin bilimlerinin bilgikuramsal açıdan kendine özgü bir tarzda temellendirilmesi deneniyor (Dördüncü ve Beşinci kitaplar).[17] Tarihsel bölümün geniş tutulmuş olması, sadece bu

Giriş için duyulan pratik bir ihtiyaçtan gelmiyor; tersine, benim bilgikuramsal tutumumdan, bilgi kuramında tarihsel düşünme tarzının donatıcılık ve kuşatıcılık değerine olan inancımdan kaynaklanıyor. Böyle bir inanç Hegel'in, daha sonra da Schelling ve Comte'un denedikleri gibi, aslında felsefe tarihinde birçok kuşaktan beri süregelen bir eğilimden kalkarak, felsefenin sistematik olarak ancak tarihsel açıdan temellendirilmesi gerektiğinden söz eder. Bu inanç, farklılığını tarihsel gelişmeyi kalkış noktası almasında bulur. Çünkü entelektüel gelişme tarihi, bilgi olayını ele alırken bilgi ağacının güneş ışığı altındaki gelişimini izlemekle yetinmiştir. İşte bu ağacın yeraltında kalan kökleri, şimdi bir bilgikuramsal temellendirmeyi beklemektedir.[18]

Birinci Kitap
Berlin, 1883

Tin Bilimleri Bağlamına, Bu Bilimlerin İhtiyaç Duydukları Bir Temellendirici Bilim Açısından Bakış

I- Tin Bilimlerine Girişin Ana Amacı

Bacon'ın ünlü yapıtlarından[19] bu yana, doğa bilimlerinin ilke ve yöntemlerini betimleyen, bu ilke ve yöntemleri ele alıp tanıtan ve büyük çoğunluğuyla doğa araştırmacılarının kaleme almış oldukları kitaplar arasında en ünlüsü, Sir John Herschel'inkidir.[20] Bu kitapta ve öbürlerinde, doğa bilimlerini tanıtmanın yanı sıra tarih, politika, hukuk, ekonomi-politik, teoloji, edebiyat ve sanatla ilgilenenlere de yine benzeri bir ta-

nıtıcı betimlemeyle hizmet götürme ihtiyacının duyulduğu görülür. Burada da toplumun pratik ihtiyaçları açısından insanlara meslekleri ve dalları tanıtmak gibi bir hedef göz önünde tutulur; meslekler ve dallar hakkında bu türden bilgiler vermekle, insanlara meslek seçiminde bu dallardan ve bilimlerden hangilerine yönelmeleri gerektiği de gösterilmeye çalışılır. Kuşkusuz burada güdülen eğitsel amaç, insanı bir bilimle ilişkiye sokmak, onu seçtiği konuda gitgide daha faal hale getirmektir. Bu amaç doğrultusunda, bu gibi kitaplarda toplum, makineli üretim yapan bir işyerine benzetilir. Kuşkusuz, bu işyerinde işler çok sayıda kişinin çalışmasıyla yürümektedir. Fakat bu işyerinde tek tek her bir iş, işyerinin genel çalışma düzeni içerisinde birbirinden teknik olarak yalıtılmıştır. Zaten teknik burada önceden kurulmuş haldedir ve bir işçi, yaşamı boyunca bu işyerinin belli bir noktasında çalışıp durur. Ne var ki, bu kişi bu çalışma sırasında kendi işinin ne olduğunu saptamış olan güçleri olduğu kadar, işyerinin öbür kesimlerini de tanımamakta ve kendi işini, bu kesimlerin bir arada çalışmasındaki bütüncül amacın farkında olmaksızın sürdürüp gitmektedir. Yine o, bu bütüne ait bir organ, bir parça olduğunu bilmeden, işyerine (topluma) hizmet götüren bir araç durumundadır. İşte bu Giriş, işlevlerini bu konum içerisinde tanıyan insanlara ve meslek adamlarına (politikacıya, hukukçuya, pedagoga vb.) insan toplumunun bütüncül gerçekliğinin tanınıp bilinmesi için bu gerçekliğe yön veren ilkeleri ve kuralları ortaya çıkartmak görevini üstlenmekle yine onlara bir hizmet sunmak istemektedir. Çünkü bu bütüncül gerçekliğe yön veren ilkeler ve kurallar, onların bu gerçekliği kendi bulundukları noktadan tanımalarını da sağlayan ve gitgide bizzat kendi yaşam faaliyetlerini de yönlendiren şeylerdir.

Bu görevin yerine getirilmesinde ihtiyaç duyulan ve doğanın

olduğu kadar tarihsel/toplumsal dünyanın bilgisine de temel oluşturması gereken bu ilkelerin ve kuralların doğru bilgisine bizi götürecek bakış açılarıysa yine objenin [insan toplumunun bütüncül gerçekliğinin] kendi doğasında[21] bulunmaktadır. Durum böyle olunca pratik yaşamın ihtiyaçlarından kaynaklanan bu görev [insan toplumunun bütüncül gerçekliğini görme görevi] salt teorik düzeyde bulunan bir problemi ele almakla yerine getirilebilir.

Tarihsel/toplumsal gerçekliği kendilerine konu edinen bilimler eskiden beri, öbür bilimler arasındaki yerlerini ve dayandıkları temelleri tutkuyla arayıp dururlar. Bu arayışta, ne var ki, yalnızca tekil pozitif bilimlerin konumunu gözetme kaygısı yönlendirici olmamıştır; hatta Fransız Devrimi'nden bu yana toplumda meydana gelen sarsıntılardan kaynaklanan güçlü arayışlar daha çok etkili olmuştur. Öyle ki gitgide, toplumu etkileyen güçlerin, sarsıntılara yol açan nedenlerin, toplumsal gelişme için ihtiyaç duyulan gereçlerin bilgisine ulaşmak, uygarlığımızın yaşamsal bir sorunu haline gelmiştir. Zaten toplumu konu alan bilimlerin doğa bilimlerine göre önemi de buradan kaynaklanır. Modern yaşamımızın büyük boyutları içerisinde bilimsel ilgide ortaya çıkan bu değişiklik, İÖ 5. ve 4. yüzyıllarda küçük Grek site devletlerinde meydana gelen bilimsel ilgi değişikliğine benzemektedir. O sıralarda da bu site devletlerinde meydana gelen toplumsal değişiklikler, sofistlerin doğal hukuka karşı çıkan devlet öğretileri ile sofistleri eleştiren Sokratik Okul'un çabalarını doğurmuştu.

II- Doğa Bilimleri Karşısında Bağımsız Bir Bütün Olarak Tin Bilimleri

Tarihsel/toplumsal gerçekliği konu alan bilimlerin tümü,

bu yapıtta "tin bilimleri" adı altında toplanmıştır. Tin bilimi kavramı, bu bilimleri bir bütün olarak kurma olanağı sağlar; bu bütünün doğa bilimi karşısındaki sınırları, en sonunda, ancak yine bu bilimlerin ortaya koydukları yapıtlar içerisinde aydınlatılıp temellendirilebilir. Ancak, bu işe başlarken, şimdilik yalnızca bu terimi hangi anlamda kullandığımızı saptamakla yetineceğiz ve gitgide, böyle birlikli bir bütün olarak tin bilimlerini doğa bilimlerinden ayıran sınırlara ve bu sınırlar içerisinde bu bilimlere düşen olgular kümesine işaret edeceğiz.

Sözcük anlamıyla "bilim"den, kendilerinden hareketle kavramların oluşturulduğu bir ilkeler topluluğu anlaşılır ki, bu kavramlar gerçekten de bu ilkelere göre tamamen belirlenmiş haldedirler. Bu ilkeler tüm düşünsel ilişkiler bağlamı için sabit ve genelgeçerdirler ve parçaları bir bütüne bağlamaya aracılık ederler.[22] Çünkü gerçekliğe ilişkin bir şey, ya bu parçaların birbirlerine bağlanması yoluyla bir bütünlük içerisinde düşünülür ya da insani etkinliklerin bir alanı bu ilkelerce düzenlenir. İşte bu yüzden biz, "bilim" teriminden bir tinsel olgular topluluğunu anlıyoruz. Çünkü bilgide de, eylemde de bu ilkeler topluluğu hep önde bulunur ve "bilim" denince bu ilkeler topluluğu ve bunlar sayesinde kurulmuş bir şey anlaşılır.[23] İşte, biz buradaki görevimizin çerçevesini de buna göre çiziyoruz: Bilimin de imkânını sağlayan bu tinsel olgular, insanlık içerisinde tarihsel olarak gelişmiş olan şeylerdir[24] ve insan, tarih ve toplum bilimlerinin konusu olan tinsel dünya, her şeyden önce, üzerinde hâkimiyet kurmak istediğimiz bir gerçeklik [doğa] değil, tam tersine, kavramayı dilediğimiz bir gerçeklik halindedir. Bilimlerin yapıtaşları arasında olan empirik yöntemler, yöneldiği konu hakkında kendine koymuş olduğu görevleri yerine getirmesine hizmet etmek üzere, insan düşüncesinin tarihsel/eleştirel yoldan geliştirilmiş olan tekli araştırma tarzları olma değe-

ri taşırlar. Ne var ki, önce kavramayı dilediğimiz tinsel olgular bakımından empirik yöntemler çok ender olarak bir araştırma tarzı olma değeri taşırlar. Çünkü bu büyük sürece [insanlık tarihi] bakıldığında, bu süreci yapan şey, onun öznesi, yine bizzat insanlıktır. Öyle ki, bilmenin ve bilginin doğası ancak bu alanda aydınlatılabilir. Bunun için gerekli olan bir tarihsel/eleştirel yöntem, son zamanlarda adlarına "pozitivist" denen kişilerce uygulanan yöntemle karşıtlık içindedir. Pozitivist yöntem, "bilim" kavramının içeriğini, bilme olayını doğabilimsel bir uğraşıdan çıkartılmış kavramlara göre belirleyen bir anlayış üstünden saptamış ve buradan yola çıkarak, hangi entelektüel çabaların "bilim" adına ve rütbesine layık olacağına karar vermiştir. Bu yüzden de bazı pozitivistler, bilme ediminin iradi bir edim olduğu anlayışından hareket eden ve büyük ustaların uğraşı verdikleri bir alan olarak tarih yazımcılığını, bir kısa görüşlülük ve yüzeysellikle bilim sınıfından atarlarken; başka bazı pozitivistler, temellerinde bir iradi eylemi barındıran bilimler olduğunu kabul etmekle birlikte, bu bilimlerin asla doğa bilimleri gibi gerçeklik hakkında yargılar veremeyeceğine karar vererek, bunların da gerçeklik [doğa] bilgisine göre kurulmalarının zorunlu olduğuna inanmışlardır.[25]

Bilimin yöneldiği olgular topluluğu iki bölüme ayrılabilir: Birinci bölümdeki olgular topluluğuna [doğal olgular topluluğuna] yönelen bilime "doğa bilimi" denebilir. Öbürü içinse, hâlâ genel olarak tanıtıcı bir işaret bulunmadığına dikkat etmek gerekir. İşte ben, konuyla ilgilenen düşünürlerin kullandıkları bir terimle, *globus intellectualis*'in[26] yöneldiği iki olgu topluluğundan bu ikincisine yönelen bilimlere "tin bilimleri" adını veriyorum. Bu ad, aynı zamanda J.S. Mill'in *Mantık*'ında da kullanılmıştır.[27] Bu yüzden, benim burada bu bilimleri temellendirme tarzımla Mill'in yapıtında bu bilimlerin ele alınış

biçimi arasında en az oranda bile bir ilgi olmasa da "tin bilimi" terimi, yine de bu bilimlerin yerleşmiş ve genel bir adla anlaşılmasını sağlar. Öbür yandan, bu adlandırma, tüm öbür uygunsuz adlandırmalarla karşılaştırıldığında ve bunlar arasında bir seçim yapmak gerektiğinde, en az uygunsuz olanıdır. Çünkü "tin bilimi" adı bile, büyük ölçüde yine de bu bilimlerin objesini yetersiz bir biçimde ifade etmektedir. Çünkü tinsel yaşama ait olgular, insanın psiko-fizik yaşam bütünlüğünden kopartılamazlar. Öyle ki toplumsal/tarihsel olguları betimlemek ve çözümlemek isteyen bir teorik çaba, insan doğasının bu psiko-fizik bütünlüğünü göz ardı edemez ve bu bütünlük bu nedenle sadece tinsel olan şeylerle sınırlandırılamaz. Bununla birlikte terim hiç olmazsa, kendisini, ona yakın gibi görünen, örneğin "toplum bilimleri" (sosyal bilimler), "tarih bilimleri", "kültür bilimleri" gibi diğer uygunsuz terimlerden ayırmamızı sağlar.[28] Çünkü tüm bu adlandırmalar, ifade etmeleri gereken objelerle çok dar bir ilişkide olmak gibi bir kusura sahiptirler. Burada seçilmiş olan ad, en azından, bu bilimlerin merkezcil olgu çevresine uygun bir biçimde işaret etmek ve buradan kalkarak bu bilimlerin oluşturduğu birliği görmek, onların ilgi alanlarını ortaya sermek ve yeterli olmasa da onların doğa bilimleri karşısındaki sınırlarını göstermek bakımından yönlendiricidir.

Buna göre kalkış noktası, alışkanlıkları bir yana bırakıp bu bilimlerin bir birlik halinde doğa bilimleri karşısındaki sınırlarını çizmek, insanın kendi hakkındaki bilincinin derinliğine ve bütünlüğüne ulaşmak hedefine yöneliktir. İnsan, tinsel olan şeylerin kökenlerini araştırırken, kendisi hakkındaki bu bilincin [özbilincinin] içerisinde, doğruca, bir irade özgürlüğü, bir eylem sorumluluğu yakalar. İnsanda her şeyi iradeye bağlamak ve dayandırmak ve her şeyi kendi kişisel özgürlüğü içerisinde yadsımak gibi bir olanak vardır ki; o, sahip olduğu bu olanakla

kendisini doğadan tümden farklılaşmış ve başkalaşmış bir şey olarak tanır. Öyle ki o, kendisini, doğanın ortasında, kendi eylemlerinin oluşturduğu çerçeve içerisinde, Spinoza'nın bir terimine başvurursak *imperium in imperio*[29] halinde tanır. Ve işte burada, insan için, kendi bilincinin olgusu denen şey, tinsellik oluşur;[30] böylece de kendi olanaklarıyla bağımsız hareket eden bu tinsel dünya içinde, insanın kendi eylemlerine koyduğu hedeflere göre oluşan bir değer, bir yaşama amacı ortaya çıkar. O bununla, bir nesnel zorunluluklar alanı olan doğa alanından ayrılıp yine bu doğa ortasında oluşan bir şey olarak tarih alanına geçer. Özgürlük, bu tinsel bütünlüğün sayısız noktasında hep ışıldar; burada doğal değişmelerin mekanik akışına karşıt olarak, iradeye dayalı eylemler vardır. Bu bütün, insanın kendi içinde süreçleşen her şeyi, kendi emeği ve kendi atılımlarıyla başardığı her şeyi içine alır. Ne var ki birey, bu bütünlüğün anlamına yaşadığı zamanla sınırlı olarak, kendi deneyimleri çerçevesinde sahip olur. Gerçekte, insanın ve insanlığın gelişimini de öncelikle ve hep bunlar yapar. İnsan burada, doğanın akışındaki boş ve ıssız tekrarı bilinç yoluyla aşar ve bilincinin tasarımları altında kendi tarihsel gelişimini kurar ki; böylece o burada kendi entelektüel çabasının ürünleri olan ideallere doğru yönlenmiş bir putperestliği yaşamaya koyulmuş olur. İşte, tin bilimlerinin konusu, tamamen insani/tarihsel olan bu gerçekliktir.

[1] Dilthey, yapıtının bilgikuramsal ve sistematik yanını tamamlayamadan öldü. Onun bu konudaki yarım kalmış yazıları ve birkaç cümlelik fragmanları, yayımcı B. Groethuysen tarafından bu yapıtın sonuna eklendi.

[2] Tarihçi Okul (Alman Tarih Okulu) hakkında bkz. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 115-123, 237-243 ve

323-335; *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, DoğuBatı Yayınları, Ankara, 2008, ss. 57-66.

[3] Bu adlar hakkında *Tarih Felsefesi* adlı kitabımın ilgili bölümlerine bakınız.

[4] August Böckh (1785-1867) hakkında bkz. H.G. Gadamer, "Hermeneutik" ve U. Japp, "Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat". Her iki yazı da *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* adlı çevirimde (Ark Yayınları, Ankara, 1995) yer almaktadır.

[5] Dilthey, tüm tarihsel/toplumsal olgu ve olayların özniteliğinin "bilince bağlılık" olduğunu, bu olgu ve olayların insanın bilme, isteme, amaç koyma/arzulama/amaçlı eyleme yetileri doğrultusunda ortaya çıktıklarını, onları doğal olgu ve olaylardan ayıran yönün esasen bu olduğunu belirtiyor; "tinsellik"in de bizzat bu olgu ve olayların özniteliği olmaktan ibaret olduğunun altını çiziyordu. (Almancada "Geist" terimi, hem "tin", hem "bilinçli düşünme/düşünce" anlamına gelir.) 18. yüzyılın Aydınlanmacı felsefe ve biliminin ve 19. yüzyıl pozitivizminin eleştirisini de o, bunların bu özniteliğin farkında olmayışlarına dayandırıyordu. Tarihçi Okul'un çizgisi Aydınlanmacı ve pozitivist çizgilerden farklıdır; bununla birlikte okul (Ranke'de olduğu gibi) pozitivist bilim anlayışından kısmen etkiler taşıyan bir bilim modeline de bağlıydı. Dilthey, burada okulun bu yönünü eleştirmektedir.

[6] "Psikoloji" teriminden Dilthey'ın ne anladığı konusunda 12 numaralı dipnota bakınız.

[7] Dilthey'ın 19. yüzyılın ilk yarısında pozitivist ve antipozitivist bilim anlayışları arasında işaret ettiği bu çatışma, pozitivist bilim anlayışının 100 yıldan fazla süren bariz üstünlüğü dolayısıyla neredeyse unutulmuş veya unutturulmuş; yüzyılımızın son onyılları içerisinde değişik bir üslupla da olsa pozitivist bilim anlayışının yetersizliğine yöneltilen eleştiriler doğrultusunda yeniden yaşanmaya başlamıştır.

[8] Dilthey'ın burada "temel ilkeler bağlamı"ndan kastettiği; tüm tarihsel/toplumsal olgu ve olayların bilince bağlı olgu ve olaylar olmaları, yani

tinselliklerini yapan ilkeler bağlamıdır. Dilthey daha sonra, Kant'ın çözümlediği bir "teorik akıl" yanında, bize tarihselliğin/tinselliğin kategorilerini verecek olan bir "tarihsel akıl"dan, bu dolayımda söz edecektir.

[9] Dilthey "doğal hukuk" teriminde bir *contradictio in adjecto* (bir şeyi karşıtıyla/çelişiğiyle nitelendirmek) saptamaktadır. Çünkü "doğa" ile "hukuk" terimleri karşıt veya en azından birbirine aykırı alanları adlandırırlar. "Hukuk" ancak ve sadece insan bilincine bağlı bir olgu sayılabilir, yani o ancak tarihsel/tinsel bir olgu olarak vardır. "Doğal hukuk" terimi, ortaçağ Hıristiyan skolastiğinin "tanrısal hukuk"unun bir mirası ve versiyonu olarak, özellikle 18. yüzyıl Aydınlanma çağında ve daha sonra 19. yüzyıl hukuk felsefesinde, bu kez laik bir kılıkta, yeniden ortaya çıkmış bir terimdir ve ancak "doğa" ile "tin" ayırımından habersiz bir hukuk metafiziğinin bir fiksiyonudur. Bu konuda bkz. Manfred Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (Pratik Felsefenin Rehabilitasyonu), Verlag Rombach, Freiburg, 1972-1974, II. bölüm, ss. 75-82.

[10] Burada betimlenen "deneysel bilim modeli", Kant'ın, teorik akıl çözümlemesi doğrultusunda sınırlarını çizip meşrulaştırdığı yeniçağ biliminin dayandığı modeldir. Kant, "doğa bilimi"ni teorik aklımızın ve bilincimizin olanaklarının deneysel yoldan (dış deney) içeriklendirilmiş bir izdüşümü sayıyor; bilimin insanın bilme yetisini önceleyen veya aşan hiçbir yönünün olamayacağının altını çizmiş oluyordu. Bilincimizin olanaklarının bilgisi bize "bilim"in ne olduğunu öğretir; buna karşılık "bilim" bilincimizin olanaklarının bir bilgisini, kendisi bu olanaklara göre kurulmuş bir şey olduğundan, sağlayamaz. Dilthey da bilimin öncelikle böyle bir bilinç analizi ve bilgikuramsal (epistemolojik) temellendirme doğrultusunda, yani bir felsefi refleksiyon aracılığıyla neliğinin ortaya konulması gerektiğini belirtmekle, bilimi her şeyi önceleyen ve her şeyin açıklayıcısı bir konuma yerleştirmiş olan "bilimci"leri ("scientificist"leri, Hüsamettin Arslan'ın daha çok bizdeki "bilimci"leri

düşünerek önerdiği terimle "bilimist"leri) de eleştirmiş oluyor.

[11] Dilthey; Locke, Hume ve Kant'ın epistemolojilerinde savunulan temel tezi, bilginin doğa karşısında sadece duyumlama-tasarımlama bağıntısı çerçevesinde edinildiği, duyusal yolla verili olanın aklın/zihnin tasarımlayıcı faaliyeti altında bilgiye dönüştüğü, doğanın bir "açıklama" nesnesi olduğu hakkındaki tezi onaylar. Ne var ki, bilen öznenin damarlarını sadece duyumlama ve tasarımlama öğelerinden oluşan bir sıvı (özsuyu) doldurmaz. Bilen öznenin damarlarında dolaşan gerçek kan, duyumlama ve tasarımlamayı sadece birer öğe olarak içeren pek çok öğeyi barındırır. Bu öğeler; isteme, arzulama, heyecan, duygulanma, sempati, antipati, amaç koyma, değer verme, değerlendirme vd. olmak üzere, bilen öznenin psişik "totalite"sinde yer alırlar ve bilen özne, nesnesinin karşısına aslında psikesinin bu totalitesiyle çıkar. Oysa doğa bilimlerinde özne nesnenin karşısına, kendine koyduğu kısıtlamalar dolayısıyla, bu total kimliğiyle çıkmaz. O, doğa bilgisi elde etmek üzere, bu total kimliği oluşturan öğelerden sadece duyumlama ve tasarımlamaya başvurmakla yetinir; diğerlerini paranteze alır (veya aldığını sanır). Bu bir kısıtlamacılık ve indirgemecilik olmakla birlikte, anlaşılır bir tavırdır. En nihayetinde doğa, dış deneyde tanınan bir şey olarak, bizim meydana getirdiğimiz bir şey değildir. Oysa tinsel dünya, insanın, yukarıda sayılan öğelerin totalitesiyle bizzat meydana getirmiş olduğu bir dünyadır ve tam da bu nedenle ancak öznenin iç deneyimde tanıdığı kendi totalitesini harekete geçirerek kavrayabilme şansını bulabileceği bir nesne alanıdır. Dilthey, tüm bu öğelerin birlikteliğinde gerçekleştirilen kavrayıcı/hissedici edime "anlama" adını verir. Daha sonraları Yeni Kantçı Rickert şöyle diyecektir: "Doğa açıklanır, fakat anlaşılamaz." (Heinrich Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Uni. of Michigan Library, Michigan, 1915, s. 44.)

[12] Dilthey'ın burada "psikoloji"den kastettiği, geçen yüzyılın ve bu yüzyılın empirist/pozitivist/*behaviorist*/*nomotetik* psikolojisi değildir. Dilthey, bu tür bir bilimin kısırlığı üzerinde sık sık durmuştur ve bir "an-

lamacı psikoloji"nin gerekliliğini vurgulamıştır. Gerçi bu "anlamacı psikoloji" de bir bilimdir; fakat bilgi ve bilimin yapısını anlamada başvurulacak bir çeşit "temel bilim" konumundadır. Dilthey "bilim" kavramını bir geniş ve bir de dar anlamlarıyla kullanır. (Bunun için 22 numaralı dipnota bakınız.) Çeşitli çalışmalarımda Dilthey'ın "anlamacı psikoloji"sinin özellikleri üzerinde durdum. Bu konuda özellikle şu çalışmama bkz. *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 1998, ss. 92-128. Ayrıca Dilthey'ın nasıl bir "temel bilim" peşinde olduğu konusunda bkz. Manfred Riedel, "Wilhelm Dilthey'da Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağıntısı", çevirenin derlediği *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, ss. 51-83.

[13] Bkz. 11 numaralı dipnot.

[14] Dilthey'ın burada, kendisinden sonra bilginin "öznelerarasılık" (*intersübjektivite*) olarak belirtilen niteliğini betimlediği açıktır.

[15] Burada Dilthey'ın Kantçı epistemolojinin ve yeniçağ biliminin yetersizliğini eleştirdiği açıktır. Bu konuda şu yazıma bkz. "Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik", *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci* içinde. (İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 1999, s. 75 ve devamı.)

[16] Dilthey felsefenin temel ve klasik sorunlarından olan dış dünyanın gerçekliği sorunu üzerine burada yaptığı saptamayı, pek ünlü olan bir yazısında, "Dış Dünyanın Gerçekliğine Duyduğumuz İnancın Kökeni ve Haklılığı Sorununun Çözümüne Katkılar" adlı yazısında genişliğine açmaktadır. Dış dünyanın biçim için sadece fenomen olarak bilinebileceği, onun kendindeliğinin bilinemeyeceği aslında Kantçı bir tezdir ve bu durum Kant tarafından üstelik "felsefenin skandalı" olarak da gösterilir. (Bkz. Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çeviren Doğan Özlem, İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 1997, ss. 78-86.) Bununla birlikte Dilthey, dış dünyanın gerçekliğini kanıtlayamayan öznenin bizzat kendisinin, aynı özne için dış dünyaya göre daha kesin bir veri olduğunu belirtirken, Vico gibi düşünür. Vico, doğa tarafından "yapılmışlık"ımızdan ötürü doğanın yapımındaki gerekçeyi ve

doğanın yapısını asla bilemeyeceğimizi; buna karşılık tarih ve toplum dünyasını ve bu dünya içindeki konumuyla kendimizi, bunlar bizzat "bizim yapımımız" olduklarından ötürü, doğaya oranla daha kesin bilebileceğimizi belirtmişti. Bu konuda şu çevirime bkz. Karl Löwith, "Vico", *Tarih Felsefesi*, "Ekler" bölümü, ss. 267-283.

[17] Dilthey, üçüncü, dördüncü ve beşinci kitapları yazamadı. Onun bu konudaki parçalı yazıları, birkaç cümlelik fragmanları ölümünden sonra bu kitabın arkasına eklendi.

[18] Dilthey bu satırlarda Descartes'ın "bilgi ağacı"na ve dolayısıyla Descartes felsefesine karşı bir örtük eleştiri getirmektedir. Descartes'la başlatılan yeniçağ felsefesi, "özne"yi merkeze alan, fakat onun bilme olanaklarını duyumlama-tasarımlama ilişkisiyle sınırlayan bir epistemoloji geliştirmiştir. Dilthey, böyle bir epistemolojiyle, ancak, bilginin yüzeydeki yapıcı öğelerinin (duyumlama-tasarlama) tanınabileceğini, yüzeyin altında kalan yapıcı öğelerin (isteme, hissetme, duygu, duygulanma, sempati, antipati, amaç koyma, değer, değer verme vd.) tanınamayacağını ima etmektedir. Bkz. 11 numaralı dipnot.

[19] Francis Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum* (1605); *Novum organum scientiarum* (1620).

[20] John Frederick William Herschel (1792-1871): Alman asıllı ünlü İngiliz astronomu ve doğa araştırmacısı. 1831'de ilk kez yayımlayıp 1836'da oldukça genişletilmiş yeni baskısını yaptığı *A Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy* adlı eserinde, tümevarımın ve tümevarımsal genelleştirmenin bilimsel buluşlarda son derecede önemli olduğuna inandığı rolünü, çok zengin örneklerle ve duru, akıcı bir dille anlatmıştır. Çok popüler olan bu eseri yanında Herschel'in nebula ve yıldız kümelerinin bir kataloğunu içeren eseri de astronominin klasikleri arasındadır.

[21] Dilthey'ın "doğa" terimini hem "nesneler dünyası" hem de "tarih/toplum dünyası", "tin dünyası" için kullandığı, bu ve bundan önceki cümlede açıkça görülmektedir. Bu durum Dilthey'dan İngilizce ve

Fransızcaya yapılan çevirilerde anlama güçlüklerine yol açmaktadır. Oysa "doğa" terimini her iki dünya için de kullanmak, özellikle Alman geleneğinde sık rastlanan bir durumdur. Bu konuda şu çevirime bkz. G. König, "Doğa Felsefesi", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 1997, ss. 231-232.

[22] Dilthey'ın bu ilkelerden kastettiği, mantık ilkeleri (özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin olmazlığı), akıl yürütme kalıpları ve ilkeleri (tümevarım, tümdengelim, analoji), zihin kategorileri (nedensellik, karşılıklı etki vd.) gibi birincil ilkeler ile bunların gerçekliğe uygulanmış türevleri olan (bütünün parçadan büyük olduğu ilkesi vd. gibi) ikincil ilkelerdir. Almancada "Wissenschaft" (bilim) teriminin geniş ve dar olmak üzere iki anlamı ve kullanımı vardır: 1. Birincil ve ikincil ilkeleri içerecek şekilde, öznenin bilme kapasitesinin tümlüğü ve bu tümlükle bilgi elde etme etkinliği. Burada "Wissenschaft"ın, Greklerin felsefe ile bilimi özdeş sayan, onları birbirinden ayırmayan anlayışlarına uygun, geniş tanımıyla karşılaşırız. 2. Yalnızca deney ve gözleme dayalı olarak yürütülen bilgi etkinliklerinin adı. Özellikle yeniçağdan bu yana "Wissenschaft"ın "science" karşılığına indirgendiği, onunla sadece deneysel-pozitif bilimlerin kastedildiği belirtilmelidir. Dilthey'ın burada "Wissenschaft"ı birinci, geniş anlamıyla düşündüğü bellidir.

[23] Kant mantık ilkelerinde, akıl yürütme kalıplarında, zihin kategorilerinde ve bunlar aracılığıyla elde edilen doğa bilgisinde, "insan düşünmesinin/tininin özgürlük ve otonomisinin işareti"ni görüyor ve bilgi ve bilimde "insan düşünmesinin/tininin biçim verici üretkenliği"nden söz ediyordu. (Immanuel Kant, *Refleksiyonlar*, N. 140, 215; ayrıca şu çevirime bkz. Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, ss. 166-168.) Dilthey'ın, ilkeleri ve bunlar doğrultusunda gerçekleşebilen bilimi bir "tinsel olgular topluluğu" olarak nitelendirmesinde bu Kantçı saptama belirleyicidir. Daha sonra Hegel de Kant'ın ayrıca "özbilincin ilksel aperzepsiyonu [tamalgısı]" adını verdiği ve

insan özgürlük ve otonomisinin işareti saydığı şeye "Ben'in kendisini ve sahip olduğu düşünme olanağını düşünme edimi" diyecek ve bizzat bu edimde tinselliğin ve insan özgürlüğünün kanıtını bulacaktır. (Bu konuda şu çevirime bkz. K. Löwith, "Hegel Felsefesi", *Tarih Felsefesi,* "Ekler" bölümü, ss. 268-269.)

[24] Düşünme ve bilme kapasitesinin, düşünmeyi ve bilmeyi mümkün kılan ilkelerin insanda doğuştan (*innat*) bulunduğunu ileri süren klasik doğuştancı rasyonalizmin görüşüne, onların deneyimden a posteriori türevlenen ve kalıplaşan şeyler olduğunu iddia eden klasik empirizmin tutumuna ve son olarak Kant'ın bunları tarihsel gelişmeden bağımsız şeyler olarak "öznelerarası ortak" saymasına karşıtlık içerisinde; Dilthey bunların ancak ve sadece "tarihsel olarak gelişmiş şeyler" olduklarını belirtmekle, düşünmeyi, bilgiyi, felsefeyi ve bilimi de tarihselleştirmektedir. Dilthey'ın başlıca temsilcilerinden birisi olduğu *tarihselcilik*, insan düşünmesinden ve emeğinden çıkmış olan her şeyin tarih içerisinde, bir birliktelik ortamında oluştuğunu ve bunların her dönemde değişime uğradığını ileri sürer.

[25] Dilthey'ın pozitivizme ve pozitif bilimcilere yönelttiği bu eleştirilerin bugün de geçerliliklerini korudukları açıktır. Bu yüzyılın ilk çeyreğinde Viyana Çevresi'nin neopozitivizmi ve Anglosakson empirizmi doğrultusunda ortaya çıkan bir bilim felsefesi tipi, pozitivizmin/neopozitivizmin ve Anglosakson empirizminin sınırlarını çizdiği ve uygulamasını doğa bilimlerinde bulan bir bilim modelini biricik model saymış, başta tarih olmak üzere kendi verdikleri adla "sosyal bilimler"i ikinci dereceden bilimler olarak kabul etmiş, bunların da doğa bilimleri modeline göre kurulmalarını talep etmiştir. Bu bilim felsefesi tipinde, "tin bilimi"nin esamisinin bile okunmamış olduğu hemen anlaşılabilir. Bu konuda şu yazıma bkz. "Doğa Bilimleri ile 'Sosyal Bilimler' Ayrımının Dünü ve Bugünü Üzerine", *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*.

[26] *globus intellectualis*: Sözcük anlamıyla "zihinsel küre", "zihin küresi"

demektir. Fakat daha çok (özellikle Spinoza'da) bilgi faaliyetlerinin bütününe gönderme yapan bir anlam içeriğiyle kullanılır.

[27] J.S. Mill, *System of logics, ratiocinative and inductive*, J.W. Parker, Londra, 1843. Mill'in bu kitabı kısaca *Logics* (Mantık) adıyla anılır. Mill kitabının genişletilmiş 4. baskısında (1877) "moral sciences" (moral bilimler) terimini kullanmıştır. Her ne kadar Mill "moral" terimiyle sadece ahlak alanını ve ahlaksallığa ilişkinliği kastetmiyor, terimi hatta "toplumsallık"ı ve "tinsellik"i karşılayacak bir genişlikte kullanıyor idiyse de tipik bir pozitivist tavırla, "moral sciences"ın, "toplumsallık"ı ve "tinsellik"i, doğa bilimlerini model almak suretiyle inceleyen bilimler olmaları gerektiğini ileri sürüyordu. Bu konuda ayrıca 25 numaralı dipnota bakınız.

[28] "Toplum bilimleri" veya "sosyal bilimler" terimi, geçen yüzyılın pozitivizminin kullandığı bir terimdir. "Tarih bilimleri" terimini daha çok Tarihçi Okul (Alman Tarih Okulu) benimsemiştir. "Kültür bilimleri" terimiyse, geçen yüzyılın son çeyreği ile bu yüzyılın ilk yarısında Yeni Kantçı akım içerisinde kullanılmıştır. Bu konuda şu yazıma bkz. "Doğa Bilimleri ile 'Sosyal Bilimler' Ayrımının Dünü ve Bugünü Üzerine", *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*.

[29] *imperium in imperio*: Hükmedilmişlik içinde hükmetme; devlet içinde devlet olma. Terim, insanın doğanın hükmü altında olduğunu, bununla birlikte bu hükmedilmişlik içinde kendine ait bir hükmetme alanına (otonomi ve özgürlük alanına) sahip bulunduğunu ifade eder.

[30] Bkz. 21, 22, 23, 24 numaralı dipnotlar.

İNSAN VE TARİH DÜNYASINDA TEKİLLEŞME VE SANAT*

I- Tekilleşmenin Sanat Yoluyla İfadesi ve Anlama

İnsani-tarihsel dünyanın kendisi ve bu dünyanın eşbiçimlilikler temelinde pek esrarengiz bir şey olarak *tekilleşme* yoluyla tıpkı bir gövdeden çıkıp serpilen dallar gibi genişleyip durması; ifade ve temsil sanatlarının, bu demektir ki, plastik sanatların, resmin, anlatıcı ve dramatik edebiyatın ve şiirin merkezcil konusudur. Hayvanlar âleminin veya bir kır manzarasının yapay yoldan ortaya konan taklitleri [pastiş, benzek], bu ifade ve temsil sanatlarının sadece periferisine ait şeylerdir ve bu taklitlerde yaşantı olarak tekilleşmiş ruhsal yaşam, sanatçının canlılık ve yaratma gücünün alt basamaklardan bir yansıtılışına konu olur. İfade ve temsil sanatları her yerde bu dünyanın bilimsel yoldan nasıl incelenmesi gerektiğini de gösterir ve böyle

* Wilhelm Dilthey, *Die Kunst als erste Darstellung der menschlich-geschichtlichen Welt in ihrer Individuation* (1895-1896), [İnsani-Tarihsel Dünyanın Kendi Tekilleşmesi İçinde İlk İfadesi/Gösterilişi Olarak Sanat], Gesammelte Schriften, cilt 5 Die geistige Welt, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig-Berlin, 1924, ss. 273-303.
Çevirenin notu: Yazının özgün başlığı, uzunluğu nedeniyle kısaltılmıştır.

bir inceleme tarzına giden yolu hazırlarlar. Tabii ki bu, bu sanatların bilimsel incelemeye bir önhazırlık teşkil ettiği anlamına gelmez. Çünkü bu sanatların insani-tarihsel dünya ve onun kendi içerisindeki tekilleşmesi üzerine ifadeye döktükleri şeyler, bu dünya üzerine yapılan herhangi bir bilimsel araştırmanın sonuçlarından sonra da kendi bağımsız, estetik değerlerini korurlar. Hiçbir bilimsel kafa bir şey yaratamaz ve bilimdeki hiçbir ilerleme, sanatçının yaşamın içeriği üzerine ifade yoluyla ortaya koyduğu şeyle boy ölçüşemez. Sanat, yaşamayı anlamanın organonudur.

Yaşama deneyimi, sanat ve bilim arasında oluşan bağıntıların kavranması için gerekli olan sağlam temel, bir ilk cümle içerisinde şöyle saptanabilir: Yaşama gerçekliğinin; yaşama deneyimi, sanat ve bilimsel düşünüş arasındaki kopmaz bağla koşullanmış olduğu olgusunu bizzat kendimiz saptayabiliriz ki, böyle bir yolla elde edilen bilgi, duyularımıza açık sıradan deneyden hareketle soyutlama yoluyla elde edilen doğa hakkındaki bilgiyle tam bir karşıtlık içerisindedir. Tinsel yaşamımızın her basamağında, insani yaşama gerçekliği hakkında ve bu gerçeklik içerisinde yaşam deneyimi, sanat eserleri ve bilimsel faaliyet arasındaki bağıntıda vuku bulan tekilleşme üzerine bir bilme tarzına sahibizdir.

Sanatın yaşama deneyimine dayalı olması ve malzemesini, konu içeriğini bu yaşama deneyiminde bulması, kendiliğinden anlaşılır bir husustur. Sanat, gökyüzünü ve cehennemi, tanrıları ve hayaletleri bile ancak yaşama gerçekliğinde içerilmiş olan renklerle resmeder. Fakat her birimizin yaşama deneyimi de sanatın bu yaşama deneyimine yapmış olduğu etkilerden ayrılamaz. Hepimiz bizdeki insana Hamlet ve Gretchen'in, Richard ve Cordelia'nın, Marki Posa'nın ve Philipp'in şairinin gözüyle bakıp bizdeki insanın farkına bu yolla varma alışkanlığına sa-

hip olmasaydık; günümüzün insanlık durumunu anlama hususunda elimizde pek az şeyimiz olurdu. Ve sanatın yaşama deneyimi içerisinde temellerini bulduğu nasıl ki kendiliğinden anlaşılır bir şeyse, aynı şey bilim için de geçerlidir. En nihayetinde bilim de, yaşama deneyimi gibi, belirli bir çerçeve içerisinde, sanatsal erke ve sanatsal araçlara bağlıdır/bağımlıdır. Tarih yazımcısı, toplumsal konular üzerinde yazan bir yazar, siyaset düşünürü, ancak sanatsal erk ve araçlar sayesinde insan ve insani halleri canlandırabilirler. Bu yüzden, tarih yazımcılığında en yüksek noktaya ulaşmak, daima ve özellikle, böyle bir edebi canlandırma faaliyetini, bir poetik faaliyeti gerekli kılar. Büyük tarih yazımcılarının işe şairce denemelerle başlamaları hiç de nadirattan değildir ve büyük şairler, sık sık, tarihçilik sanatına güçlü bir itilim vermişlerdir. Geçen yüzyılda [18. yüzyıl], sözü edilen bu ilişkiler öbeğini tamamen dışta bırakmak amacıyla, oldukça rağbet gören ve bugün bile propagandası yapılan bir öğreti, sanatın kökeninde vahşiliğin, vahşice duygulanımların, kültürel biçimlenmeye uğramamış heyecanların bulunduğu öğretisi ortaya atılmıştı. Bu öğretiye karşı şuna hep dikkat etmek gerekir: Her büyük plastik sanatçısı, tasarım sanatçısı, özellikle şair, kendi çağının kültürel oluşmuşluğu ve tinsel/düşünsel savaşlarıyla içten bir ilişki içerisinde yaratır.

Yaşama gerçekliğinin anlaşılması her birimizde işte böyle, yaşam deneyiminin, ifade ve temsil edici sanatın ve hepimizi her konuda ve yerde etkileyen bilimsel düşünüş tarzının birlikte oluşturdukları etki aracılığıyla gerçekleşir. Sahibi ve aynı zamanda parçası olduğumuz insan dünyası, yaşama deneyimi içerisinde bize sanat, tarih yazımcılığı ve soyut bilimler aracılığıyla hep yükselen bir bilinç sağlar. Her birimizin yaşamı, kendi en derin ilgileri yönünde ancak güzel sanatların, ifade, temsil ve yansıtmanın, edebiyatın, tarih yazımcılığının ve bilimsel

düşünmenin oluşturduğu bu atmosfer içerisinde soluk alabilir, kendini geliştirebilir ve şekillendirebilir. Yaşamanın kendisi, bundan dolayı, biz farkında olalım veya olmayalım, tarihsel olarak koşullanmıştır. Ressamlar insan yüzünü okumada ve hal, tavır ve jestleri, mimikleri anlamlandırmada bize öğretmenlik ederler ve aşkta, evlilikte ve dostlarımızla birlikte yaşamı sürdürme tarzımızda bizi etkilerler. Tarih yazımcıları herkesin kendi çabasıyla herhangi bir derecede anlamaya çalıştığı tarih dünyasını, şüphesiz ki çok daha derinden anlamamızı sağlarlar.

Öyleyse şurası açıktır: İnsani-tarihsel dünyanın içeriği, türdeşlik ve eşbiçimlilikler zemini üzerinde serpilip gelişen kendi tekilleşmesi içerisinde, sanatsal ifade ve temsil ile bilimsel kavrayış tarzı doğrultusunda bize verili olan yaşamın bizzat kendinden ayrılabilir, yalıtılabilir değildir. Doğa bilimleri ile tin bilimleri arasındaki tüm ayırım, burada tam bir geçerlilikle ortaya çıkar.

İçerisinde ifade ve temsil edici sanatı bulduğumuz bu bağlamda ona, bizzat bu ifade ve temsil edici sanata şimdi, insanitarihsel dünyayı ve bu dünyadaki tekilleşmeyi insanların anlamasını sağlayan organon olarak bakıyoruz. İnsanlık, sanatta bizzat kendisini bulur. Yaşama hakkında bir olgunluğa, şu veya bu derecede, onun içerisinde ulaşılır; ulaşılmış bu olgunluk (duygu ve düşünce zenginliği) her aşama ve alanda insanlığı da geliştirir. İfade ve temsil edici sanatın bu işlevinin gözlemlenmesi sadece ondaki tek bir yönü kapsar. Sanatın diğer yönleri hakkında, burada ancak bu konuya ilişkin önceki yazılarıma gönderme yapabilirim. Buradaysa sanatın yukarıda değindiğim işlevini birkaç cümleyle betimlemeyi deneyeceğim.

İfade ve temsil edici sanat, yaşantılarımızı ve dolayısıyla içlerinde kuşatılmış halde olduğumuz bu yaşantıların *dar çerçeve-*

sini genişletir. O, karanlık ve sert *iç gözlem*de içerilmiş yaşama bağlamını, *yeniden üretim*in aydınlık, yumuşak sferine yükseltir. O, yaşamın *bizim duyusal/doğabilimsel kavrayışımızdan daha güçlü bir kavrama potansiyeli içerisinde* nasıl göründüğünü gösterir ve yaşamımızı özgül, gündelik faaliyetlerimizin dar çerçevesinden daha ötelere çeker, varoluş ufkumuzu genişletir. Sanat sayesinde kendimizi yaşam karşısında *serbest bir konum*da buluruz (Schiller sanatı oyunla karşılaştırır). Böylece varoluş ufkumuz, birbirlerini bütünleyen birçok büyük dâhinin yarattıklarıyla hatta sınırsızca genişler. Birçok yönüyle sanatçıyla aynı hamurdan olmak zorunda olan tarihçinin yaratıcılığının hakkı yukarıda zaten teslim edilmişti. İnsan yaşamının en içsel, en kişiye özel sayılan yönleri bile tarihsel bir konum ve durum içerisinde yaşanabilir. İnsanın kendi psişik potansiyellerini edimselleştirme şansı da aynı tarihsel konum ve durum içerisinde bulunabilir. Ve insan sahip olduğu psişik potansiyeli, en üst düzeyde ancak tarihsel konum ve durum içerisinde gerçekleşebilen sanatsal yaratmada edimselleştirebilir. Sanat, insanı ve yaşamı anlamanın, bu yüzden organonudur.

Böyle Bir Anlama Nasıl Gerçekleşir?

Her anlama bir yeniden üretimdir. Ve yeniden üretme ve anlama sürecini aydınlatmak için *iç deneyim*den, kişiye özel durumların *yaşantı*sından yola çıkmak zorundayız. Ve açıktır ki şurada burada, parça parça yaşadığımız hallerin içsel bağlamı, hatta iç deneylerin birbiri içine geçmişlikleri yaşantıda ortaya çıkar. Kişiye özel bir halin yaşantısı ile diğer kişi ve halin yeniden üretiminin yaşantısı, sürecin çekirdeğinde artık türdeştirler. Yaşamın gerçekleşmiş, idrak edilmiş her ânında psişik güçlerimizin tümü faal haldedir, öyle ki, yaşanan an geçmişten ve

gelecekten, zaten güçlerimizin tümünün faal halde olduğu an olmasıyla ayrılır. Buna karşılık geçmiş ve gelecek sadece, başka psişik eğilimlerin ve heyecanların, dolaylı olarak yaşanan ânın kendi içinde, yaşantıda geride kalmış şeyler olarak muhafaza edildiği ve ileriye projekte edildiği tasarımsal şeylerdir. Ve bu yaşantı hali, muhakkak ki, bir yüklemin bir özneye bağlı olması gibi, bizim kişiliğimize/kişiselliğimize bağlıdır. Bu hal daima, belli belirsiz de olsa, içinde bulunduğumuz yaşama ortamına bağlıdır ve aynı ortam içerisinde yerini bulur. Yaşantının bu karakteristiği, diğer kişilerin hallerinden ve tavırlarından onların yaşantılarını yeniden kendimizde üretme sırasında tekrarlanır. Her şeyden önce biz bir diğer kişinin, bir yabancı halin anlaşılmasını bir analojik çıkarımla sağlayabiliriz. Bu çıkarım, *dışsal/fiziksel* olandan *benzerlik* yoluyla *içsel* olana giden bir çıkarımdır. Burada kendi yaşantımızdaki içselin dışsal/fiziksel dışavurumunun bir benzerini başkasında gözler, bu dışsal/fiziksel dışavurumdan o başkasının içselliğine, onun yaşantılarına benzetme yoluyla geçeriz. Ne var ki bu durumda ancak ve yalnızca, yeniden üretimin, yani analojik çıkarımın sonucu olarak elde edilmiş olan şey, başkasının içselliğinin kendimizde kaba ve şematik bir temsilinden, yansımasından ibaret bir tasarım olmaktan öteye geçmez. Çünkü bir çıkarım formundan elde edilmiş olan bu tasarım, içsel halleri, hem çıkarımın öncülünü ve hem de ancak sonuç önermesiyle bütünlenen diğerini, psişik yaşamın her defalık bağlamından koparır; hatta her ne kadar yeniden üretim bununla ilgili olarak kendi kesinliğinin ancak yaklaşıklık derecesinde olacağını kabul etse de. Bu husus aşağıda üzerinde durulacak olgularla da değerlendirilecektir. Diğer kişilerin ifadelerinin ve yansıtmalarının, dışavurumlarının yorumlanması çok değişik şekillerde, böyle bir dışavurumun ait olduğu bağlamın bilgisine veya bu dışavu-

rumlar üzerine refleksiyona başvurmadan, çoğu durumda onların temelinde yatan psişik yaşam tipine dayanılarak yapılır. Ve bizim anlayışımızın/anlamamızın sınırları daima, bağlamından hareketle yeniden üretim ve yeniden kurma yapacağımız yerdedir. Bununla birlikte yeniden üretme ve yeniden kurma sürecinin öğeleri hiç de sadece mantıksal işlemlerle, örneğin bir analojik çıkarımla birbirine bağlanmazlar. Çünkü yeniden üretim ve yeniden kurma hemen hemen yeniden yaşamadır ve yaşamanın, özellikle tarihsel/tinsel dünyanın kendisine salt mantıksal yoldan nüfuz etmek mümkün değildir.

Bulmacamsı bir fenomen! Biz bu fenomeni, bir temel/ilksel fenomen olarak, başkalarının içinde bulundukları halleri kendimizin içinde bulunduğu hallermiş gibi hissedebilmemize, *empatiye* [*Einfühlung; etwas wie eigens fühlen*], başkalarının sevinç ve kederlerine ortak olabilmemize [*Mitfühlung, Mitfreuen, Mitschaden*] dayandırabiliriz; tabii ki bu hissiyat ve ortaklık, diğer kişilere duyduğumuz sempati, sevgi ve yakınlığın derecesine göre değişir. Bu fenomenin *yeniden üretici/kurucu/oluşturucu anlama* ile yakınlığı pek çok durumda kendini gösterir. Anlama da bir dereceye kadar sempatiye bağlıdır. Örneğin bize hiçbir şekilde sempatik gelmeyen insanları pek öyle kolayca anlayamayız. Buna karşılık bir tiyatro sahnesi önüne oturduğumuzda, sempatinin yeniden üretici/kurucu/oluşturucu anlamayla yakınlığı kendini çok daha açık gösterir. Oyunu izlerken artık sadece tasarlamayız, sadece algılamayız; hatta oyun kahramanlarının psişik hallerini yeniden yaşarız. Ve psişik hallere bu içten katılma, şimdi artık hiç de bizim sahnede olup bitenlere duyduğumuz özel bir ilgi/çıkar bağından çıkmış değildir. Bizi kendimizle karşı karşıya getirebilen şey olarak refleksiyon, başkalarının psişik hallerine bu içten katılma hareketimizi öncelemez. Durum tam tersinedir. Psişik hareketlilik ve

refleksiyon arasında bir ilişkinin bulunduğu yerde refleksiyon, hatta bu yeniden üretici/kurucu/oluşturucu anlama, onun sessiz ve derinden akışının önünü kesen ve bu akışı engelleyen pek kaba ve pek sert türde bir set oluşturur. Aklı ve zihinselliği empatinin önüne koymak, insanı ve tinsel yaşamı anlama bakımından, sanıldığının tersine, çoğu kez basbayağı engelleyicidir. Bu nedenledir ki, sahnedeki oyunun bir episodunda olup biten bir şey oyunun dramatik tasviri sayesinde üzerimizde empatik yoldan çok yakın bir etki bırakırken; oyunun kahramanlarının refleksif yoldan gerçekleştirilen bir analizi, o kahramanların bizden uzaklaşmasına yol açar. Öyle ki, oyuna ve kahramanlara geri dönmek için, artık ancak onlarla yeniden bir empatik bağ kurmamızı sağlayacak yeniden üretici/kurucu/oluşturucu anlamaya başvurmalıyız. İnsani ve tinsel olan şeyler hakkında kesinliği, o da bir dereceye kadar, refleksif/analitik yoldan değil, empati ve anlama yoluyla sağlayabiliriz. Öyle ki, destan kahramanları, krallar ve tarihsel kişiler sadece önemli kişiler olmaları bakımından tragedyaya uygun kişiler değildirler; onlar aynı zamanda kendileriyle en fazla oranda empatik bağ kurmak konusunda bizi kışkırttıkları ve bu nedenle oyunun etkisini daha da arttırdıkları için de tragedyaya uygun olurlar. Buna karşılık komedide kahramanlarla böylesine yoğun bir empatik bağ kurmayız, kahramanların yalınlığı bizi rahatsız etmez; çünkü tragedyanın yoğunluğa dayalı doğasının tersine, komedinin yalınlığa dayalı doğası sayesinde büyük kederlerimizden sıyrılırız. Aristoteles'in sadece tragedyaya bahşettiği katartik etki, komedide de belli bir ölçüde yaşanır. Zaten büyük komedi yazarları daima buluşlar ve yarattıkları karakterlerin bilinçli olarak donatılmış grotesk ve tuhaf özellikleri aracılığıyla bizi günlük yaşam sferinin gailelerinden koparıp alırlar. Shakespeare, Rabelais ve Dickens'ın bazı tiplerine

bakarak groteski yerenler vardır; oysa grotesk, bu şairlerde ve yazarlarda onların sanatını soylu kılan bir yöndür.

Tıpkı sanat eserlerinin kendileri gibi, bu eserler hakkında gerçekleştirilen *biçimsel açımlama* veya *yorumlama* da mahirane, ustalıklı, dolayısıyla yine *sanatsal* olan bir yeniden üretici/kurucu anlamanın ürünü olarak gerçekleşir. Usta yorumcular usta sanatçılardır da. Bu yüzden yoğun, derinlikli açımlama veya yorumlama, her zaman belli ölçüde dehaya özgü bir yöne sahiptir. Bu demektir ki yoğun, derinlikli açımlama veya yorumlama öncelikle, objeye karşı içsel yakınlık, yatkınlık ve sempati sayesinde ancak yüksek bir olgunluk derecesine ulaşabilir. Burada saf analitik ve refleksif düşünmenin yapabileceği çok şey yoktur. Açımlama veya yorumlama, insanın tüm psişik ve zihinsel donanımıyla gerçekleştirdiği bir yeniden anlamadır. Örneğin antik eserler, özellikle Rönesans döneminde, benzer içsel hallerin insanlar arasında benzer sonuçlara yol açtığından hareket edilerek, bu dâhice açımlama ve yorumlama sayesinde önemli ölçüde yeniden anlaşılmıştır. Burada analojik çıkarıma, bu demektir ki bir zihinsel işleme başvurulduğu açıktır; ne var ki bir Rönesans insanının içsel hali ile benim içsel halim arasında bir benzerlik olduğunu bizzat analojik çıkarım öğretemez, bu ancak empati ve anlama yoluyla sağlanabilir. Transpozisyonu [kendini bir başkasının yerine koyma] mümkün kılan bu içselleştirme hali, hermeneutiğin tüm kurallarının dayandığı temeli oluşturur. Öyle ki ancak bu kurallar sayesinde bu içsel yaşanmışlık halini, *yaşantıyı* esas alan bir yöntemli hareket tarzıyla çeşitli objeler karşısında tekil kalan belirlemeler yapma imkânı doğar. Aynı içsel yaşanmışlık halinden, yaşantıdan hareketle, ilk planda yer alan geleneksel ve rasyonel etkenler yanında, onlarla birlikte etki yapabilen, fakat sahih olmayan, sahte şeylerin ayıklanması da hatta mümkün hale gelir.

İçsel yaşanmışlık halini, yaşantıyı ve yeniden üretici/oluşturucu/kurucu anlamayı en temelinden düzenleyen, bu demektir ki bunları önceleyen, bunları arkasında bırakma gücüne sahip olan hiçbir bilimsel süreç yoktur. Çünkü bilim yaşamayı önceleyemez; onun kendisi yaşamanın ürünüdür. Bu tabii ki tin bilimleri için de böyledir ve tin bilimleri, nesnelerinin karşısına onları öncelediği düşünülen ilke, kural, teori ve yasalarla çıkan doğa bilimlerinin tersine, bu temel olgunun tam olarak bilincindedir ve gerçekten de onlar ancak, Minerva'nın baykuşu gibi, yaşamayı izlerler. Öyle ki, bu içsel yaşanmışlık hali ve kaynağını orada bulan yeniden üretici/oluşturucu/kurucu anlama, tin bilimlerinin ve onların en soyut işlemlerinin bile kendisi üzerinde nihai meşruluklarını kazandıkları ana zemindir. Burada anlama, rasyonel kavrayış içine taşınıp orada onun bir basamağı haline getirilemez. Bir kahramanı veya dâhiyi rasyonalite zemininde kavranılabilir kılmayı denemek, nafile bir çabadır. Onlara ulaşmaya götüren en özgül yol, en öznel yoldur. Çünkü dâhideki gücü idrak etmek konusunda en yüksek imkân, bizzat onun üzerimizdeki etkilerinin yaşantılarında, kendi özgül yaşamımızın bu etkilerle daha ötelere gidip genişleyen alanı içinde bulunur. Ranke'nin Luther, Goethe'nin Winckelmann, Thukydides'in Perikles portreleri, bir kahramanın, bir dâhinin sahip olduğu yaşam gücüyle kurulan böyle bir ilişkiden çıkmışlardır.

II- Sanatta Tekillik ve Tipsellik

Şimdi, yukarıda belirtilenlerle bağdaşmazmış gibi görünen bir temel fenomene değinmek gerekecektir. Diğer kişilerin hal ve aidiyetlerinin empati ve anlama yoluyla yeniden üretimi,

bu yeniden üretimi bizzat yaşama deneyiminin kendisinden ayıran *özgül çizgi ve yönler* de taşır ve bu çizgi ve yönler hakkında daha geniş bir açıklamaya ihtiyaç vardır. Bir sanatçının yarattığı dünya, bu dünyanın insanları, bu insanların içinde bulundukları özel haller, onların kaderleri; kendi varoluşumuzun içinde bulunduğu bağlamdan, sanki özel bir alana aitlermiş gibi, kopukturlar da. Varoluşumuzun içinde bulunduğu karşılıklı etkilerden hareketle bu dünyanın yanına bile varılamaz. Gemimizin üzerinde yüzdüğü dalgalar, bu dünyanın kişilerinin ayaklarına değmezler. Onların dünyasını oluşturan şeylerden hiçbiri, bu dünyadan hiçbir etki, en güçlü olanları bile, bize ulaşmaz. Sanatçının yarattığı dünya kendi içinde bağıntılı bir süreçtir; fakat bizim yaşamımızla hiçbir şekilde nedensel bir bağı yoktur. Bu yüzden sanatçı ile alımlayıcı arasındaki ilişki, Schiller'in doğru görmüş olduğu gibi, bir *oyun* ilişkisidir. Ciddiyet ve çalışma/iş, amaçlı yaşamımız bağlamında bizim tarafımızdan uygulamaya konulmuş şeylerdir. Burada çok kez katı kuralların mengenesi içindeyizdir. Buna karşılık *oyun*, belirlenmiş psişik yaşamımızı serbest, neşeli bir etkinlik içine sokan şeydir. Ve oyun, yaşamanın amaçlara göre yönlenen sert bağımlılıklar ağı içerisinde, bu sert bağımlılık ağından dolayı sık sık kendini sıkışıp daralmış halde yiyip duran ruhumuzu özgürleştirir.

Bununla birlikte ifade ve temsil edici sanat, insan yaşamının yeniden üretiminden daha fazlasını verir. *Tipsel olanı görmek ve yansıtmak, olaylar/olgular içinde olup bitene kural verme hilesidir.* Öyle ki ifade ve temsil edici sanat, görmeyi bir *kılavuz* olarak içerir. Daha önceki bir denemede bildirilenler, zaten bunun böyle olduğunu görmeye hazırlayıcı nitelikteydiler. Başka bir ifadeyle, o denemede, psişik-tarihsel (bir defalık) hallerin kişilerin bağımsız değerinden ve olayların değerlerin

belirleniminden ve normlardan ayrılamazlığını gördük.* Orada da göstermeye çalıştık ki, sanatsal yaratmada tipsel olanın önemi ve anlamı büyüktür. Sadece sanatta değil, bilimde de tipsel olanı görmek büyük öneme sahiptir. Ve sanatsal ve bilimsel/bilişsel kavrayış tarzları tipsel olanı görmede de karşılaşırlar. Tipsel olanı görme, bir formdur. Sanat eseri, özellikle şiir, insani-tarihsel yaşam içindeki farklılıkların, derecelerin, yakınlıkların ve benzerliklerin tekerrürünü, tipsel olanı görme formu içinde yansıtır. Bir patinajcıyı veya dans eden birini gözlemliyorum. Hareketlerin birbirleriyle olan uyumunun estetik algısı benim için bu hareketlerin bilişsel kavranılışıyla ayrılmaz biçimde birbirine bağlanmıştır. Ben bu görünümü hatırladığım benzer görünümlerle, onların uyumunu ve mükemmelliğini gözeten görüş noktası altında birbirlerine bağlarım. Ben burada da gördüklerimin, görünümün nesnel tasarımlarını, ancak rasyonel denetim ve daha önce gördüklerimin bana kazandırdığı deneyim sayesinde, aynı görünümün değersel tasarımlarından ayırabilirim. Böylece insani yaşam nesnelleşmelerinin her bir kısmı için onlara uygun gerçekleşmenin bir tipi meydana gelir. Bizzat bu gerçekleşme, kendi tipinin, nesnel ve değersel olmak üzere her iki yönde nasıl oluştuğunu gösterir. Öyle ki tipsel bir yaşam nesnelleşmesi, nesnel ve değersel olanın bir karışımı olarak, tam bir sınıfı temsil eder. Tip kavramı ile sınıf kavramı burada birbirine yakın anlama sahiptirler. Ne var ki, bir tip kavramı bir sınıf kavramı gibi tüm bir grubun bağlı olduğu kuralları ifade eden bir genişlikte oluşturulabileceği gibi, bir grubun şu veya bu yönlerini vurgulamak veya bunları daha kuvvetli çizgilerle göstermek amacıyla da oluşturulabilir. Hatta

* Burada söz konusu olan yazı "Gleichartigkeit der Menschennatur und Individuation"dır (1895, İnsan Doğasının Türdeşliği ve Tekilleşme).

biz "tipsel" sözcüğünü daha çok bu ikinci anlamda kullanırız. Esasen tip kavramı zaten bu ikinci halde ayırt edici anlamını bulur. Buna göre tip kavramı, bir sınıf içinde ön plana çıkmış ortak yönleri gösterir. Fakat bu ön plana çıkış zamana bağlı olarak değişir. Yani aynı sınıfın (a) ve (b) özellikleri (x) zamanında ön plana çıkmışken, (y) zamanında (d) ve (e) özellikleri ön plana çıkmış olabilir. Hâkim Coelius (yaklaşık MS 2. yüzyıl) bir sıtma "tip"inden (malarya), yani sıtma sınıfı içerisinde belli yönleriyle öne çıkmış bir "tip"ten söz ettiğinde ve bundan hastalığın seyrindeki özgül bir düzenli gidişatı, yani bir süreci kastettiğini belirttiğinde; "tip" teriminin çok eskilerde öncelikle teknik anlamda kullanılmış olduğunu keşfederiz. Genellikle de bir "tipsel süreç"ten bu anlamda söz ederiz. Shakespeare, tutkuların tiplerini bu anlamda verir. Onun fiziksel koşullara tabi psişik eğilimlerin ürünleri olarak gördüğü dört psişik süreç, dâhiyane bir şekilde ortaya konulmuş dört mizaç ve dört tiptir. Artık şunu söyleyebiliriz ki, insani olan şeyleri bilinçli bir şekilde kavramak mutlaka tipsel yoldan olmuştur ve olmak zorundadır. Bu yüzden tipsel kavrayış hiç de sadece sanatsal faaliyete özgü bir şey, onun bir sonucu, ürünü değildir; tersine, o her sanatsal yaratmada bile yaşam deneyiminden hareketle edinilmiş bir şey olarak kendisini gösterir.

Özetliyoruz. Sanat, yaşamı ifade etmeye çalışır. İnsanitarihsel dünyanın tüm tekilleşmesi, bilimin onu bilmeye çabalamasından çok önce, ilk kez sanatsal yaratmada (*poesi*) anlamaya açılır. Sanat tipsel olanı yansıtır. Bu yüzden sanat insani-tinsel olanı anlamanın organonu olurken; tümelci ve rasyonalist yönüyle bilim, bizzat bu tümelciliği ve rasyonalizmi yüzünden, bu insani-tinsel olanı elden kaçırır. Bu yüzden bilime de tekilci ve tipsel düşünme tarzını sokmak gerekmiştir. Ve muhakkak ki, farklı olanların, derecelerin, yakınlıkların

ve benzerliklerin ortaya konulmasında araç, tipsel olanı görmedir. Eşbiçimliliklerin tasvirindeyse sınıf kavramlarına başvurulur. Fakat sınıf kavramları tümelci ve zaman-dışıcı (*ausserzeltlich*) bir kavram oluşturma yöntemiyle teşkil edilirler. Buna karşılık tip kavramları, tekilci ve zaman-içici (*inzeitlich*) bir kavram oluşturma yöntemiyle elde edilirler. Bu yüzden insanitarihsel dünyaya özgü bir şey olarak tekilleşme, ancak tip kavramlarıyla kavranabilir. Tümelci ve zaman-dışıcı bir yöntemle yapılan bilimsel sınıflandırmanın böyle bir tekilleşmeyi kavramak üzere başvuracağı kavramlar, "bitki" veya "hayvan" gibi temel cinsleri veya "hastalık", "suç", "tutku" gibi yüklemli belirlemeleri ya da bunların yaşam ilişkilerinde ve kaderlerde nasıl yattığına ilişkin yüklemli bağıntıları göstermeye yöneliktir; burada tekilliğe ve bağlı olarak tipselliğin gösterilmesine imkân yoktur. Buna karşılık ifade ve temsil edici sanat, tekil ve tipsel olanın peşindedir ve o kişilerde, hallerde, ilişkilerde ve kaderlerde tipsel olanı ifade ve temsil etmeyi başardığı ölçüde insani-tarihsel yaşamdaki tekilleşmenin kavranılmasında model olur. Tipselleştirme ve bağlı olarak tekilleştirme sanatsal yaratmaya, deneyimleri yoğunlaştırma ve bu deneyimlere düşünsel yoldan nüfuz etme imkânı sağlar; öyle ki sanatsal yaratma yaşama deneyimine sahip insanı edebileceği kadar tatmin edebilsin. Sanatsal yaratma okuyucunun veya dinleyicinin dünyayı anlamasına aracılık eder. Bizim birey olarak sınırlı olan yeniden anlama ve yeniden üretme kapasitemiz, yaşam bağlamının kendine özgü çizgileri sanatsal/tipsel yansıtma içinde yüksek veya daha güçlü bir şekilde gösterilmemiş olsaydı, tekilliklerin bulmacamsı labirentinden tek başına çıkma imkânını hiç de kolay bulamazdı.

Nihayet, bilimin, yaşam gerçekliğini ve hatta ondaki tekilleşmeyi bile karşıtlıkçı, sınıflandırıcı/bölümleyici tasvir etme

ve açıklama yöntemine, en yüksek örneğini ifade ve temsil edici sanatta bulduğumuz, *belirli sayıda kişinin ilgi ve yönelimleri aracılığıyla tüm yaşam gerçekliğini ifade ve temsil etme* yöntemi karşılık gelir. Örneğin Raffaello'nun *Atina Okulu* ve bunun gibi *Dispula* adlı eserlerinde, o dönemin düşünsel/tinsel kültürünün temsilcilerinin oluşturduğu grubun tümü, belirli sayıdaki kişinin ve onların ilgi ve yönelimlerinin ön plana çıkarılmasıyla yansıtılmış ve tasvir edilmiştir. Shakespeare'in *Bir Yaz Gecesi Rüyası*'nda aşkın yol açtığı illüzyon ve yanılgılar, bir şaka kalıbı içinde, tipsel ilgi ve yönelimlerle temsil ve ifade edilir. Seyirci bu ifade ve temsil tarzından tam da şaka denen şey yaşamın sakınımının derin anlamına ilişkin olduğundan dolayı pek keyiflenir. Yaşam, kişileri karmakarışık bir halde, hallaç pamuğu gibi sağa sola savurmuştur. Bir sanatçının hali de doğal olarak böyledir. Bununla birlikte sanatçının büyüklüğü, yaşamın saçıp savurduğu bu kişilerin önemli ilgi ve yönelimlerini, özelliklerini ön plana çıkarabilmesinde, tipselliği yakalayabilmesindedir. Sanatçı, kendi üslup ve tarzı dahilinde, içinde figürlerin harekete geçtiği ve birbirine bağlandığı bir atmosfer, bir dünya oluşturur. Bu üslup ve tarz içinde, onun tüm psişik durumu ve psikesinden köklenen ve yaşam gerçekliğini kavrayışının dayanağı olan görüş noktası, ortaya koyduğu eserde en derin şekilde ifadesini bulur. Bir büyük eserde sanatçının kendi tarzında bir atmosfer ve bir dünya kurması, o sanatçının dış yaşamla doğrudan ve canlı ilişkisinin mevcut ve devam ediyor olması sayesinde mümkündür. Değerlerin dağılımı bu ilişkide meydana gelir; hemen söyleyebilirim ki bu, yaşamın figür ve süreçlere bölünmesidir. Bu yüzden burada da sanat eserinde karşılaştığımız figür ve süreçler, en nihayetinde, en derin temellerini ve kaynaklarını tarihsel formlar içerisinde bulmak zorundadırlar. Sanatçının tekniğindeki farklılıklar ancak bu en

derin temelden sonra ortaya çıkabilir. Sanat yaşamayı anlamanın organonudur, çünkü o yaşamadan beslenir ve onu ifade ve temsil etmeye çabalar.

İçsel yaşamın figür ve süreçlere bölünüşü, bir eserin bu yolla meydana gelen *eklemlenme tarzı*, o eserin tekli elemanlarına anlamlarını ve önemlerini pay eden değer dağılımı; kişileri, eylemleri ve kaderleri kendi içinde taşır. Öyle ki, her büyük sanat eseri kendisi için bir dünyadır. Onun içindeki tekilleşme eserin içkin merkez noktasından hareketle gerçekleşir. Bununla birlikte bir büyük edebiyatçının ve şairin eserlerinin oluşturduğu dizi kendi içinde bir gelişme gösterdiğinden, bu eserlerde ortaya çıkan bireylerle bağıntılı olarak, bir içsel akrabalık meydana gelir. Bu bireyler bir aileye aittirler. *Bu aileyi tipsel kişilerin belirli bir dairesi oluşturur* ve bu kişiler kendi aralarında aynı yazarın veya şairin hayal gücünün yarattığı şeyler olarak, bir *aile içi yakınlığa* sahiptirler. Onlardan her biri yazarın veya şairin kanından bir şeyler almıştır, her biri belirli tarzda biçim kazanmış ve esere yerleştirilmişlerdir. Sanatsal yaratmadaki öznellik en büyük şair tarafından bile aşılamaz. Ranke'nin şeyleri nasılsalar öyle görebilmek için kendisini ortadan kaldırma arzusunun gerçekleşmesi, şair için tarih yazımcısından çok daha imkânsızdır.*

Sonuçta, *kişilerde, bağıntılarda ve yönelimlerde tipsel olan, zorunlu olarak, sanatçının öznelliğiyle ilişkilidir ve bu öznellik her*

* Ranke sık sık alıntılanan bu sözlerinde şöyle der: "Şeyleri nasılsalar öyle görebilmek için kendi Ben'imi ortadan kaldırmak isterdim." Bu sözler Goethe'nin nesnelliğe ulaşma çabasını da ifade eder. Ne var ki sık sık alıntılanan bu ünlü sözler düzanlamlarıyla anlaşılmamalıdır. Onlar daha derin ve ironik olarak şunu ifade ederler: Biz kendimizi, evrenselliğin imkânı açısından bakıldığında, ancak ve sadece, kendi iç dünyamızı

bir eserin bütününde işlevseldir. Bu kişilerin ailevi yakınlıkları ve eserin, bütününde şairin öznelliğiyle koşullanmış olan sistematik bağlamı buradan çıkar. Bir örnek verelim: Eski ressamlar fizyonominin kalıcı çizgilerini, aynı fizyonomi için kesin, özü yansıtan ve aşikâr olduğuna inanılan ideal bir an [*moment*] içinde toplamaya çalışırlardı. Yeni bir okul yaşamın etkisini yükseltmek için ansal [*momentan*] bir etki saptamak isterse, o kişiyi bu ânın rastlantısallığına terk eder. Ve bu anda, verili bir ânın kazanılmış/edinilmiş psişik bağlamın etkisi altındaki izlenimlerinin kapsamına ilişkin bir kavrayış da meydana gelir. Bu kavrayış artık, bir tamalgıdır [*Apperzeption*]. Bu tamalgıda, o anda, izlenimlerin birbirleriyle bağıntılarının bir noktada toplanışı söz konusudur. Ve işte bu nokta, resimde çıkmalar ve vurgulamalarla gösterilir. Böylece bir anlık bir görünümün resminde, nesnenin/görünümün kendisi değil, hatta ressamın tamalgısının tarzı ortaya çıkar Ve resmi ressamın tamalgısından bağımsız şekilde görme konusundaki her çaba başarısızlığa uğramak zorundadır. Çünkü ressamın tamalgısı kendi yaşamıyla başkalarının yaşamı arasındaki ilişkiyle koşullanmıştır ve biz resmi ancak bu tamalgıya katılabildiğimiz oranda anlarız ve onu zaten sadece bu yolla anlarız. Kendimi bile başkalarının yaşantılarını kendi içselliğimde hissetmek suretiyle anlarım. Ben buradan hareketle kendimin ve başkalarının yaşamlarında birbirine yakın çizgiler bulurum. Bir tip böyle meydana gelir. Tekil olan özgüldür; tip ise özgül tekillerde ön plana çıkanların gerçek bir portresidir; bir figüratif resimdeki bir figür nasıl tekil kalabilir ki zaten! Şiir de tipsel olanı önceleyen tekili aynen kopya edemez.

şekillendirdiğimiz derecede anlarız; tarihi, tarihsel yaşam güçlerinin içimizdeki etkileri derecesinde anlayabiliriz. Kısacası kendi Ben'imizi ortadan kaldıramayız.

Bir dram yazarı gerçek bir konuşmayı tüm rastlantı, belirsizlik, şekilsizlik ve elastikiyetiyle kopya etmeye kalkışırsa okuru bezdirir; üstelik bu yolla yaratacağı etki, dâhilere özgü yoğunlaşma, biçim verme ve yükseltmenin yarattığı etkinin yanına bile yaklaşamaz. Böylece, yükseltilmiş ve arındırma işleminden geçmiş bir dramatik konuşma, konuşmayı dinleyen seyircinin öznelliğiyle kavranır. Zaten drama da yaşam içinde ortaklaşa edinilmiş kavram ve tasarımlar bağlamından etkilenen yazarın bir ürünü olarak, öznelliğin damgasını yemiştir. Ve bir dramada veya anlatıcı bir şiirde [*epope*] ifadeye getirilen her biçim verilmiş şey; iç yaşamın figür ve tipsel süreçlere taşınışını, bunların bütünündeki belirli işlevleri, bazılarının diğerleri karşısındaki sınırlarını ve nihayet hepsi bir arada, yaratıcının kanından bir şeyleri yansıtır. Böylece o biçim verilmiş şey, daima tipsel olan bir yöne sahiptir ve aslında sanatçının tipler ailesine ve çağına aittir.

III- Tekilleşmenin İfade Edilişinin Avrupa Edebiyatındaki Büyük Çağları

a) Homeros'ta Tekilleşme

Şu ortaya çıkıyor ki, tekilleşmenin ifade edilişi, yansıtılışı, daima *öznel* ve muhakkak *kişisel*dir, *ulusal*dır ve *tarihsel süreç* içinde koşullanmıştır. Ne var ki burada ancak tekilleşmenin ifade edilmesinde, yansıtılmasında tarihsel süreç içerisinde ön plana çıkan ayırımlar üzerinde durabileceğim ve bu bile sadece Avrupa edebiyatıyla sınırlı bir alan için söz konusu olabilecektir. *Avrupa edebiyatının tarihindeki büyük çağlar, aynı zamanda genel insan doğasının tekilleşmesine ilişkin şiirsel/edebi kavrayışın kesitleridir.*

İyonya'daki Grek kolonilerinin teolojik koşullu gelişiminin sınırlarında Homeros'un şiiri durur. Biz onlarda, Shakespeare'in dramalarında olduğu gibi, *transandanz* gücünün parçalanmasını buluruz. Eski dünyanın bu en büyük poetik eserinin nasıl meydana gelebilmiş olduğuna bakalım: Bu poetik eserde olağanüstü bir güç, ataların büyüklüğüne duyulan inanç ile tanrılara duyulan inancın birlikteliği, yaşam ve dünyanın tarafsız bir şekilde kendi gerçekliği ve nesnelliğiyle görülmesi; evet, bunların hepsi, birbirine geçmiş bir halde ifadeye gelir. Antik insanlığın bu büyük şairinden ilham ve düşünce yönünden etkilenmiş olan şairler birliğinin üyelerinin ne kadar çok olduğunu düşünelim. Nedir Homeros'un şiirinin özellikleri? Bir kere Homeros kendi şiirinde tam bir aristokrat tavra sahiptir. Onun şiirini zarif, ince, hür düşünceli, dünya dostu bir hava kuşatır. Onun tanrılar devleti, tipsel figürlerin iç ilişkilerini yansıtır. Bu tanrı figürlerinde güç; vicdansız, pişmanlık duymaz, hiçbir dış sınırlamaya bağlı olmayan yaşam atılımıyla birleşmiştir. Bu figürler bu yaşam atılımıyla vicdansız ve pervasız doğa güçlerine yakın dururlar. Homeros destanının insan kahramanları bu tanrılara sadece dıştan bağlıdırlar: Tıpkı Fransız tragedyasında tanrıların kahraman insanları yatıştırması veya tahrik etmesinde olduğu gibi. Çünkü burada şurası açıkça bellidir ki, bu kahramanlar kendi eylemlerinin yasasını kendi içlerinde taşımak zorundadırlar ve onlardan her birinin gerçek yaşamı, güneş ışınları altındaki yaşamlarından daha uzun sürer. Çünkü ruh, ölümden sonra, kendini bir yarım yaşam, ama yine de bir yaşam içinde, çelişik bir adla "ölüler ülkesi"nde yapayalnız ve kaybolmuş bulur. Böylece Homeros'un aristokratik dünyasında kahramanlığın tipsel yönleri, kahramanlığı mümkün kılan koşullar; güçlülük, bağımsızlık, yapayalnızlık ve kendi başınalık olarak yükselir.

Bunlar, edebiyatta ve şiirde, tekillerin tam, dolu ve zarif bir

şekilde oluşturulmuş figürlerinin altlarına yerleştirildikleri koşullardır. Onları oraya yerleştirmenin sanatsal aracı, *konuşma*dır. Germenlerde böylesine dilsiz/sessiz olan kahramanlık, Greklerde, bu halkta, kendisini konuşma aracılığıyla kamuya açar. Ve Homeros bu kahramanlar dünyasını konuşma aracılığıyla öylesine anlatmıştır ki, daha sonra hiçbir Grek tragedya yazarı böyle bir anlatım gücüne erişememiştir. Örnek olarak, Hektor'un cesedini ilk kez gören Andromakhe'ın sözleri okunabilir. O sızlanıp dururken, birdenbire ölüye şöyle seslenir:

Şimdi Hades'in evine, yerin en derinine
Doğru gidiyorsun sen. Ben burada kalıyorum.
Acı ve kederin kucağına terk edilmiş bir halde.
Evinde oturan bir dul kadın; masum bir oğlancıkla beraber.

Andromakhe'ın Hektor'un cesedinin İllion'a taşındığı sırada söylediği sonraki sözleri, durulmuş, sakin bir ruhtan yükselen sözlerdir ve önceki taşkın sözlerle güzel bir kontrast oluşturur. Burada Hektor'un kahramanlık gücünün daha duru, daha sakin bir tasviriyle karşılaşırız. Andromakhe yine Hektor'un cesedi önündedir. Ama bu kez ona seslenirken, geçmişi ve geleceği birleştiren bir duyguyu dile getirmektedir:

Şüphenin dile getirilemez acısını çektiriyorsun ana babaya;
Hektor, beni hiçbir sonlunun kaderi artık eleme boğamaz!
Çünkü sen bana ölüm döşeğinde yataktan el uzatmadın.
Bir söz söyledin bana, bilgelik dolu;
onu sonsuzca, gece ve gündüz düşündüm.

Yedinci şiir konuşmanın drama formuna dönüşümü içinde etki yapar. (Shakespeare de bize yaşamın ortak zemini üze-

rinde ikamet etme izni veren böyle sakin bir durumdan yavaş yavaş yükselen tutkuları tasvir etmekten pek hoşlanır.) Elçiler Akhilleus'u, "kalbini lirin tınıları ile ferahlandırır" bir halde, sakin sakin otururken bulurlar; Patroklos da karşısında suskun oturmaktadır; Akhilleus, elçileri nazik ve sakin bir halde vakarla kabul eder; daha sonra konuşmanın akışı içinde Agamemnon'a karşı ruhundaki zaptolunmaz kin ve nefreti, onu bu kin ve nefrete tutuklayan ve gece gündüz peşini bırakmayan olaylara ilişkin rüyasını anlatmaya kendisini tamamen kaptırır. Müthiş sahne, bir kez daha onarılamaz bir kırılma ve kopuş bilinciyle sona erer. Elçiler geri dönerler ve sonucu lakonik bir şekilde bildirirler. Burada bizzat o zamanın yaşamının kendisi bizimle konuşmaktadır. Buna Akhilleus'ta nüfuz ederiz. Böylece Homeros öncelikle, gerçek olanı aşan ve gerçek kişileri tipik olarak temsil eden bireyler yaratmış, onları tamamen yaşamın doğal hareketliliğiyle teçhiz etmiştir. Ve onun tipleri, kendi çağındaki tekilleşmeden çıkardığı tiplerdir.

Artık şu söylenebilir ki, Homeros'un şiirinde şairin tekilleşme doğrultusunda içinde hareket ettiği sınırlar bizzat zamanının ve çağının sınırlarıdır. Onun tüm ufku aristokratik toplum tarafından kuşatılmıştır. Tek başına bu, ona göre biçilmiş bir kaderdir; onun karşıt yönünde Thersites durur; tıpkı Shakespeare'in kahramanları gibi gerçekçi, metin, komik, aldırışsız, alaycı. Kişiler arasındaki farklar bu aristokratik toplumda doğaldır; soya, yaşa, mizaca, atılganlığa, daha yüksek menşeye ve şecereye, gücün ve iktidarın ve kahramanlara özgü kuvvetin derecesine göre. Tüm bu aristokrat karakterler, kendilerini doğrudan etkileyen sert motiflerle harekete geçerler. Öyle ki, III. Richard, IV. Henry ve Macbeth başta olmak üzere, Shakespeare'in kahramanlarıyla karşılaştırıldığında Homeros'un kahramanlarının hepsi, normal koşullarda bir

sükûnet ve huzura sahiptirler; bunlardan hiçbiri, onlara kendisine ulaşma tutkusu aşılayan ve hep göz önünde bulundurdukları bir amaç bağlamından hareketle, enerji, güç iradesiyle dopdolu, planlı bir şekilde ileriye doğru sürüklenmezler. Buradan bakıldığında, buna en iyi örnek bizzat Akhilleus'tur. O, Phtia'da sükûn içinde yaşamayı tahayyül eder ve sadece koşullar dolayısıyla öne itildiğini, lider konumuna sürüklendiğini düşünür. Ve Homeros'un kahramanlarının hepsi, ortalama insanın mütevazı planlarıyla ve beklentileriyle donatılmışlardır. Bu kahramanlardan hiçbiri birey olarak kendilerini diğerlerinden ayıracak özelliklerle donatılmış değildirler ve onları birey kılacak yönleri, kendilerine ait bir dilleri, üslupları, düşünceleri, bu düşüncelerin yontup biçimlendirdiği birer kişilikleri yoktur. Homeros'ta birey yoktur.

b) Grek Tragedya ve Komedyasında Tekilleşme

Tragedyanın gelişimi açısından bakıldığında Homeros'la gelen ilerleme, tanrıların ve kahramanların tasvirinde psişik yönde, özellikle duygu ve tutkuların işlenişi yönünde gerçekleştirilen derinleşmedir. Bu ilerleme, komedya için, modern komedinin de daha sonraki gelişiminde güçlü bir şekilde vazgeçilmez hale gelecek bir dizi karakteristik tipin ortaya çıkmasında belirleyici olmuştur. Tragedya Grek tininin büyük hareketi içinde oluşmuştur. Grek tini tanrı öykülerinin, mitosların üzerine, yüksek ahlaksal değerlere ve rasyonel kavramlara göre ölçülen bir ideal düzen ilkesini çıkartmıştı. Bu demektir ki, tanrılar da, kahramanlar da varoluşlarını bir ideal düzen ilkesine borçludurlar. Grek tininde tanrıların ideal varlık düzeninin üzerinde veya dışında, bağımsız ve otokton bir nelikleri yoktur. Trajik karşıtlık, tutku ve akıl arasındaki karşıtlık, bu ide-

al düzen ilkesi sayesinde bağdaştırıldı.* Mitoslann ahlaksal-rasyonel bakış açısından eleştirisi, daha Stesikhoros'un koro şarkısında dikkat çeker. Aiskhylos ve Sophokles'in en önemli dramalannda böyle bir ideal bağlama doğru yöneliş vardır. Hatta Platon'un idealar öğretisi, kendi metafizik formu içinde, bu ideal düzen ilkesinin bir betimlenişidir ve bu ilke ile tannlar birliği arasındaki savaşa devlet üzerine yazılarıyla o da katılır. Homeros'ta *mitos* hâkimdir; Aiskhylos ve Sophokles'teyse mitos tek başına değildir, onun karşısına *logos* çıkartılmıştır. Öyle ki, Aiskhylos ve Sophokles'in tipleri, birlikli, tutarlı kişilik yapılanna sahip olarak biçim verilmiş tiplerdir. Ve bu kişiler, Attika tragedyasında, logos-mitos karşıtlığını benimseyen antitezci bir tavırla kurgulanmışlardır. Homeros'ta anlatıcılıkla sağlanan etki, Attika tragedyasında retorikle sağlanır ve tiplerin çizilmesinde dayanılan karşıtlık, konuşmanın antitezci formlan içinde dramatik bütünün tüm öğelerine kadar yayılır. Attika tragedyasında tutkunun ifadesi; tasvirdeki abartılı ihtişam, maskeleme ve müzikle desteklenir. Başka bir deyişle bunlar, tragedyaya soluğunu veren *pathos*'un ifade edilişini kuvvetlendirirler. Homeros'un tersine, tragedya kahramanlarında

* Grek draması, paganizmin ve Homerosçu heroizmin eskiyip köhnemeye başladığı sırada gelişti ve onlara darbeyi indirdi. Kader, insanın tutkuların kaotizmi içerisinde oraya buraya rastlantısal savruluşu değildir. O, ideal düzen ilkesinin insan yaşamındaki bir yansımasıdır. Böylece Olimpos'ta oturan tüm renkli tanrı figürlerinin de bağlı oldukları şey, ideal varlık düzeninin ilkesi olmuştur artık. İnsanın kaderini şekillendiren de artık, tanrıların öfkesi veya sevgisi değil, "ide"dir. Platon'un yaptığı, Grek tinindeki bu dönüşümün felsefi yönden meşrulaştırılması olmuştur. Oidipus'ta en yüksek noktasına varan bireyin düşüşü artık, tanrıların keyfiyle ortaya çıkmış bir durum değil, tanrılar (mitos) ile ideal evren düzeninin ilkesi (logos) arasındaki savaşın bir sonucu oluyordu.

dinginlik, tevazu ve sükûnet yoktur; kahramanlar kendilerini bir şeylere kapılmış olarak bulurlar. Konuşmalarda kahramanların ruh hallerinin ve bu hallerdeki değişimlerin ifadesine nadiren rastlanır. Kahramanların kendi iç dünyalarından söz etmeleriyse daha da nadirdir. Kişiler, tam anlamıyla retorik düzlemde, yani karşıt tezli konum ve konuşmalarıyla belirlenmişlerdir. Ancak, Euripides'le birlikte bu trajik tipler bireysel bir yaşam, bir bireysellik kazanırlar. Özellikle güçlü, iktidar sahibi insan [*Macht-Mensch*], böylesine önemli bu trajik figür, doğal hukuk üzerine refleksiyonun hızlandığı bu dönemde bir bilinç kazanır, kendi güç iradesinin üzerinde kavramlardan oluşmuş, rasyonel/düşünsel bir atmosfer içerisinde soluk almaya başlar. Onun konuşmasında duygu ve tutku belirten sözcükler yanında kavramlar hatta daha ağır basmaya başlarlar. Öyle ki, insanın içselliğinin/tinselliğinin daha önceki tüm tasvir tarzlarının üzerine Platon'un otoritesi damgasını vurmuştur artık. Bu açıdan bakıldığında Platon, Greklerin Homeros'tan sonraki en büyük sanatçısıdır. Onun Sokrates'i, tüm insanlığa mal olmuş iki figürden biridir. Fakat Grek edebiyatının ve şiirinin Homeros'tan sonra en canlı ve en çeşitli tiplerini, komedyada buluruz. Öyle ki, modern komedya, Molière'e gelinceye kadar, Grek komedyasından ve tiplerinden etkilenmiş, hatta büyük ölçüde bunlardan çıkmıştır.

Ve buradan artık, insan doğasındaki tekil kalan çokçeşitliliğin teorik yoldan ele alınmasına giden bir yol da açılmıştır. Bize pek tahrif edilmiş bir halde intikal etmiş olan Theophrastos'un *Karakterler Üzerine Yazı*'sı da bu yoldaki çabaları hızlandırmıştır. Bu yazı, elimizde dişe dokunur başka örnekler olmasa da şüphe etmemek gerekir ki, Otto Ribbeck'in edebiyat tarihi için büyük öneme sahip araştırmalarında göstermiş olduğu gibi, Greklerin zengin diyaloğa dayalı, retorik ve şiirsel tasvir-

ler içinde işlemiş oldukları komik veya kaba ve sıradan insan karakterlerini, tiplerini işleyip tanıtan yazıların son örneklerindendir. Öbür yandan burada insan karakter ve tiplerinin bir dizilişini verme konusunda edebi olarak ortaya konulmuş ilk araştırma önümüzdedir. Buradaki tipler dizisine bakıldığında şu görülür ki, haklarında günlük yaşamın usta gözlemcileri, eskiçağ ahlakçıları ve komedya şairlerinin bildirdikleri aracılığıyla bilgi sahibi olduğumuz bu tipler, çok ilginçtir, özellikle güney halklarına özgü mimik gücüyle ön plana çıkarlar. Ne yazık ki Theophrastos'un bu küçük yazısı, insani karakterler ve tipler psikolojisi için değersiz bulunmuştur ve ilk kez 1527'de kısmen basıldığından bu yana, kendisine ahlaksal ve günlük yaşamın tasviri konusunda edebiyat için özel bir değer verilmiştir. Karakterler, örfler ve ahlaklar üzerine teorik refleksiyon 16. ve 17. yüzyıl edebiyatında devam etmiş ve özellikle Montaigne ve La Bruyère giderek artan bir önem ve değer kazanmıştır.

İnsan karakterleri üzerine bir ikinci antik kaynak, *etkiler/heyecanlar/duygular öğretisi*dir. Bu, Stoacı filozoflar ve onlardan etkilenmiş olan Romalı yazarlar aracılığıyla karakter ve tip sınıflandırmasında olağanüstü bir inceliğe ulaşmıştır. Bu öğreti şairle uğraşmaktan çok retorikle ilgi kurmuştur. Ona daha sonra, 15. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar üç büyük yüzyılın sanat ve edebiyatındaki felsefi yazarlık da katılmıştır ve bu, sanatçıları ve şairleri pek çok açıdan yönlendirmiştir. İnsan tiplerinin temellendirilmesi ve tasvirindeki bir üçüncü antik kaynak, *dört mizaç öğretisi* (sıcakkanlı, hiddetli/hırçın, melankolik, flegmatik/soğukkanlı) olmuştur ki, onun ilk kez Galenus'ta geliştirildiğine rastlarız. O da Rönesans psikolojisinin önemli bir öğesini oluşturmuş ve plastik sanat ve edebiyat için daha da önemli bir kaynak olmuştur.

Böylece 15., 16. ve 17. yüzyılların edebiyatı ve plastik sanatı üzerine; (özellikle Seneca'dan dramatikçilere –tiyatro yazarlarına– nakledildiği şekliyle) trajik tipler üzerine; Plautus, Terentius ve İtalyan komedyasının bu tiplere canlı bir şekilde katılmasıyla zenginleşen komik tipler ve mizaçlar üzerine; nihayet, karakter formları ve tutku sınıfları üzerine geniş bir literatür meydana geldi. Tekilleşme problemi bu yüzyılların edebiyatçısının önüne emsalsiz derecede uygun koşullar altında çıktı. Bu nedenle hatta 15. yüzyıldan 17. yüzyıla kadarki modern sanatın büyük çağı, ortak insan doğasının temelleri üzerinde tekilleşmenin nasıl gerçekleştiği konusunda, eskiçağdan çok daha derinlikli ve çok daha fazla yön içeren bir donanıma sahip olmuştur.

Şiirde ve özellikle dramadaki iki yönlü gelişme bu sıralarda ortaya çıktı. Latin şair ve edebiyatçıları her şeyden önce tipsel eylemler üzerinde durdular, eskiçağdan intikal eden tiplere duydukları sempatiyle çalıştılar. Büyük bir karakter yaratıcısı Cervantes, onların anlatıcı edebiyatı içinde temayüz etti; Molière onların dramatik edebiyatı içinden çıktı. Bu adlar, Greklerden Romalılara, onlardan İtalyan ve Fransız edebiyatına uzanan komik ve sıradan karakter ve tiplerin son mükemmelleşmesini ve incelişini simgelerler. Molière tiyatrosu, karakter rollerinin mimiklerle temsilinde olağanüstü bir başarıya ulaştı. Öyle ki, Molière'in oyunları, modern sahnelerde görülmüş olan, sözcüğün tam anlamıyla en "teatral" şeylerdir. Dramatik edebiyatın Germen halklarında görülen diğer gelişim yolu üzerinde, insanın iç yaşamı dramatik yoldan derinliğine işlendi. Bu gelişim yolunun en büyük temsilcisi muhakkak ki Shakespeare'dir. Bu döneme özgü olarak insan doğasının tekilleşmesine ait söylenebilecek şeylerin çoğu, Shakespeare tarafından dile getirilmiştir.

c) Shakespeare'in Rönesans ve Reformasyon'un Kesişme Noktasında Gerçekleştirdiği Tekilleşme

Shakespeare'in de Grek tragedya yazarlarından etkilendiği açıktır. Bununla birlikte o, bu etkiler kadar çağının tinsel hareketlerinin de yönlendirdiği bir istikamette yürür. Zaten 15.'den 17.'ye uzanan üç büyük yüzyıl içerisinde, sürekli olarak, tekilleşmenin değeri kadar enerjinin, güç iradesinin ve tutkuların hakkının tanınmasına tanık oluruz. Kişinin iç dünyasındaki bağımsız dinsel süreç ve onun yaşam sferinin ideal dinsel gerçekleşmesi bu dönemde hız kazandı. Bilimsel düşünüş tarzının özerkliği bağımsız ruhlarda iyice yer etti. Bunları bu yüzyıllar yaptı.

Bu yüzyıllar Katoliklik, Protestanlık ve Rönesans arasındaki karşıtlıkların yüzyıllarıdır da. Shakespeare bu yüzyılların yeni idelerinin yön verdiği bir tarihsel atmosfer içinde soluk alıyordu. O, Rönesans'ın ideleri kadar Protestanlığın idelerinin de etkisindeydi. Ve onun o güçlü, benzersiz yaşam ve dünya deneyimi ve duygusu buralardan serpilip gelişti. Rönesans tini ile Protestanlık tininin buluşması Shakespeare'de ifadesini şu noktalarda buluyordu: İçimizdeki enerjiyi saklı tutmamak, onu eyleme dönüştürmek, "yaşam" denen şeyin de tinsel karakterli bu dönüştürmeyle şekillendiğini bilmek; varoluşumuzu selamete ulaştırmak; Protestanlığa özgü ödev bilincine uygun olarak, ahlaksal ödevlerin, toplumsal sorumlulukların gereklerini yeterince yerine getirmek; sahip olduğumuz güç ve yetenekleri serbestçe kullanıp onları daha da geliştirmek; güzelliklere sahip çıkmak; mutluluğu, kendi güç ve yeteneklerimizin yine kendimiz tarafından geliştirilmesinde ve faaliyete geçirilmesinde bulmak; vakar ve itidal içinde yaşayıp adaletli olmak; ölçüyü hep

elde tutmak. Yaşamın yeni kuralları bunlardır; bu kurallar hiç de soyut düşünme ürünü şeyler değildirler; tersine, insan varoluşunun yine insan eliyle biçimlendirilmesinin araçlarıdır.

İşte, Shakespeare kendi çağının insani tekilleşmesinin özgüllüğünü ve trajik çatışmanın kaynağını burada bulacaktır: Trajik çatışmanın kaynağı insanın kendi içindedir. İnsan, ödevleri ve sorumlulukları ile kaotik ve karanlık tutkuları arasında sıkışıp kalmıştır. Bunlar arasındaki çatışma, onun psikesinin derinliklerinde bir uyumsuzluk olarak yaşanır. Shakespeare'in trajik karakterleri, psişik olarak hem çok güçlüdürler, hem sık sık patolojik haller yaşarlar. Böylece gözlerimizin önünde, bu uyumsuzluk dolayısıyla, birdenbire kahramanların bu güçlü psişik yapılarından ve aynı psişik yapının kaotik derinliklerinden, içinde yaşanılan koşullar aracılığıyla ancak gizi açılmış bir şey meydana gelir. Ne var ki bu koşullar gerçekten olup bitenlerle, Shakespeare'in içinde yaşadığı tarihsel/tinsel ortamla hiçbir ilişki içinde değildirler; kahramanları, sanki rüyadaymış gibi önüne katıp sürükleyen tutku tamamen içte, sadece psişik yaşantıların derinliklerinde etkilidir. Ve bu tutku, bununla birlikte, başkalarının varoluşunu da rahatsız eder, hatta onlar için bir tehdit öğesidir ve gerçekten de başkaları bundan zarar görür. Ödev ve sorumluluk bilincine sahip karakter bundan vicdan azabı çeker ve bizzat bu azabı bir ceza olarak değerlendirir. Oysa bu, Shakespeare için bir ceza değildir; tersine hatta güzel bir kaderdir. Daha sonra Avrupa'nın gelişiminin yüksek bir basamağında Schiller'in de aynı duyguyu ifade etmiş olduğunu görürüz.

Böylece Shakespeare'de trajik-olan, dünyanın ağırlık ve baskısı karşısında ortaya çıkan uyumsuzluk ve antagonizmada yatmaz; tersine içte, psişik yapıda, oradaki oransızlıkta, denksizlikte ve uyumsuzlukta yatar. Bu, etkileri muazzam bir far-

kına varıştır. Artık, trajik olanda ne tanrıların ve kaderin, ne logos-mitos çatışmasının rolü vardır; onun kaynağı sadece ve sadece insan psikesidir. Bu farkına varış, insan hakkındaki bu yeni kavrayış tarzı, yeniçağda "özgül kişilik" ve "bireylik" denen şeyden kastedilenleri de anlamamızı sağlar. Ne var ki Shakespeare'in kişileri, yukarıda da değinildiği üzere, çevre koşullarından, tarihsel ve tinsel koşullardan sanki hiç etkilenmezler. Çevre koşulları, tarihsel/tinsel ortam bu kişilerin hırçın, ateşli, heyecanlı ve tutkulu doğalarına hiçbir etki yapmaz veya bu doğaların kendi doğrultularındaki gidişatını asla engellemez. Sanki bu kişiler salt bir enerji halinde kendi psişik yapılarının derinliklerinden fışkırarak ortaya çıkmış gibidirler; dünya, çevre koşulları, tarihsel/tinsel ortam, sanki sadece onların hiddetli, hırçın, taşkın psikelerinin ortaya dökülmesine aracılık eden pasif zeminlerden ibarettirler. Shakespeare, tarihselliği ve tarihsel insanı tanımaz; yaşamın koşulları, tarihsel/tinsel ortam onun için insan psikesindeki ezeli çatışmanın gösterilmesinde sadece aksesuardırlar. Bununla birlikte, Shakespeare'in eserleri aslında kendi döneminin tinini yansıtırlar. Doğa bilimlerinin ve mekanizmin doğuş ve yükseliş dönemidir bu dönem. Bu nedenle Julius Caesar da, Othello da farklı çağların ve kültürlerin insanları olsalar da aynı psişik belirlenimleri yaşarlar; aralarında yüzyılların olması, değişik kültürlerin insanları olmaları hiçbir şey ifade etmez. Shakespeare'in kahramanları ancak bir yandan iklim ve coğrafi koşullar, diğer yandan toplumsal statü, mevki ve bulundukları toplumsal kademe bakımlarından ve o da üzerinde pek fazla durulmayan bir çeşitlilik gösterirler; psişik yapı bakımından değil. Shakespeare'in eserlerinin döneminin tinini yansıtmasından kastedilen de budur. Shakespeare, yaşadığı dönemin "doğa"nın ve "insan doğası"nın bilimsel/mekanist bir tavırla ve tarihsellikten bihaber bir şe-

kilde ele alan tavrını edebiyatta sürdürür. Biz Shakespeare'de Venedik'in veya kuzeyin kırlarının havasını soluruz; fakat onun kahramanlarının eylemleri hiç de tarihsel veya toplumsal koşullardan hareketle anlaşılamaz. Shakespeare tarihsel/tinsel belirlenimden habersizdir. Dolayısıyla onun eserleri herhangi bir tarihsel/tinsel döneme hiç de ait ve içkin değildirler; tersine, bu eserler esasında aidiyetten bağımsız ve bu anlamda transandantal bir düzeni anlatıp dururlar. Bu düzende sadece bireyin doğal enerjileri öne çıkar. Böylece insani ilişkilerin hemen tümü de insan psikesindeki karşıtlık ve koşutluklardan çıkmış olur. Büyük İtalyan fresk ressamlarının yaptıklarına bakıldığında, Shakespeare'in kahramanlarının bu fresklerle sanki daha önce resmedilmiş olduğu duygusuna kapılmamak mümkün değildir. Bu fresklerde geç Rönesans ile doğalcı/doğabilimci yeniçağ başlangıçlarının tininin buluştuğu görülür. Demek ki Shakespeare de esasında bir döneme özgü bir tarihsel/tinsel kavrayış tarzı içerisinde eserlerini yaratmıştır. Bu döneme damgasını vuran tarihsel/tinsel kavrayış tarzıysa, ironik bir şekilde, tarihsellik ve tinselliğin farkına varılamayışı veya hep orada olan tarihseliğin/tinselliğin unutuluşudur.

Shakespeare'in tiplerinin hepsi çağdaştır; ama "her zaman-öyle-olma" anlamında çağdaştır. Onda "zamana-özgülük" denen şeye rastlanmaz, onda rastladığımız şey, "her-zamanlılık"tır. Onun tiplerinin çoğunda sarsılmaz bir kendine güven duygusu kadar başkaları karşısında duyulan şüpheye de rastlarız. Shakespeare bunları "ortak insan doğası"na ait kılar. Ne var ki bu türlü bir güven ve şüphenin fazla İngilizvari olduğu da görülebilir. Başka türlüsü de olamazdı zaten.

Shakespeare "ortak insan doğası"nı kendi toplumunun insanlarına bakarak tasarımlamaktan başka ne yapabilirdi ki? Örneğin Shakespeare'in erkek tipleri eksiksiz ve sert bir güce

sahiptirler; buna karşılık sevdikleri kadınlara karşı son derecede hassas, müşfik, lütufkâr ve fedakârdırlar. Onun en önemli erkek tipi, iktidar sahibi adamdır. Politik dünya Shakespeare'in eserlerinin hemen hepsinde kendini gösterir ve hatta pek çok eserin ana motifleri politiktir. Çünkü politika, tutkulu insan doğasının en iyi şekilde resmedileceği alandır. Esasında, Homeros'un Agamemnon'undan beri pek çok şairin ve edebiyatçının gözleri hep iktidar sahibi veya iktidar peşindeki erkek tiplerine takılı kalmıştır. Onların amacı, iktidarı ele geçirmek veya ellerindeki iktidarı korumaktır; bunun için ellerindeki en etkili araç, büyük bir kavrayış gücü ve bu gücü yönlendiren iradedir. İktidarda olan veya onu ele geçirmeye çalışan güçler arasındaki sert çatışmalar kadar politik gruplar içinde özveriye, karşılıklı güvene ve sadakate de rastlanır. Rönesans'ın iki mükemmel süvari heykelinde bu politik tip öylesine belirgindir ki, heykellere bakıldığında iktidar sahibinden yayılan, ürküntü ve korku uyandıran otorite hemen algılanır. Bu tipin en mükemmel örneği, sonradan IV. Henry adıyla kral olan Prens Hereford'dur. Daha sonra Julius Caesar'da da tıpkı bazı Roma heykel ve büstlerinde hemen hemen insanüstü bir cesametle gösterilmiş olan bir şeyin, iktidardan ve güçten kaynaklanan soyluluğun tasviri karşımıza çıkar.

Tiranların doğası bu tipe akrabadır. Bu tipi aslında Seneca hazırlamış, onu yaratmak Rönesans'a düşmüştür. Bu tipin en özgül göstergesi, onda ahlaksal bir ilkenin ve duygunun dışta bırakılmasıdır. Sinsilik, hilekârlık, saygısızlık, ölümü göze alacak derecede gözüpeklik bu tiplerin ortak özellikleridir. Machiavelli'nin *Prens*'i, bu politikacı tipinin portresini ustaca çizer. Ve Machiavelli bu tipi, kendi yaşamından, kendi döneminin prenslerine, tiranlarına, papalarına, kardinallerine, Rönesans'ın yargıçlarına bakarak çizer. Marlowe'un Tamerlane'ı

(Timurlenk) ve Maltalı Yahudi'si, daha sonra Shakespeare'in III. Richard'ı, Macbeth'i ve *Kral Lear*'deki Edmund'u bu tipe göre oluşturulmuşlardır. Bu figürler sahne üzerinde dehşet salmaktadırlar. Bunlara karşılık *Hamlet*'teki Iago ve Kral, alışılmış suçlu ve şerir tiplere daha yakındırlar.

Shakespeare'in tiplerinde ödev ve sorumluluk bilinci ile tutkuların çatışmasına hep rastlandığını, hatta trajik etkiyi de bu çatışmanın sağladığını belirtmiştik. Shakespeare, ödev ve sorumluluk bilincinin daha ağır bastığı tipleri, büyük bir sempatiyle çizer. Bu tipe karakterini veren form, Shakespeare'in idealini de belli eder. Bu form akıl, ölçü ve adaletten türer. Anlaşılacağı üzere akıl, ölçü ve adalet, tarihsellik bilincinin yokluğu nedeniyle Shakespeare'de ezel nelikler, insanın tutkulu doğasından ve tarihselliğinden bağımsız güçlermiş gibi işlenir ve Shakespeare'in kahraman ve saygıdeğer insanları, kendi iradeleri doğrultusunda akıl, ölçü ve adaleti yaşamlarında ve çevrelerine karşı gerçekleştirmeye çalışırlar. Bu tip, daha önce, Roma stoizmine bağlı edebiyatçılar ve şairler tarafından zaten en yüksek mükemmelliğe ulaştırılmıştır. Shakespeare bu tipe, bununla birlikte, kendi kişiliğinden ve çağından kaynaklanan bir tavırla içtenlikli, neşeli bir canlılık öğesi katmıştır. Bu karakter formu Shakespeare'in kendi özgül yaşamının bir bakıma ideali olarak, ilk kez V. Henry'de karşımıza çıkar. Bu kral savaşta zafer kazanmıştır, düşmana karşı acımasız ve zalimce davranmış, sonunda tutkulu doğası tatmin olmuş, gururu okşanmıştır; bununla birlikte o, aynı zamanda krallığının uyruklarının esenliğini ve mutluluğunu adil ölçüler içerisinde sağlamış olmanın gurur ve mutluluğunu da yaşamıştır. "Birey olarak sadece kendini memnun etmekle yetinen bir kral ne çok sevinçten mahrum olmak zorundadır!", "Bir serf barışı sever; ne var ki onun ham beyni kralın bir barış şemsiyesi oluşturduğunu, kentlisi-

nin bizzat barışın güvencesi olduğunu, onun bir çiftçiye en iyi şekilde yararlı olmak için her gün ne kadar müteyakkız yaşadığını pek az bilir." Cenaze alayı sahnesinde Henry, varlığının parıltısını tüm dünyaya yayar gibi yatmaktadır. "Senin ruhun Julius Caesar veya Kassiepeia'dan daha parlak bir yıldız olacaktır." O, kendi gücünün bilincine ve kendi iradesinin onuruna sahip bir şekilde ileriye atılmış ve ölmüştür. Bu karakter formunu en iyi şekilde yansıtan tipler arasında *Julius Caesar*'daki Brutus ve *Hamlet*'teki Horatio da yer alırlar.

Böylece Shakespeare'in en son idealinde, Stoik Romalı ile her gün sokakta karşılaştığı Protestan İngiliz birbirine bağlanırlar. Shakespeare'in kendi büyük yeri de burada belirir. O, Rönesans ve Reformasyon'un güçlü potansiyallerinin birbiriyle çatışmasının tam ortasına yerleşmiş olarak buradan, yaşam ve dünya görüşünün daha yüksek bir formunu geliştirir. Bunu ancak büyük bir şair yapabilirdi. Öyle bir şair ki, çağının güçleriyle ve acılarıyla savaşmış ve böylece bir insan ve kader anlayışına ulaşmış, bu anlayıştan hareketle kendi çağdaşları ve kader ortakları için onları daha güçlü kılacak bir yaşam şeklini eserlerinde işlemiştir.

Shakespeare'in yarattığı son büyük erkek tip, entelektüel yanı ağır basan bir tiptir. Marlowe, *Doktor Faust*'unda bu tipin ilk örneğini ustaca ortaya koymuştu. Daha sonraki versiyonuyla Goethe'nin *Faust*'una bakalım: Bilimsel faaliyete dalıp gitmiş olan Faust'tan, Almanya'ya özgü metafizik sisler içinde, bir irade yükselmektedir: Düşünce gücüyle iktidara, gençlik zindeliğine, şana, şöhrete ve şerefe ulaşmak, doğaya hâkim olmak, ruhu şüpheden kurtaracak bilgiye sahip olmak ve insanlar üzerinde otorite kurmak. Shakespeare'de ve Marlowe'da gördüğümüz bu figürler, izleyen yüzyıllardaki figürlerin ilk örnekleridir. Tıpkı doğa üzerinde hâkimiyet kurma iradesinin Francis

Bacon'u yönlendirmesinde ve bu hâkimiyete ulaşma konusunda onun sadece bir bilimsel yöntem öğretisi geliştirmekle kalmayıp karanlık, mistik yollara da sapmış olmasında olduğu gibi. Doktor Faust ve Francis Bacon, bu bakımdan birbiriyle akrabadırlar. Shakespeare, kendi Prospero'sunu, eski dostu Marlowe'un bu en derin eserine açık bir anıştırma içinde yaratmıştır. Bu tipte sakin, bilge, en yüksek ahlaksal saflığa ulaşmaya ve bu yolla aynı zamanda doğaya da hâkim olmaya çalışan kişi tasvir edilmiştir ki, bu kişi, sahip olduğu düşünce enerjisiyle sır dolu doğa güçlerini zorlar.

Zihinselliğin ve refleksiyonun ağır bastığı bu insanlar topluluğuna Shakespeare'in yarattığı en derin karakter, Hamlet de dahildir. Gerçekten de Hamlet'te zihinsellik ve refleksiyon, her ne kadar vehim ve şüphelerin izinden giderse de çok yoğun şekilde karşımızdadır. Hatta Hamlet tipinin daha gelişmiş bir versiyonu, derin düşünceli ve melankolik Jaques'ta ("Nasıl İsterseniz" komedisinde) karşımıza çıkar.

Shakespeare, tekil heyecanları patolojik boyutlarda tasvir etmekten hoşlanır. Onun için özellikle aşk tutkusu patolojiktir. Zaten aşk tutkusunu kendi ruhunda böyle bir patolojik ve yönlendirici güç olarak hissetmiş olduğu da açıktır; bunun için sonelerine şöyle bir bakmak yeterlidir. Ve Shakespeare bu doğrultuda birçok tip yaratmıştır. Aşk tutkusu, Shakespeare'de çeşitli formlar içerisinde işlenir. Örneğin bu tutku, bir duygusal adamın karşı konulmaz heyecanı olarak Romeo'da, bir iktidar sahibinin dizginsiz hayal gücü ile bağıntı içerisinde Antonius'ta, askeri bir zalimlik ve hatta vahşetle birleşmiş olarak Othello'da, atılgan ve hırçın Sicilya kralı Leontes'te hep değişik şekillerde karşımızdadır. İktidar sahibinin narsizminin ölçüsüzlüğü, daha Marlowe'un Eduard'ında tasvir edilmişti ve o daha sonra Shakespeare'i II. Richard ve Lear'ında hâkim tut-

ku olmuştu. Dünyada kendileri dışındaki herkesin ve her şeyin küçümsenmesi ve hatta inkârı boyutlarına varan hâkim heyecan olarak narsizm ve buna bağlı aşınmaz gurur, tipsel olarak Coriolanus'ta tasvir edilmiştir; ayrıca Percy'de de bunu görürüz. *Venedik Taciri*'nin ünlü tefecisi Yahudi Shylock'taki para hırsını, çevresindeki yabancı ırklara mensup insanlara beslediği kin körükler.

Diğer tipler bu trajik veya büyük tipler arasına serpiştirilmiş haldedirler. Bu tiplerden bazıları, hafif ve uçarı Venedik halkından seçilmişlerdir. Bu halk içinden, özellikle, karanlık figürler olarak Antonio ve Shylock ön plana çıkar. Bu ara tipler birkaç komedyada ve *Hamlet*'teki saray halkında yine karşımızdadırlar. Bu figürler arasında Shakespeare'in kendi çağında tanıdığı ve bizzat kendinden pek çok şey kattığı sıcakkanlı karakterler öne çıkarlar. Onlar rastlantılarda, anılarda, ikincil olaylarda, ani bir parıltıyla kendilerini gösterirler. Shakespeare'in hayal gücü bu insanlarda oldukça serbest ve neşeli bir şekilde çalışır; hatta yaşam bunlardan bazılarının çevresinde bir şölene bile dönüşür. Mercutio ve Benedict bu insanlara güzel örneklerdir. Shakespeare bu tiplerin karşısına hayvansal tipleri koyar. İnsanın içindeki hayvan bu tiplerde çok iyi işlenmiştir. Bu tipin en iyi örneği Caliban'dır. Bir kurdun evcilleştirilemez vahşiliği, bir büyük maymunun doymak bilmez tamahkârlığı, mütehakkim konumdaki bir kedinin öldürmekten duyduğu zevk, beklenmedik bir darbeyle kötü duruma düşmüş bir köpeğin duyduğu korku ve kölelere özgü boyun eğmişliği; hepsi birden Caliban'da birleşirler. Bu tipin sonraki versiyonları, Swift'in hayvanca zevke ve sefaya dalmış çeşitli tipleri içerisinde bulunabilir. Akla hemen Cloten gelir; daha sonra da Ajac. Fakat bunlar, Caliban'ın tersine, babacan, iyi yürekli, sıcakkanlı hayvansallık ile düşünce gücünün, nüktedan zekâya özgü oyun-

baz hafifliğin birer bileşimidirler; çok şişman, tombul mu tombul kişilerde çoğunlukla görüldüğü üzere. Ve bu özellikler hep yeni ve giderilemez açık çelişkiler sayesinde, Shakespeare'in en iyi karakter yaratımlarından biri, Falstaff için de temeldirler. Falstaff figürü Shakespeare'in en yüksek humoristik buluşudur. O tıpkı yaşamın kendisi gibi etki yapar. Gerçi bu figür hiç şüphe yok ki önce Rabelais tarafından yaratılmıştır; fakat Shakespeare onu kendi gençliğinin çılgınlıklarıyla ve her gün dostlarıyla birlikte yaşadığı patırtılı meyhane havasının neşesiyle donatmıştır.

Shakespeare'in kadın tipleri erkek tiplerinden daha çoktur ve erkek tiplerle kasıtlı bir keskin karşıtlık içindedirler. Hayvansal tipler kadın tipler arasında da bulunur. *IV. Henry*'deki kötü kadınlar topluluğunda, *Romeo ve Juliet*'teki Cressida ve Anne'da olduğu gibi. Onun ideal kadınlarında, Juliet'te, Desdemona'da, Ophelia'da, Imogen'de, Miranda'da ve Cordelia'da duyarlılık, fedakârlık, erkek gücüne karşı pasif direniş, yönlendiricidir; buna karşılık bağımsız düşünme, ilkeli hareket etme ve bunun gibi, yaşamını kendi kendine kurma, otonomi yetisi onlarda tamamen geriye çekilmiştir, önemsizdir. Onlar Juliet'ten başlayan bir çeşit hiyerarşi oluştururlar. Juliet içgüdüleriyle, bir güneyli tazeliğine sahiptir, bir güney baharı içinde soluk alıp verir; fakat tutkusu bir anda parlayıverir, her şeyi yere atar, bastırıp ezer. Juliet'te her şeye yalnız hayal gücü hükmeder, onda hiçbir açık düşünce doğup gelişemez. Bu yönler Miranda, Hermione ve Cordelia örneklerinde de görülür ve bunlardan içgüdüsel yaşamdan tamamen arınmış ve bir saflık ve iffet semasında yaşayan tiplere kadar uzanır. Duru ve doğal güzellikleri olan kadınlar da bu tiplere yakın dururlar; fakat bunlar yine de başka bir tipi temsil ederler. Bu kadınlarda erkeğin yaşamındaki yerlerinin sağlamlığının ve bu yaşamdaki paylarının öneminin

açık bir bilinci hüküm sürer. Sınırlılık ve humorla bezenmiş böyle bir tipin örneğini, Leydi Percy'de buluruz. Bununla birlikte bu tipe giren kadınların ideal örneği, Brutus'un karısı, soylu Portia'da somutlaşır. Portia, Brutus'un erkeklere özgü Romalı ideallerini, özellikle de irade ve düşünce yoluyla zafere ulaşma idealini benimsemiş olarak yaşar. Hatta Shakespeare zafere koşullandırılmış irade ve düşünce gücünü bir kadın tipte, *Venedik Taciri*'nin Porzia'sında da yaşatır. İktidar sahibi kadınlar, özellikle onun tarihsel oyunlarında, politik kahramanlarla ve mücrimlerle yan yana yer alırlar. Onun psikolojik yönden en ilginç dişi figürü Kleopatra, bu dişi kaplan, şehvetperestliğini, iktidar hırsını ve dönekliğini, bunlara kaynaklık eden tüm güdülerini, en yumuşak formlar içinde saklamasını bilen bir irade ve düşünce gücüne sahiptir.

Shakespeare'in karakterleri üzerine bu toplu bakış, aşağıdaki incelemelerde kendilerinden yararlanmak için yeterlidir. Tüm bu tiplerin ailevi yakınlıkları, onların zamanın insanlarına uydurulma/uyarlanma tarzı, onların bir tekilleştirme içinde kendine özgülüklerinin dayandığı içsel ilke. Bunlar incelemenin bu aşamasında hâlâ aydınlatılması ve Shakespeare'in değerlendirilmesi bakımından çıkış noktasını oluşturan yönlerdir.

d) Son Yüzyılların Edebiyatında ve Şiirinde Tekilleşme

*İnsani tekilleşme*nin şiir ve edebiyat yoluyla kavranmasında üçüncü dönem, 17. yüzyılın koşulları altında ortaya çıkar. Bu büyük yüzyılın etkisi altında yeni bir insan kavrayışı yaygınlaşır ve bu kavrayış 18. yüzyılda yaşamaya mal olur. 17. ve 18. yüzyılların kavrayışına göre, evren fizik yasaları ile belirlenmiştir. Bu yüzyıllar için halklar ırk, iklim, coğrafi mekân, toprağın sunduğu ekonomik imkânlar ve çağa özgü tarihsel koşullar al-

tında yaşamlarını sürdürürler. Buna bağlı olarak birey de karmaşık toplumsal koşullar altındadır. Birey bir ortam tarafından biçimlenir, o ancak bir ekonomik ve sosyal yaşam düzeninin koşulları içerisinde faal olabilir. 17. ve 18. yüzyılın insana ve topluma bu bakış tarzı, insan bireyliğinin ve onun tekilleşmesinin tamamen yeni bir kavranılış formunu ortaya çıkartır. Bu form daha sonra ifadesini tamamen değişik bir teknik içerisinde bulacaktır.

İnsanın varoluş ve oluşumunu doğa tarihinin bir parçası ve süreciymiş gibi gören bu yeni bakış ve buna bağlı inceleme tarzı öncelikle, bir insanın tüm gelişim öyküsünü o insanın bulunduğu ortamın içine yerleştirmeyi deneyen bir sanat formu meydana çıkarır. Bu poetik form, aynı sıralarda ortaya çıkan bir bilimsellik formu, bir bilim anlayışı ile çok yakından akrabadır. Bu poetik form, önemli ve büyük bir insanın bir sosyal ortam içinde kendini nasıl geliştirdiğini, nasıl önemli ve büyük hale geldiğini anlatan biyografik tasvir formudur. Ancak, bu formun devrik bir versiyonu olan yeni ve ikinci sanat formu, şairin/edebiyatçının kendi karakteri ve ilgileri doğrultusunda, o şairi/edebiyatçıyı çevreleyen ortamın, yani toplumun bizzat kendisinin tasviridir. Bu poetik form; düşünsel yönden bakıldığında bir sistematikten epeyce yoksun, şairin/edebiyatçının kendi düzensiz, karmaşık "fikriyat"ı aynı sıralarda gelişmeye başlayan "bilimsel" toplum öğretilerinden de yararlanılarak geliştirilmiş olduğundan, bu "bilimsel" toplum öğretilerinin bir benzeşiği niteliğindedir. Bu iki poetik form yanında bir üçüncü form, tarihsel koşulların tarihsel karakter ve kaderlerle bağıntısının genel tasvirinde karşımıza çıkar. Bu form tarihsel drama ve tarihsel romanda somutlaşır. Bu üçüncü poetik form da "bilimsel" toplum öğretisinin bir benzeşiğidir. Bu form içerisinde, Voltaire, Hume ve Gibbon'dan başlayarak, modern tarih ya-

zımcılığı oluşur ve Almanya'da, bizim klasik edebiyat çağımızda, o dönemin tinsel bağlamını derhal ele geçirir. Böylece yeni bir tekilleşme, bu demektir ki insana yeni bir bakış tarzı ve insanın kendisini ve dünyayı bu yeni bakışla kavrayış şekli (tekilleşme bundan başka nedir ki!) Avrupa'yı sarar ve bu tekilleşme özellikle şiirde ve edebiyatta büyük bir zafer kazanır.

İlk iki poetik form, öncelikle bir edebi tür olarak romanda kendisini göstermiştir. 17. ve 18. yüzyılın bir ürünü olarak roman, koşullu ve karmaşık yaşamı en dolu, en uç, en ayrıntılı ve en incelikli şekilde, ama aynı zamanda fiziksel/fizyolojik bağıntılar ve fiziksel/fizyolojik bağıntıların türevi olarak psikolojik/toplumsal bağıntılar çerçevesinde tasvir etme formudur. Özellikle Goethe'nin "Kafadarlıklar"ından başlayarak, bu form içinde, altlarında insan tiplerinin oluştuğu psiko-fiziksel koşullar, bağıntılar, kendi belirlenimleri doğrultusunda izlenir. Roman aynı zamanda, bir fikrin, bir eğitsel/terbiyevi amacın gerçekleştirilmesinin aracı da olur ve böyle bir amacın gerçekleştirilmesinin koşullarını, bağıntılarını ve basamaklarını genişliğine tasvir etmeye imkân sağlar. Goethe'nin *Wilhelm Meister*'i ve Rousseau'nun *Emile*'i, bu tür romanın en iyi örneklerindendir. Goethe, genel olarak, bu yeni edebi çağın yaratıcı şairidir. O bununla aynı zamanda bu çağa *Faust*'unda dramatik bir eğitsel form bulmaya, geniş ve yeterince esnek ve yumuşak bir şekilde, bir insanın gelişimini bu forma taşımaya çabalar. Goethe'deki iç yaşam hallerini kendi koşulları altında ifade etme yeteneği, en uç anlamda, onun lirik dehası olarak adlandırılabilir. Bu yeti ona, tüm bir yaşam gelişiminin iç hallerini yumuşak ve serbest bir bağıntı içinde birbirleri yanına yerleştirme ve böylece bu gelişimi yansıtma imkânı verir. Onda bizzat bu iç haller birbirine bağlanmış olduğundan, onların içinde, okuyucunun ve dinleyicinin sürüklenip içine çekildiği, sakin, hafif hafif

farkına varılan bir bağlam yatar. Ve o, hiçbir ikinci şairde olmadığı üzere, yaşamın basamaklarını tipsel olarak bizzat yaşamış olduğundan, tasvir ettiklerinin içsel hakikati bakımından Wilhelm Meister ve Faust'la hiçbir şey karşılaştırılamaz.

Eğitim romanı veya pedagojik roman formu, daha sonra Novalis'in *Ofterdingen*'inde, Carlyle'ın *Sartor Resartus*'unda, Dickens'ın *Copperfield*'ında ve diğer birçok romanda daha ileri düzeydeki değerlendirilmesini bulur.

Roman, toplumu konu aldığında, hele toplumun kişiyi nasıl belirlediğini göstermeyi amaçladığında, çok daha geniş ve kuvvetli bir gelişim göstermiştir. Artık, roman çağın evrenselci eğilimlerine pek uygun bir şekilde, insan ve toplumdaki evrensel ve derinlerde yatan eğilimleri en geniş boyutlarda ifade etmenin aracı olarak görülüyordu. Balzac'ın "İnsanlık Komedyası"nın, Dante'nin *İlahi Komedyası*'na nazire olarak, olağanüstü etkisi böyle meydana geldi. Buna Zola'nın romanlar ailesi muazzam boyutlarıyla katıldı, özellikle Zola, bu döneme özgü tekilleşmenin doğabilimsel bir düşünme tarzından türeyen, fakat sonra özgün modern yaşam kavrayışından da tam olarak etkilenilmiş bir şekilde anlaşılışının en iyi örneklerini vermiştir. Balzac'ta da, Zola'da da bir öğretmen tavrı hiç eksik değildir. Almanya'da Gottfried Keller, benzer bir çizgiye sahip olmuştur. O, Seldwyla halkı içinde, bir İsviçre kentinin günlük yaşam ortamından karakterleri, tutkuları ve kaderleri, çok sayıda öyküde bu çizgiye sadık kalarak işledi. Bu toplumcu ve toplumsal roman türünde yeni karakterler yaratıldı. Bunlarda toplumsal ortamdan gelen özelliklerin kombinasyonu öylesine koşul kılınmıştı ki, bu karakterlerin imkânı ancak bu ortam içinde bulunabilirdi.

Son yüzyıllardaki tekilleşmenin tüm özgül çizgileri, tarihsel ve toplumsal romanda açıkça ortadaydı. Buna karşılık be-

nim şu iddiam şaşkınlık uyandıracaktır: Ben bu yüzyıllardaki tekilleşmenin tarihsel dramada çok daha derinliğine görülebileceğini düşünüyorum. Burada da Schiller'in *Don Carlos*'u ve *Wallenstein*'ı hemen anılmalıdır. Schiller, önce büyük bir tarihsel bağlamı, onun öğelerinin nedensel zincirlenişi içinde edebi olarak tasvir eder. Realist yönden doğru, tarihsel yönden derin ve yaratıcı bir şekilde, olaylar tarihsel koşullar altına yerleştirilir. *Wallenstein*'da bir tarihsel karakter yaratılmış ve kişilerin eylemleri ve içlerinde bulundukları ortam, bu eylemi ve ortamı belirleyen tarihsel koşullar tarafından ileriye doğru bir zorunlu akışın sertliği ve karşı konulamazlığı içinde tasvir edilmiş ve böylece bireylerin ve toplumun kaderi bir çeşit tarihsel zorunluluk halinde ifadesini bulmuştur. Schiller burada Otuz Yıl Savaşları'nın büyük Alman kişilerinin kaderlerini, onların tarihsel bilmecesini öylesine çözer ki, onu izleyen tarih yazımcılığına, esasında bu çözümü sadece onaylamak kalır. O, Shakespeare'in aslında tarihsellikten yoksun "tarihsel tip"lerine karşılık, gerçek bir tarihsel karakter yaratan ilk şairdir. Ben böyle bir karakterden, bir tarihsel durumla koşullanmış ve sadece bu koşullardan hareketle anlaşılabilir olan özelliklerin bir topluluğunu anlıyorum. Bunu ilk kez Schiller yapabilmiştir; çünkü onda tarihsel dünyaya karşı doğuştan, instinktif, güçlü bir ilgi mevcuttu. Zaten Schiller'in kişiliğinin büyüklüğü, tam da sahip olduğu büyük hayal gücüyle, sadece kişilerde değil, hatta daha çok bu kişileri aşan, onları çevreleyen ortamların, tarihsel/toplumsal koşulların, kişilerin bu ortam ve koşullar içerisinde kendilerini genel hedeflere adayışlarının, bu adayışın yarattığı tatminin ve diğer kişilerle güç ve iktidar ilişkilerinin tasvirindeki derinleşmede yatar. Zaten bu büyüklük, yaptığı derin tarih incelemelerinde de kanıtını bulur. Böylece tarihsel drama da onun elinde çok daha büyük bo-

yutlarda genişlik kazanır. Schiller, kahramanlarının konumunu büyük tarihsel potansiyellerden edimselleştirirken onların psişik durumlarının yol açtığı iç çatışmaları da tüm derinliğiyle gözler önüne serer ve tarihsel drama özellikle Wallenstein'da doruğuna ulaşır. Schiller'in Wallenstein'ı tam bir tarihsel karakterdir. Wallenstein'ın karakterinin ve kaderinin anlaşılması bakımından gerekli olan olgu ve bağıntılar, bunların özellikle nasıl tamamen rastlantısal ve en yüksek ölçüde doğal oldukları, hep başkalarının onun hakkındaki konuşmaları içinde bildirilir. Shakespeare ile karşılaştırıldığında Schiller'in tarih konusundaki dehası bütün parlaklığıyla görünür. Shakespeare'de tarihsel kişi ve motifler, birkaç kez değinildiği gibi, kendisi tarihsellik içermeyen bir transandantal ortamda karşımıza çıkar; buna karşılık Schiller'in tarihsel kişileri gerçekten de tarihsel kişilerdir ve en önemlisi tarihsellikleriyle önümüze çıkarlar. Ve üstelik Schiller bu kişileri bize Shakespeare gibi dolambaçlı ve aforizmik ifadelerle değil, düz ve saydam bir dille sunar. İlk kez Schiller, en olgun örneğini Wallenstein'da gördüğümüz üzere, gerçek bir tarihsel karakteri karşımıza şiir diliyle çıkaran şairdir. Wallenstein'ın kendisinde iradenin somutlaşmasını buluruz; onun ruhu bizzat bir hükmeden ruhtur, hükümdar ruhudur. İktidar ve güç sahibi olmanın bilinciyle yaşamak ve bu bilinçle bir şeyler meydana getirmek, onun için tek başına mutluluğun ta kendisidir. Onu, Schiller'in tüm kral karakterlerinde olduğu gibi, bir suskunluk, içekapanıklık ve sükûnet çevreler. Bu yalnızlık içinde, ne var ki Wallenstein durmaksızın, zamanının tüm politik dünyasına ilişkin planlar yapar kafasında. Çevresindekilerden en yakınında bulunanlar için bile o, çocukluğundan beri anlaşılmaz biridir. Karısı, Kontes Terzky ve Thekla, bu kral karakterinin korku salan cazibesi altındadırlar. Bizzat onun batıl astrolojik inancında, onu Jüpiter'e bağ-

layan bu inançta kralca bir şeyler vardır. O mutlak anlamda korkusuzdur. Burada tıpkı Shakespeare'in *IV. Henry*'sinde olduğu gibi, krallara özgülenen deha ve bu dehanın hakkı vurgulu bir şekilde sürekli belirtilir. Schiller kral karakterine, Shakespeare'den çok daha derin olarak nüfuz eder.

Toplumsal ve tarihsel romanın ve tiyatronun ve gelişim romanının oluşturduğu takımyıldızın altında, bu poetik çağda yaşıyoruz bugün hâlâ [1896]. İnsanın her yönden koşullanmışlığı, onun kendisini çevreleyen topluma bağımlılığı, tarihselliği, onun bu koşullar altında bile kendisine özgü yaratıcı bir güçle yine kendisini nasıl geliştirdiği; evet, tüm bunlar bizim bugün kendimizi ve toplumumuzu anlamada ve oluşturmada başvurduğumuz kavrayış tarzlarıdır. Bunlar, doğa bilimlerinin, politik-ekonominin ve tarihçiliğin damgalarını bastığı bu dönemde, bir şairin gücünün ve bu güçle oluşturduğu eserlerin tasarımlarında dayanılan tinsel kaynakların neler olduklarını gösterirler.

Buraya kadar üzerinde durulan tekilleşme örneklerinden hareketle, şunların altı bir kez daha çizilebilir:

Sanatçı, özellikle şair sahip olduğumuz psişik güçlerin totalitesinden hareketle gerçekliğe yönelir. Burası açıktır. Ne var ki o, gerçekliği *idealize edebileceği* gibi, aynı gerçekliği tam anlamıyla *maddileştirebilir* veya hatta *deformasyona uğratabilir.* Bunu da tam bir tek yanlılık içerisinde, şu dönemde sembolizm, bu dönemde bir çeşit idealizm veya bir başka dönemde bir başka kavrayış tarzı altında yapar. Onun yaratıcılığının gerçekleşme koşulları ve ortamıdır bunlar. Bunların dışında veya üstünde herhangi bir yaratma koşulu ve ortamı yoktur. Ve artık tekilleşme açısından bakıldığında şu söylenebilir ki, her yaratma tarihseldir, tarihe içrektir ve bir tekilleşme içinde ve bir tekilleştirme edimiyle mümkündür. Yönelimsiz yaratma yoktur ve

her yaratma yaşamı güçlendirir ve genişletir, anlayış gücümüzü arttırır ve gerçekliğin derinliklerine, artan tekilleşmeler yoluyla, bu demektir ki daha fazla sayıda ışıldakla bakmamızı sağlar.

Bununla birlikte bu son belirttiklerimiz modern doğa bilimlerinin dayandıkları kavrayış tarzıyla karşıtlık içindedir. Daha Goethe, modern doğa biliminin tekilliği ikincil kılan ve hatta reddeden tavrının eleştirisini yapmış ve döneminin doğa anlayışına karşıt bir doğa anlayışı geliştirmeye çalışmıştı. Tekilci yöndeki bu çıkış aslında büyük bir tinsel hareketi de hazırlamıştır. Ve bu dönemde tekilleşme problemi, özellikle organik dünyanın incelenmesi sırasında bu kez bizzat bilim insanları tarafından açıkça ele alındı. Çünkü organik dünyanın anorganik dünyanın mekanizmine ve determinizmine dayanılarak açıklanması mümkün olmayan yönlerinin olduğu görülmüştü. Böylece bilim alanında yeni bakış açıları, kavramlar ve yöntemler geliştirildi. Ve bu inceleme açısından en önemli yön şudur ki, bunlar daha sonra insan dünyasında da kullanılmaya başladı. Karşılaştırmacı doğa bilimleri Buffon ve Cuvier'den itibaren organik dünyada yeni kavramlar ve yöntemler geliştirirlerken; Herder, Goethe ve Schiller aracılığıyla, bu karşılaştırmacı kavramlar ve yöntemler tin bilimlerine de taşındı.

TEKİLLEŞME VE KARŞILAŞTIRMACI TİN BİLİMLERİ*

Bir bilimsel yöntem, ya inceleme alanı üzerinde tekil olayların gözlemlenmesinden meydana çıkan eşbiçimlilikleri araştırır ki, bu durumda daha sonra bizzat bulunan eşbiçimlilikler üzerinden genel açıklamalar yapılmaya başlanır ve tekil olayların kendileri, onların özgüllükleri ve aralarındaki ayrımlar görmezlikten gelinir veya olsa olsa bu özgüllükler ve ayrımlar ancak ve sadece eşbiçimliliklerin basit ve önemsiz görünümleri, izdüşümleri olarak kabul edilir. Fakat bir bilimsel yöntem, bu ayrımları ve özgüllükleri, bizzat tekillerde kalarak ve tekilden tekile giderek de araştırabilir, ayrımların derecelerini saptayabilir, yakınlıkları ve benzerlikleri genellemeyle değil, tipsel yoldan ortaya koyabilir. Böyle bir bilimsel yöntem, ayrımlar ve benzerlikler kadar, tek-olanla küme, bireyle grup arasındaki ilişkileri, bunlardaki değişmeleri anlaşılır kılan temel eğilimleri, hatta eşbiçimlilikler peşindeki genelleştirici bilimsel yöntemin pek yerine getiremeyeceği bir şeklide, ortaya açıklıkla ko-

* Bu yazı Dilthey'ın ölümünden sonra tamamlanmamış yazıları arasında bulunmuştur. Başlığı kısaltılmış olan yazının özgün adı "Gang der vergleichenden Geisteswissenschaften bis zur methodischen Bearbeitung des Problems der Individuation"dur (Tekilleşme Probleminin Yöntemli Şekilde Ele Alınışına Kadar Karşılaştırmacı Tin Bilimlerinin İzlediği Yol), Gesammelte Schriften, cilt 5, ss. 303-317.

yabilir. Ayrımları, dereceleri, benzerlik ve yakınlıkları, tipleri konu edinen bu ikinci yöntem, bilimlere *karşılaştırmacı* bir karakter verir. Böylece eşbiçimlilikler yanında, onlardan da tabii ki yararlanarak, fakat esasen tekilleşmeye özgü ayrım, derece, benzerlik, yakınlık ve tipleri belirleyen ve yeryüzündeki cisimlere, bitki örtüsüne, hayvanlar âlemine, insanlara, bu insanların dillerine, ahlaklarına, mitoslarına, hukuklarına vd. bakıp bunları karşılaştırmalı olarak konu edinen bilimler geniş bir sınıf içerisinde birbirine bağlanırlar. Karşılaştırmacı bilimler hatta o kadar uzaklara nüfuz edebilirler ki, onların inceleme alanları, bireysel farklılıkları, derecelere ve yakınlıklara göre düzenlemeye, bireyler arasındaki ilişkileri mümkün olduğu kadar kendi tekillikleriyle görmeye, daha sonra bu tekiller arasında karşılaştırmalar yapmaya kadar genişler.

Bu karşılaştırmacı inceleme tarzı önce Grekler tarafından tesis edilmiştir ve bu tarz içinde onlar kendi zihniyet ve tinlerine uygun olarak, karşılaştırmacı yöntemleri genel ve yasal ilişkilerin, eşbiçimliliklerin saptanması işinde kullanmışlardır. İnsanın karşısına çıkan en yakın eşbiçimlilikler, bitkilerin ve hayvanların bazı sınırlı türlerinde, soyların ayrımında, ulus ve ırkların ayırt edilmesinde ortaya çıkmıştır. Grek düşüncesi ve tini, başatlıkla, genelci/evrenselci ve eşbiçimci [*homomorfist*] olmuştur. Öyle ki, Greklerde tözsel formlardan hareketle açıklamalar yapma, geometrinin, kozmografyanın ve astronominin ortaya koyduğu eşbiçimlilikleri esas tutma, tasvirci ve karşılaştırmacı doğa bilimlerinin ve tin bilimlerinin de yönünü belirlemiştir. Ne var ki bu durum, Greklerde tekilci ve tipsel düşünme tarzının olmadığı anlamına hiç gelmez; her ne kadar Grekler daha çok, tekil ve tipsel olanı da genele ve eşbiçimliliğe göre kavramak gerektiğini düşünseler de Aristoteles tekilin ancak bir genelin altına konularak kavranabileceğini söy-

lerken, aslında Grek zihniyetini ve tinini yansıtmış oluyordu. Yukarıda sözü edilen iki bilimsel yöntem, Greklerde ikincinin birincisine bağımlı kılındığı bir tarzda kullanılıyordu. Böyle olmasına rağmen büyük Grek düşünürleri, tekili ve özgül olanı, bizzat mantıksal "özgül ayrım"ın [*differentia specifica*] da bulucusu olmaları dolayısıyla, karşılaştırma yoluyla görmek ve göstermekte de ustaydılar. Onların, gerçekliği bir hiyerarşik düzen olarak görmelerinde tekili ve özgül olanı kavrayış şekilleri belirleyici olmuştur.

Greklere özgü bu düşünme tarzı öncelikle biyolojide, henüz ham hipotezlere sahip bu bilimin gelişimine pek uygun düşmüştür. Böylece, hiç kuşku yok, modern çağda karşılaştırmacı yöntemle elde edilen verilerin açıklanmasında başvurulan iki hipotez, mekanist ve teleolojist yönelimli hipotezler, daha o zaman kabaca geliştirilmiş bulunuyordu. Bunlardan en ünlüsü olan evrim hipotezi, o zamanın bilim yapma tekniğinin elverişsizliği dolayısıyla yeterince geliştirilemedi ve olgularca desteklenemedi. Fakat Anaksimandros, Empedokles ve Demokritos zaten bitki ve hayvanların ilk ortaya çıkışları, onların erekli yapılarının derece derece gelişimi, anatomi ve işlevleri üzerine çalışıyorlardı. Onlar bu konuda form olarak evrim öğretisini temele koymuşlardır ki, aynı öğreti eskiçağda Lukretius'a kadar korunmuştur. Aynı öğreti, tekilleşmeyi, hayvanlar dünyasında koşulların ve türlere ayrışmanın çok büyük derecedeki çeşitliliğinden hareketle açıklıyordu. Bu öğretinin hayvanların denizden karaya çıkışlarıyla birlikte türlerdeki çoğalışın patlama gösterdiğini belirtmiş olması ilginçtir. Ve zaten öğreti, buna dayanarak, evrim öğretisinin temeline türlerdeki durmadan artan çeşitliliği koyar. İki bin yılı aşan bir süre sonra Darwin'in mekanist öğretisine karşı çıkan bazı teleolojist yeni öğretilerin vurguladıkları gibi. Bu evrim öğretisi Lukretius üzerinden 17.

ve 18. yüzyıla taşınmıştır. O, modern evrim teorilerinin kuruluşu açısından, bugüne kadar bilinenlerden çok daha büyük bir önem ve anlam kazanmıştır. Özellikle La Mettrie ve Diderot bu antik evrim kuramından yola çıkmışlar ve onu 17. ve 18. yüzyılın kavrayış tarzıyla bağıntıya sokmayı denemişlerdir. Fakat eskiçağda, yukarıda da değinildiği üzere, bu hipotezi denetleyecek bilimsel işlemleri uygulamak henüz mümkün değildi. Bu nedenle karşılaştırmacı yöntem eski dünyada, verilerden çok, hipotetik karşıtlıklardan hareketle türetilmiştir: Sonsuz bir evren, aynı evrendeki sonlu yaşam ve bu yaşamı mümkün kılan koşullar, bazı canlı cinsleri ve türleri. Bunlar, Aristoteles ve yandaşlarının karşılaştırmacı hayvan ve bitki bilimini yaratırlarken dayandıkları öntasarımlardır. Coğrafi ufkun onların zamanında genişlemesi, onlara, Anaksimandros, Empedokles ve Demokritos'a göre çok daha fazla deneysel veri sağlamıştı. Canlılar dünyasında sabit ve genel formlar bulunduğuna ilişkin hipotez, maddi dünyaya ilişkin bilginin henüz organik yaşam için hiçbir açıklayıcı neden sunamadığı o günlerde, bu dünyanın anlaşılmasında ileri bir evrenin ürünüydü; çünkü hipotez, karşılaştırmacı yöntemin kullanılmasıyla ve durmaksızın türlere ayrışma ilkesine, bu demektir ki bir çeşit tekilleşme ilkesine dayanılarak oluşturulmuştu.

Ve bu yöntemin tin bilimlerine taşınması da daha henüz Aristoteles ve okulu tarafından gerçekleştirilmişti. Ruh, biçimgen [plastik] güç olarak, kendini tüm organik dünyaya sokulmuş ve algı, hayal gücü, anımsama, haz ve acı, iştiyak ve iradi hareketler, tüm hayvansal ve insani dünyayı kuşatmıştır. Bu noktadan hareketle ve Aristoteles'le birlikte, "karşılaştırmacı psikoloji" kavramı ortaya çıkmıştır. Aristoteles olağanüstü ve hayranlık uyandıran bir uzakgörüşlülükle, böyle bir psikolojinin tasarımına "Ruh Üstüne" adlı kitabında ulaşmıştır. Özellik-

le ikinci kitapta, duyusal algılar üzerine bir karşılaştırmacı öğreti geliştirilmiştir. Bu öğreti daha sonra duyusal algılar üstüne karşılaştırmacı öğretinin modern zamanlardaki büyük kurucusu Johannes Müller üzerinde (ki, onun okulundan Helmholtz ve Brücke çıkmışlardır) güçlü bir etki yapmıştır. Bunun gibi üçüncü kitabın başındaki ortak duyu, hayal gücü ve anımsama üstüne güzel öğreti, hayvana ve insana özgü tekil formlar üstünde özellikle durulmamış olması dolayısıyla, ne var ki tamamen evrenselci bir karaktere sahiptir. Bu evrenselci tavır doğrultusunda Aristoteles, daha sonra doğabilimsel yazılarında birkaç uygulamasına da yer verdiği bu karşılaştırmacı psikoloji içinde, psişik edimleri hayvan ve insan dünyasında bir hiyerarşiye, gitgide yükselen bir sıraya koymuştur. Bu hiyerarşinin dayandığı ilke, psişik edimlerin değişmenin imkânını sağlayan şey olarak zamansal bir ardışıklıkla değil, içyapıdan kaynaklanan bir sabit ve yapısal zorunlulukla gerçekleştiğidir. Gerçekten de Aristoteles'in ortaya koyduğu psişik tipler, zamansal bir gelişim sırası izlemezler, tersine onlar aşağıdan yukarıya giden ve zamandan bağımsızmış izlenimi bırakan bir inşa ile oluşturulurlar. Öyle ki Aristoteles'te "gelişim" kavramı zamansallığı çağrıştırmaz; tersine, sabit bir değerler skalası içinde altta veya üstte olmayı ifade eder. Buna özellikle dikkat etmek gerekir. Çünkü 17. ve 18. yüzyıllarda yazarlar hiç ender olmayan bir şekilde organik formların zamansal bir gelişimi olduğunu kabul etmiş olsalar da "gelişim" kavramını Aristoteles'e borçludurlar. Onların yaptıkları esasen, kavrama zamansallık boyutunu ve buna bağlı olarak değişimi katmak olmuştur. Aristoteles'te en kapsamlı duyu, dokunma duyusudur. Öyle ki, duygu ve kaotik beslenme çabası, bu duyuyla eşzamanlı olarak verilmiştir. Aristoteles, aynı karşılaştırma ilkesini aynı zamanda devlet bilimine de uygular. Nasıl ki o, organik dünya içinde

çevre koşullarının farklılığını, bir canlının ihtiyaçlarının çevre koşullarıyla ilişkisini izlerse; bunun gibi, devletleri karşılaştırarak her bir politik bütünün içinde değişik sınıfların yaşama koşullarını, bunların işlevleri ve hukukları arasındaki bağıntıyı ortaya koymaya çalışır ki; burada tamamen karşılaştırmacı anatomi ve fizyolojinin dayandığı ilkeye başvurur. Bu ilke üzerinde kurulmuş olan karşılaştırmacı politika bilimi, *Mantık*'tan [*Organon*] sonra Aristoteles'in eserlerinin en rafine olanı ve bugün için de hâlâ en etkilisidir.

Modern bilime karakterini nedenselcilik ve nedensel bilgi, her şeyi yasalı bağıntıları ifade eden formüller içinde düşünme tarzı verir. Bu düşünme tarzı mekanik, fizik ve kimyayı yaratmıştır. O aynı zamanda dinde, hukukta, devlette, ekonomide, her yerde ortaya çıkan eşbiçimli öğeler, yasalar ve normlar aramıştır. Böylece aynı düşünme tarzı, tin bilimlerinin doğal sistemini, doğal teolojiyi, doğal hukuku, soyut ekonomi-politik sistemini, Boileau'nun ve arkadaşlarının poetiğini de şekillendirmiştir. Fakat böylesine ileri gidilmiş olmakla birlikte, bu bilimlerin ufkunda da aynı problem, Greklerin kendi karşılaştırmacı bilimleri içinde karşılaşmış oldukları aynı problem, tekilleşme problemi yine ortaya çıkmıştır.

Evrensel açıklamacılık, evrensel doğal hukuk, tüm insani organizasyonların doğal ilkeleri, bir evrensel doğal ahlak, şiirin normları. Bunlar tin bilimlerinin bir doğal sisteminin inşa edilmesinde dayanılacak şeylerdir. Tin bilimlerine dayanak olacağı düşünülen bu doğal sistemin neliğinin araştırılıp meydana çıkarılması şarttır. Özellikle burada karşımıza çıkan stoik yönelimler izlenmeye değerdir. Bu bağlam içinde özellikle Giambattista Vico'nun adı sivrilmektedir. O, 1668'de Napoli'de doğdu, yaşamını burada geçirdi ve 1744'te öldü. Şurası dikkate değerdir ki, aynı dönemde hayvanların birbirleriyle ve insan-

larla karşılaştırılması suretiyle bir genel anatomiye ve organizmalar hakkında bir psikolojik açıklamaya ulaşmaya da gayret ediliyordu. Napoli'de 1656'ya kadar profesör olarak yaşamış olan Marco Aurelio Severino bu yönde çalışmaya başlamıştı. Biz sonraki kuşakta bu karşılaştırmacı anatomi kavramını, özellikle çok sayıda dört ayaklıda, kuşlarda ve balıklarda beynin tasvirine ve karşılaştırılmasına kendini adamış olan Thomas Willis sayesinde aşağıdaki sözlerde belirtilen şekliyle buluyoruz: "Çeşitli, kendi aralarında ve insanlarla karşılaştırılmış hayvanlardaki tekil kısımların benzerliklerini ve farklılıklarını bu şekilde ortaya koymak istiyorsam, şunu yapmalıyım: Ben böyle bir karşılaştırmacı anatomi aracılığıyla sadece her bir organın ve organizmanın işlevlerini keşfedebilecek olmakla kalmayacağım; hatta bizzat hayvan ruhunun iz ve belirtilerini, onların gidişat ve etkilerini ve hatta gizli etki tarzlarını da keşfedebileceğim." Claude Perrault, Samuel Collins, Francesco Redi, Marcello Malpighi, Jan Swammerdam, Antonie van Leeuwenhoek aynı tarz içinde çalıştılar. Genel ilkelere dayanılarak yapılan evrensel karşılaştırmalarla sonuca ulaşma eğilimi onları bu şekilde kuşatırken ve bu yöntemin özgül kullanımında diğerleri arasında Francis Bacon'un *Traktat de Sapientia Veterum*'undan Hollandalıların mitoloji üzerine filolojik çalışmaları ve o dönemin hukuksal ve kriminolojik yazıları, özellikle Hugo de Groot'unkiler (Grotius) onlardan etkilenirken; 1725'te Vico'nun çığır açıcı kitabı yayımlandı: *Halkların Ortak Doğası Üzerine Bir Yeni Bilim*.

Anatomistlerin organik dünya hakkında kendilerine koydukları görevi andırırcasına Vico da kendine bir tinsel evren metafiziğini veya insan soyunun bir metafiziğini ortaya koyma görevi vermişti. Bu metafizik, o halde, tarihi tarih yapan, onu oluşturan kökensel güçleri kavrayabilmeliydi. Ne var ki

bu metafizik, filologların, o dönemin filolojiden gelme hukukçularının ve tarihçilerinin kullandıkları araçlarla ve başvurdukları yöntemlerle yapılmalıydı. Böylece bu metafizik, eskilerin karşılaştırmacı yöntemini; eldeki geniş malzemenin Clemens ve Augustinus tarafından geliştirilmiş olan "evrensel dünya tarihi" kavramının bilimsel yoldan işlenmesi yolundaki çabalarla aşmış oldu. Tüm bunlar bir yetiyle, *anlama* yetisiyle gerçekleştirilecekti. Biz bugün ilkel ruh hallerinden biri saydığımız cengâverlik ve kahramanlık duygusunu, bunların ifade ediliş tarzlarındaki poetik ve metaforik yönleri, ancak onları içimizde yeniden yeşertip yaşamak suretiyle kavrayabiliriz ki, bu kavrama tarzının adı *anlama*dır. Ve böyle bir *anlama*, Vico'nun sahip olduğu türden büyük bir münzevi ruha ait bir şeyle, her şeyle yakınlık, karabet kurma gücü ve enerjisiyle ulaşılabilir olan bir şeydir. Vico, sahip olduğu tüm bu güçlerle birlikte ve karşılaştırmacı bir yöntemle tüm halklarda ortak olan şeyi, bu halkların ilkel gelişim basamaklarının her yerde birbirine koşut olarak izlenmelerini sağlayan evrensel yasayı bulmaya yönelmişti. Tüm halklarda bir tanrılar çağı, bir kahramanlar çağı ve bir insanlık çağı birbirini izleyip duruyordu. Ve bizim incelmiş dünyamızın insanlarına kıyasla, "Eski çağların insanı ve pagan uluslarının ilk kurucuları olağanüstü bir duyarlılığa ve devasa bir hayal gücüne sahiptiler."

Vico'nun, kahramanlık çağının âdetlerini, törelerini ve ilkel düşünmenin metafizik karakterini derinliğine tasviri bunlara dayanır. Böylece o ilk kez Homeros çağı ve Roma'nın emekleme dönemi insanının daha sonraki çağların insanından psişik farklılığını görmüştür ve Homeros üzerine, Roma'nın en eski tarihi, dinlerin, hukukun ve edebiyatın ilkel aşamaları üzerine ulaştığı sonuçları, benzersiz bir sezgi gücünün eşliğinde, buradan hareketle çıkarmıştır. Fakat bu karşılaştırma yöntemi,

tümden bakıldığında, 17. yüzyılın tüm uluslarda ortak yönleri bulma konusundaki büyük eğilimine uygun olarak, sadece halkların gelişimindeki ortak özelliklere yönelmiş olmakla kendi sınırlarını bulmuştur.

Karşılaştırmanın; farkların, derecelerin, tiplerin ve yakınlıkların incelenmesinde kullanımı, ancak 18. yüzyılın eseri olmuştur. Bu yüzyıl, doğa bilimlerini yücelten, her yere doğa bilimlerinin gösterdiği yollardan gitmek isteyen bir yüzyıl olmuştur. Fakat bu doğabilimcilik, şimdi, Aristoteles'in çağından çok daha yüksek bir düzeyde etkiliydi. Kan dolaşımındaki mekanizmden yola çıkılarak canlı varlıkların işlevleri mekanikleştirilmiş, fizikselci (fizikalist) ve kimyasalcı [kemist] açıklamalar devreye girmişti. Böylece hep orada duran büyük soruya bilimsel bir yanıt vermek mümkün olacaktı: Organik yaşamın çok çeşitli formları nasıl düzenlenebilir, sınıflandırılabilir ve açıklanabilir? Daha henüz Hintli rahip-düşünürlerin meşgul oldukları tekilleşme problemi, kendi tam, kökensel derin anlamı içinde, 18. yüzyıldan itibaren yeni bir şekilde kavranmış ve bir bilimsel ele alış tarzına geçişli kılınmış oluyordu. Doğa biliminin kendi sorunlarının çözümü için keşfettiği kavramlar ve yöntemler şimdi insani ve tarihsel dünyadaki tekilleşmeye de uygulanıyordu. Cins, tür, tip, gelişme, ortam, iş, form, yapı; bunlar ve diğer kavramlar doğabilimsel düşünme tarzından çıkmışlardı ve şimdi tin bilimlerinde kullanılıyorlardı. Tasvir, analiz ve karşılaştırma yöntemlerinin tekilleşme problemi hakkında kullanımı öncelikle biyolojide tamamlanmıştı ve bu yöntemler artık, tinsel dünyaya da uygulanmalıydı. 18. yüzyılda karşılaştırmacı doğa bilimlerinin olağanüstü sonuçlar elde etmesiyle birlikte, tin bilimlerinde de karşılaştırmacı yönteme başvurulması şart olmuştu. Ruhsal ayrımların duyu organlarına, beyne, tüm sinir sistemine ve kaslara, çevreye, iklime ve

beslenmeye bağlı oluşu önce doğa bilimlerinde incelenmiş ve bunlar hakkındaki görüşler daha sonra tin bilimlerine uygulanabilmişti. Tekilleşmeyi koşullayan etkenlerin deneysel ve karşılaştırmacı yöntemlerle incelenmesi artık, bu yol üzerinde temellenmişti. İnsani tekilleşme yeryüzünün ve onun üzerindeki organizmaların gelişimiyle ve iklim farklılıklarıyla bağıntı içinde ortaya konuluyordu. Linné, Buffon, Daubenton, Cuvier, Lamarck, Goethe, Herder, her iki Humboldt, Bopp, Grimm, karşılaştırmacı mitoloji uzmanları ve dil araştırmacıları, tinsel bir hareketin bir diğer hareketle nedensel bağıntısını kuruyorlardı. Ve bir karşılaştırmacı psikolojinin görevi ancak bu bağlamın açık bilinci içinde çözülebilirdi.

Organik dünyanın ve bu dünyadaki tekilleşmenin araştırılması, doğa biliminin kendi yasa koyucu, nomotetik yolunda atmış olduğu son adımdı. Hayvan ve insan yaşamının form ve yasalarının türdeşliğinin kanıtlanması sayesinde, o hatta aynı zamanda tin bilimlerinin sınırlarına kadar taşınmıştı. Doğa biliminin bu yasa koyucu, nomotetik yolu, bazı sapkın akımlara rağmen, yine de bütünde ve büyük ölçüde bilimlerin birbirlerine bağımlılığından koşullanıyordu. Tabii ki tekil bilimler birbirleri yanında ve birbirlerinden destek alarak gelişirler; çünkü onların gerçekliğe yönelttikleri en temel sorular daima hepsinin de ortak nesnesi olan şeylere ilişkindir. Özellikle tin bilimleri, doğa bilimlerinin hemen yanı başında gelişmiştir. Fakat tekil bilimlerin kuruluş dönemleri, bu dönemleri izlemiş olan zamanı etkileyen bir bağımlılık ilişkisi içindedir. Ve muhakkak ki, her aşamada daha fazla sayıda bilim birbirine çeşitli derecelerde karşılıklı bağımlıdır. Bunlar daha sonra birbirleri yanında ve aynı zamanda içkin bir karşılıklı etki içinde gelişirler. Modern matematik, mekanik ve astronomi, birbirleriyle içten bağıntılı olarak, konstrüktif düşünme çağında, bu demek-

tir ki 17. yüzyıldan Newton, Leibniz ve Huygens'le birlikte bir evren mekaniğinin ortaya konulmasına kadar, böyle gelişmişlerdir. Fizikte önce akustik aracılığıyla teşkil edilen dalga tasarımı temelinde, Newton ve Huygens'le birlikte optiğin temelleri atıldı. Newton, Lambert ve Black, ısı teorisini inşa ettiler. Du Fay, Franklin, Watson, Nollet ve diğerleri, tüm aydın dünyayı harekete geçiren deneylerle, elektrik hakkında bir dizi temel özellik ortaya koydular. En nihayet, ön hazırlık gerektiren birçok çalışmadan sonra Antoine Lavoisier'le birlikte 1774'ten itibaren bilimsel kimya kuruldu.

Bunlar, üzerinde betimleyici ve karşılaştırmacı doğa bilimlerinin teşekkülünü mümkün kılan temellerdi. Onlar arasında jeoloji, mineraloji, botanik ve hayvanlar âlemiyle ilgilenen bilimler, ilerlemelerini, ancak eşzamanlı olarak birbirleriyle olan karşılıklı bağıntılarına ve aralarındaki etkileşime borçluydular. Böylece büyük tekilleşme problemini organik ve insani-tarihsel dünya içinde karşılaştırmacı yöntemlerle çözmeyi deneyen ve son halkası artık bir karşılaştırmacı psikolojinin teşkili olan geniş kapsamlı bir süreç meydana geldi.

Biyoloji, dönemler içinde, bitki ve hayvan dünyasındaki tekilleşmeyi sistematik olarak düzenlemeye ve açıklamaya girişti.

Bu dönemlerden ilki Linné ile sonuca ulaştı. Coğrafi ufkun genişlemesiyle birlikte, bilinen yaşam formlarının sayısı ortaçağa, hatta keşifler çağına göre olağanüstü artmıştı. Bir terminoloji düzenine dayalı sağlam bir adlandırma ve bitkilerin üreme organlarına göre bölümlenmesi ilkesine göre, deneysel olarak bilinen mevcut türleri belirleyen ve bir sistem içinde birleştiren bir sınıflandırma; bitkiler dünyasında tekilleşme üzerine bir üstbakışı mümkün kıldı. Linné'nin sanatkârane bir şekilde inşa edilmiş sisteminin kullanılması tüm Avrupa'da yaygınlaştığı sırada, Jussieu 1759'da Trianon bahçesini bir doğal sis-

teme göre düzenledi. Onun bölümlemesini daha sonra yeğeni 1774'te yayımladı ve nihayet onun *Genera plantarum secundum ordines naturales disposita*'sının yayımcılığını da yaptı (1789).

İkinci dönem Buffon ve Haller'le başlamış ve Lyell ve Darwin'in ortaya çıkmalarıyla sona ermiştir. Bu dönemde canlılığın hâkim çokçeşitliliğini açıklayıcı içbağlamı bulma konusundaki büyük problem, karşılaştırmacı anatomi ve ona bağlı fizyoloji bazında öncelikle hayvan yaşamı alanında çözümlenmeye başladı. Burada periyodik bir morfolojik gözlem egemendi. Bu ikinci dönem, hayvan vücutlarının bölüm ve işlevlerini bir toplu işleyişle bağlantılandıran, bu toplu işleyişi aynı vücudun içinde bulunduğu ortamla mütekabil kılan bir plan bulunduğu düşüncesinden hareket eder. Bu kavrayıştan hareketle, karşılaştırma yoluyla akrabalık ilişkileri belirlenir; böylece öncelikle en yüksek görünümü, en üst ölçütü insan olan ve öyle sayılan omurgalı hayvan tipine ulaşılır. Artık, bu omurgalı hayvanlardan omurgasızlar ayrılabilirdi, onlar sınıflandırılabilir ve birbirleriyle karşılaştırılabilirdi. Cuvier'nin omurgalılar, yumuşakçalar, eklembacaklılar ve ışın/ışık saçanlar diye dört tip ayırması böyle oldu. Zaten bu karşılaştırmacı tavır, bu döneme kendi inşa edici karakterini verir; öyle ki bir yapı planı dahilinde türler arasındaki akrabalık ilişkilerinin ve farklılıkların bu karşılaştırmacı araştırması, düşünmemizin bir birliğe ulaşma çabası içerisinde türleri jenealojik olarak tek bir büyük cinse dayandırma isteğinin tersine, tekilliklerin ve farklılıkların birliğe ulaşma çabasını boşa çıkaracak ölçüde olduğunu gösteriyordu. Canlılar dünyasında eşbiçimlilikler doğrultusunda bir temel form bulma çabası, tersine bir gelişimle, tekilliklerin ve farklılıkların öneminin farkına varılmasına yol açmıştı.

Karşılaştırmacı doğa bilimlerinin yeniçağda geçirdikleri bu dönemler, özellikle son dönem, insan ve toplum üzerine kar-

şılaştırmacı yöntemin daha sık kullanılmaya, bu demektir ki yöntemin tin bilimlerine de taşınmaya başladığı dönemlerdir. O halde, doğabilimsel alandan tinbilimsel alana bu taşınmanın nasıl vuku bulduğunu bilmek gerekir. Bunun gibi hangi kurallar içinde sağlam temellerin verili olduğu ve nihayet bu taşınmanın aynı zamanda hangi zararlı sonuçlara eşlik ettiği ve psişik olanın özelliklerinden vücut bulan bir başka inceleme tarzıyla bunun ne şekilde tamamlanması gerektiğini incelemek gerecektir.

HERMENEUTİĞİN DOĞUŞU*

Daha önceki bir yazıda[1] aslında, sanatsal ve özellikle şiirsel yaratım tarafından gerçekleştirilen insan dünyasındaki tekilliğin ve tekilleşmenin tasvirini tartışmıştım. Şimdi tekil kişilerin ve genellikle tekil insan varoluşunun büyük formlarının[2] *bilimsel* bilgisinin nasıl elde edileceği sorusuyla karşı karşıyayız. Böyle bir bilgi mümkün müdür? Ve bu bilgi neyi ifade eder? Onu elde etme konusunda hangi araçlara sahibiz?

Bunlar çok büyük öneme sahip sorulardır. Eylemlerimiz her yerde, diğer insanların anlaşılmasını koşul olarak gerektirir. İnsan mutluluğunun önemli bir kısmı, diğer insanların psişik hallerine katılmaktan, bu psişik halleri kendimizde hissedip yaşamaktan kaynaklanır;[3] filolojik ve tarihsel bilginin tamamı, bu tekil anlamanın objektiflik düzeyine yükseltilebileceği varsayımına dayanır. Bunu temel alan tarihsel bilinç, modern insana insanlığın tüm geçmişinin bilgisine sahip olabilme imkânı sağlar. Modern insan, kendi zamanının tüm sınırlamalarının ötesinde, tarihin derinliklerinde kaybolmaya yüz tutmuş kültürler üzerine yönelir ve bu kültürlere yönelmekle onların sahip oldukları gücü kendinde hisseder. Bu kül-

* Bu metnin orijinali, Die Entstehung der Hermeneutik (1900) içinde yayımlanmıştır. (Gesammelte Schriften, cilt 5, Verlag B.G., Leipzig-Berlin 1924, ss. 317-339.) Bu çevirideki tüm dipnotlar, metnin sonunda yer alan açıklamalı ad dizini ve köşeli parantezler içerisindeki sözcükler çevirene aittir.

türlerin çekiciliğinden kaynaklanan hoşlanma, onun mutluluğunun artmasına neden olur. Ve sistematik tin bilimleri tekilin bu objektif kavranılışından hareketle bağıntılar ve kapsamlı ilişkiler ortaya koymak istedikleri sürece, açıklama yanında anlama da bu bilimler için temel yöntem olarak kalacak demektir. Bundan dolayı bu bilimlerin kendi ayakları üzerinde güvenle durmaları, tarihte [tarih biliminde] olduğu gibi, tekilin anlaşılmasının *genelgeçerliğe* yükselip yükselemeyeceği sorusunun olumlu yanıtlanmasına bağlıdır. Öyle ki, tin bilimlerine açılan kapı önünde, karşımıza, tüm doğa bilgisinden [doğa bilimlerinin bilgisinden] farklı olarak bu bilimlere özgü bir problem çıkar.[4]

Kuşkusuz, tin bilimleri tüm doğa bilimleri karşısında bir önceliğe sahiptirler; onların konusu bize duyusal yolla dıştan verili olan fenomenler, bir dış etkinin bilinçte uyandırdığı tepki değildir; tersine, doğrudan doğruya iç gerçekliğin bizzat kendisidir ve muhakkak ki bu (iç gerçeklik), içten yaşanarak deneyimlenmiş bir bağlam olarak vardır. Ne var ki, tin bilimlerinin *iç deneyim*de verili olan gerçekliği, bu gerçekliğin objektif olarak nasıl kavranılacağı konusunda büyük güçlüklere yol açar. Burada bu güçlükler ve ayrıca tin bilimlerinin önceliği üzerinde durulmayacaktır.[5] Ayrıca kendi özgül durumlarımın farkına vardığım iç deneyim, ne var ki, tek başına alındığında, bende kendi tekilliğimin bilincinin doğması için yeterli değildir. Ben, her şeyden önce kendi tekilliğimi ancak başkalarıyla karşılaştığım zaman deneyimliyorum; öyle ki ben, kendi tekilliğimi ancak kendi varoluşumda oluşan diğer kişilerden farklı olma bilinci sayesinde bilirim. Kendi tekilliğimin bilincine varabilmem, demek ki başkalarını gerektirir. Ve Goethe tüm deneyimlerimiz arasında bu en önemlisinin bizim için pek zor bir deneyim olduğunu ve güçlerimizin derece, doğa

ve sınırları üzerine kavrayışımızın daima pek yetersiz kaldığını söylemekte tamamen haklıdır. Yabancı varoluş [bizden başkalarının varoluşu], bize öncelikle ancak duyu verilerinde, jestlerde, seslerde ve eylemlerde, dıştan verilidir. Biz ancak böyle tekil işaretlerle duyumlanan şeylerin [bizde] yeniden kurulması yöntemi [*rekonstrüksiyon*] sayesinde, bunları [o varoluştaki] içsel olana bütünleriz. Her şeyi, maddeyi, yapıyı, bu bütünlenmenin en tekil karakteristiğini, kendi yaşam durumumuzdan hareket ederek [transpozisyon yoluyla] yeniden kurmak zorundayız.[6] Demek ki başkasının bilgisine yönelme sürecinde her şey, benim kendi yaşamımdan transfer edilmek suretiyle, bir yeniden kurma aracılığıyla yapılmak zorundadır. Ne var ki tekil olarak şekillenmiş bir bilinç, böyle bir yeniden kurma ile, yabancı ve tamamen başka bir yapıda olan bir tekilliğin objektif bir bilgisini nasıl elde edebilir ve buna hangi yöntemle ulaşabilir ki? Bilgi elde etmenin diğer yöntemleri arasına görünüşte böylesine tuhaf bir şekilde giren bu yöntem nasıl bir yöntemdir?

Duyulara dıştan verili olan işaretler aracılığıyla içsel gerçekliğin bilinmesini sağlayan bu yönteme, *anlama* diyoruz.[7] Bu, günlük dilde [de] kullanılan bir terimdir. Ve pek ihtiyaç duyduğumuz sağlam bir psikoloji terminolojisi ancak sıkı sıkıya pekiştirilmiş, açık ve kullanışlı bir şekilde sınırları çizilmiş bir terimin tüm yazarlar tarafından aynı şekilde sebatla kullanılmasıyla yerleşebilir. Doğanın anlaşılması, *interpretatito naturae*, mecazi bir terimdir. Hatta özel hallerimizin kavranılışını da biz pek uygunsuz bir şekilde anlama olarak gösteririz. Pek tabii bir şekilde şöyle şeyler söylerim: Anlamıyorum, nasıl böyle yapabildim; kendimi bile artık anlamıyorum. Oysa bunlarla ben, varlığımın duyusal dünya içindeki görünüşü üzerine bir ifadede bulunuyor, sanki karşımda bir yabancının duyusal dünyası

bana açılmış da onu ifade etmek veya bir başka durumda kendime bir yabancı gibi bakakalmış bir hale düştüğümü söylemek istiyorumdur.[8] Bunlara dayanarak, anlamayı duyusal olarak verili işaretlerden hareketle, ifadesi bizzat bu işaretlerden ibaret bir şey olarak psişik olanı tanıdığımız süreç diye adlandırıyoruz.

Bu anlama, bir çocuğun agulamasını anlamaktan Shakespeare'in *Hamlet*'ini veya Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi*'ni anlamaya kadar uzanır. Taşlarda, mermerde, müzikal biçim verilmiş seslerde, jestlerde, sözcüklerde ve yazılarda, eylemlerde, ekonomik düzenlerde ve anayasalarda aynı insan tini bizimle konuşur ve [bunlar] açımlanmayı/yorumlanmayı beklemektedirler.[9] Ve muhakkak ki anlama süreci, bu bilgi türünün ortak koşul ve araçlarıyla belirlendiği kadarıyla, her yerde ortak niteliklere sahiptir. O, bu temel elemanlar içinde hep aynı şekildedir. Örneğin Leonardo'yu anlamak istersem, burada eylemlerin, tabloların, resimlerin ve yazılı eserlerin topluca ve muhakkak ki türdeş, birlikli bir süreç içinde yorumlanması etkili olacaktır.

Anlama çeşitli dereceler gösterir.[10] Anlamanın dereceleri öncelikle "ilgi"ye bağlıdır, onun tarafından koşullandırılır. İlgi sınırlıysa anlama da sınırlıdır. Bazı tartışmaları nasıl da kayıtsızca dinleriz, tartışmada bize sadece pratikte önemli görünen bir noktada nasıl da sabitleşiriz; konuşmacının iç dünyasına hemen hiç ilgi duymaksızın. Buna karşılık başka durumlarda tek bir mimikten, bir sözcükten, bir konuşmacının iç dünyasına nüfuz etmeye çabalarız. Fakat en titiz dikkat gösterilse bile anlama ancak *yaşamın sabitleşmiş görünüşlerinin mevcudiyetine* yönelikse ve biz bunlara her an geri dönebiliyorsak, ustalıklı kullanıldığında denetlenebilir bir objektiflik derecesine ulaştırabilen bir yönteme dönüşebilir. *Sürekli olarak sabitleşmiş yaşam görünüşlerini ustalıklı anlamaya, açımlama veya yorumlama*

adını veriyoruz.[11] Bu anlamda, konuları heykeller veya tablolar olan bir açımlama sanatı da vardır ve daha Friedrich August Wolf, bir arkeolojik hermeneutik ve arkeolojik eleştiri talep etmiş bulunuyordu. Welcker buna girişmiş ve Preller onun bu girişimini geliştirmeye çalışmıştı. Bununla birlikte aynı Preller, sessizliğe gömülmüş eserlerin bu şekilde açımlanmasına, her yerde, yazılı eserlerden hareketle yapılacak açıklamanın yön verdiğini vurgulamıştır.

Öyle ki, yazılı eserlerin, tinsel yaşamı ve tarihi anlamamız bakımından ölçüye gelmez derecedeki büyük önemi insanın içselliğinin kuşatımlı, kapsayıcı ve objektif olarak anlaşılır ifade kalıbının sadece dilde bulunmasında yatar. Bu nedenledir ki, anlama sanatı[12] kendi merkez noktasını, *insan varoluşunun yazıya geçmiş terekesinin/kalıtının açımlanması veya yorumlanmasında* bulur.

Bu terekenin/kalıtın açımlanması ve bu açımlama ile ayrılmaz biçimde bağlı olan eleştirel ele alış tarzı, buna dayalı olarak, *filoloji*nin kalkış noktasından hareket etmiştir. Filoloji, özü gereği, *yazılı tereke/kalıt halinde elde bulunanların bu ele alınış tarzı içinde kişisel bir sanat ve virtüözlüktür* ve anıtsal eserlerin veya tarihe geçmiş eylemlerin diğer her türlü açımlanması ancak bu sanatla ve onun verimleriyle bağıntı içinde gelişebilir. Tarih içinde eyleyen kişilerin bu eylemlerinin sebepleri [onları harekete geçiren sebepler] hakkında yanılabiliriz; eyleyen kişilerin kendileri bile bu sebepler hakkında yanıltıcı bir ışık yayabilirler. Fakat büyük bir şairin veya kâşifin, bir din dâhisinin veya halis bir filozofun eseri, daima ve yalnızca onların psişik yaşamlarının doğru dışavurumu/yansıtılışı olabilir; bu yalanlarla dolu insan toplumunda böyle bir eser daima doğrudur ve o, diğer herhangi bir ifadeden farklı olarak sabitleşmiş işaretler içinde kendisi bakımından yetkin ve objektif bir açımlama için

elverişlidir; hatta o, ışığını bir çağın diğer anıtsal sanat eserlerine ve çağdaşların tarihsel eylemlerine bile saçar.

Bu açımlama sanatı derece derece, düzenli olarak ve ağır ağır, doğanın deney yoluyla sorgulanması sanatından daha fazla gelişmiştir. O, filologların kişisel dehaları ve virtüozlukları içinde ortaya çıkmış ve pekişmiştir. Böylece doğal olarak o da ilk planda, açımlamanın büyük virtüozlarıyla veya onların eserleriyle kurulan kişisel bağ aracılığıyla başkalarına aktarılmıştır. Fakat aynı zamanda her türlü sanat *kurallara* dayalı olarak hareket eder. Bu kurallar güçlüklerin nasıl aşılacağını öğretirler. Bunlar kişisel sanatın verimini aktarırlar. Bu yüzden bu açımlama sanatının dayandığı kuralların öğretimi pek erkenden ortaya çıkıp gelişmiştir. Ve bu kurallar arasındaki uyumsuzluktan, yaşamsal öneme sahip eserlerin açımlanmasında ortaya çıkan değişik yönelimler arasındaki savaştan ve kuralları temellendirme gibi zorunlu bir ihtiyaçtan, hermeneutik bilimi[13] meydana çıkmıştır. Bu bilim, *yazılı eserlerin açımlanması sanatının öğretisidir*.

Bu bilimin anlamanın analizinden hareketle genelgeçer açımlamanın imkânını bu şekilde belirlemesi suretiyle, en nihayetinde, kendisiyle bu tartışmanın başladığı *tamamen genel bir problem*in çözümünde ilerleme sağlanır. İç deneyimin analizi yanında anlamanın analizi ve her ikisi birden, tin bilimleri için genelgeçer bilginin *imkân ve sınırları*nın kanıtını bu bilimlerin içinde verirler; bunların bize psişik olguların kökensel olarak verili olduğu tarz aracılığıyla koşul oldukları kadarıyla/sürece.

İmdi hermeneutik tarihindeki bu düzenli gidişata işaret etmek istiyorum: Derin ve genelgeçer bir anlamaya duyulan ihtiyaçtan dolayı filolojik virtüözlüğün nasıl meydana çıktığından söz ettikten sonra, bilimin verili bir zamandaki konumuyla daha yakından belirlenmiş olan bir amaç altında kuralların nasıl bu-

lunduğundan, bu kuralların nasıl sınıflandırıldığından, son olarak da anlama analizi içinde kural koyma bakımından sağlam çıkış noktasının nasıl bulunmuş olduğundan söz edeceğim.

I

Şairlerin eserlerinin ustalıklı şekilde açımlanması sanatı [*Auslegungskunst, hermeneia, rmhneğa*] Grek ülkesinde, öğretim ihtiyacından doğmuştur. Homeros ve diğer şairlerin yorumlanmasına ve eleştirisine dayanan zarif, esprili sahne oyunu, Grek aydınlanma çağında Grekçe konuşulan her yerde sevilip rağbet görmüştür. Sofistlerde ve Retorik Okulu'nda bu açımlama sanatı ile retorik arasında bağ kurulduktan sonra daha sağlam bir temel ortaya çıktı. Çünkü bu açımlama sanatının içine, retoriğe uygulanmış bir halde, yazılı eserlerin kompozisyonu üzerine daha genel bir öğreti sokulmuş oluyordu. Organik dünyanın, devletlerin ve yazılı eserlerin büyük sınıflandırıcısı ve analizcisi Aristoteles, kendi *Retorik*'inde, bir yazılı eserin bütününü parçalarına ayırmayı, üslup biçimlerini ayırt etmeyi, ritmin, periyotların, mecazların (metaforların) etkisini tanımayı öğretiyordu. İskender'e adanmış *Retorik*'te, üstelik, konuşmada birbirini etkileyen elemanlar üzerine ve ayrıca örnekler, entimemler, vecizeler (aforizmalar), ironi, mecazlar, antitezler üzerine kavramsal belirlemeler zaten bulunuyordu. Ve Aristoteles'in *Poetika*'sı, çok bariz bir şekilde, *poesi*'nin[14] özünden veya amacının belirlenmesinden hareketle eserin iç ve dış formunu ve etkin elemanlarını konu ediniyordu.

Açımlama sanatı ve bu sanatın kuralları, İskenderiye Filolojisi içinde bir ikinci adım attı. Grek ülkesinin yazınsal mirası kitaplıklarda toplandı, metin eleştirileri yapıldı ve eleştirel gös-

tergeler hakkında geliştirilmiş ustalıklı bir sisteme dayanarak gerçekleştirilen metinlere yönelik eleştirel çalışmayla elde edilen sonuçlar kayıt altına alındı. Sahte metinler ayıklandı, mevcut tüm metinlerin konularına göre kataloğu çıkarıldı. Metin eleştirisinin, yüksek eleştirinin ve değerlendirmenin dilsel anlama üzerinde temellendirilmiş sanatı olarak filoloji, Grek tininin son ve özgül yaratımlarından biri olarak artık ortaya çıkmış bulunuyordu. Bu sanat içinde, işe Homeros'tan başlamak üzere, insana özgü bir şey olarak konuşmayı ve dili incelemeye doğru çok güçlü bir hareketlilik vardı. Daha o zaman bile İskenderiyeli büyük filologlar, kendi dâhiyane tekniklerinin bazı kuralları içerdiğinin bilincindeydiler. Daha Aristarkhos, bilinçli olarak, Homerik dil kullanımını kesin ve kapsamlı bir şekilde saptamayı, açıklamaları ve metin belirlemelerini bu kurallara dayandırmayı ilkeli olarak denemiş bulunuyordu. Hipparkhos, yazınsal-tarihsel bir araştırmanın ne olduğunun tamamen bilincinde olarak, konu yorumlamasını, Aratos fenomeni için kaynakları göstermek ve şiiri bu kaynaklardan hareketle yorumlamak suretiyle temellendirmişti. Ve geleneksel olarak Hesiodos'a mal edilen şiirler arasında sahtelerinin olduğu anlaşıldıysa, Homeros'un destanlarından çok sayıda mısra ayıklandıysa, *İlyada*'nın son bölümünün ve sondan bir önceki bölümünün bir kısmı ile *Odysseia*'nın son bölümlerinin tümüyle daha erken bir döneme ait oldukları açığa çıkartıldıysa; bütün bunlar, analoji ilkesinin virtüozca uygulanması sayesinde oldu. Bu ilkeyle, bir şiirin dil kullanımı, tasarım çevresi, iç uyumu ve estetik değeri sanki bir kanona göre saptanmış gibi oluyordu ve şiirlerden ve destanlardan bu kanona aykırı düşen bölümler ayıklanıyordu. Zenodotos ve Aristarkhos'ta ahlaksal-estetik olanın saptanmasında böyle bir kanonun kullanılması sırasında, çok açık olarak, ahlaksal-estetik olana ilişkin Atethesen'in

aşağıdaki temellendirme tarzından yola çıkılmıştı: Olaylara ve kişilere ilişkin olarak anlatılanların ahlaksal-estetik açıdan gerçeğe uygunluklarının denetlenmesi. (Slogan halindeki ifadesi: "uygunsuz olarak" *–dia to aprepes–*; Latincesi: "si *quid heroum vel deorum gravitatem minus decere videbatur.*") Aristarkhos, Aristoteles'le de meşgul olmuştu.

Açımlamada doğru uygulama tarzı üzerine bir yöntem bilinci, Bergama Filoloji Okulu'na karşıt düşen İskenderiye Okulu'nda daha da kuvvetlendi. Bu iki okulun hermeneutik yönelimleri arasındaki karşıtlık öylesine bir karşıtlıktı ki, hatta dünya tarihi bakımından bir önem taşıyordu! Çünkü bu karşıtlık Hıristiyan teolojisinde yeni bir konumda bir kez daha kendisini göstermiştir ve şairler ve din yazarları üzerine iki büyük tarihsel bakış tarzı bu yeni konumdan çıkmıştır.

Stoacı okuldan Mallos'lu Krates, Bergama Filoloji Okulu'na alegorik yorumlama ilkesini sokmuştu. Alegorik yorumlama yönteminin uzun süre devam eden gücü, öncelikle, onun dinsel belgeler ile yaygın dünya görüşü arasındaki çelişkiyi gidermesinden kaynaklanır. Böylece *Vedaların*, Homeros'un, *İncil*'in ve *Kur'an*'ın açımlayıcıları için açımlama sanatı, aynı ölçüde kaçınılmaz bir sanat olarak zorunlu hale geliyordu. Çünkü bu yöntemin temelinde şiirsel ve dinsel üretkenliğin ne olduğu üzerine derin bir kavrayış yatıyordu. Homeros Grek dünyası için sadece bir şair değil, bir peygamberdi de. Böyle olunca ondaki derin kavrayış ile yüzeysel, duyusal tasarımlar arasındaki çelişki ancak sonuncusunun sadece şiirsel (şiire ait) betimleme aracı olarak kavranılması yoluyla açıklanabiliyordu. Oysa şimdi bu ilişki Bergama Okulu'nda tinsel [*pneumatik*][15] bir anlamın temsil yoluyla kasten örtülmesi olarak anlaşılmıştır ki, buradan alegorik açımlama ortaya çıkmıştır.

II

Yanılmıyorsam bu karşıtlık, artık her ne kadar koşullar değişmiş olsa da İskenderiye ve Antakya teoloji okulları arasındaki kavgada yeniden ortaya çıkmıştır. Bu okulların ortak yönleri, tabii ki, *Yeni Ahit* ile *Eski Ahit*'i birbirine bağlayan şeyin, bunlarda hikmet ve keramet olarak bildirilenler ile bu hikmet ve kerametlerin gerçekleşmesi arasında bir iç bağıntı olduğu kabulünden hareket etmeleridir. Çünkü böyle bir iç bağıntı, *Yeni Ahit*'te hikmetler için örneklerin (timsallerin) kullanılmasıyla zaten talep edilmiştir. Hıristiyan Kilisesi'nin bu tasarımdan yola çıkmasıyla kilise açısından, muhalifleri karşısında kutsal yazıların açımlanmasına ilişkin karmaşık bir durum ortaya çıkmıştır. Kilise, Yahudilere karşıt olarak, Logos-teolojisini *Eski Ahit*'e sokmak için alegorik imlemeye ihtiyaç duyuyordu. Gnostiklere karşı kilise, alegorik yöntemin pek uç noktalara varan kullanımıyla teçhiz olmak zorundaydı. Buna karşılık Justin Martyr ve İreneos, Philon'u izleyerek, alegorik yöntemin sınırlandırılması ve kullanımı için kurallar ortaya koymayı denediler. Tertullianus, Yahudiler ve Gnostiklere karşı sürdürülen aynı kavgada Justin ve İreneos'un yöntemlerini benimserken, öbür yandan da daha iyi bir açımlama sanatının verimli kurallarını geliştirdi; ne var ki o bu kurallara daha sonra kendisi bile sonuna kadar sadık kalmadı. Grek Kilisesi'nde karşıtlığın bir ilkeye dayanılarak kavranılması noktasına gelindi. Antakya Okulu, Grek Kilisesi'nin metinlerini sadece gramatik-tarihsel ilkelere göre açıkladı. Öyle ki, Antakyalı Theodoros, *Eski Ahit*'teki "Neşideler Neşidesi" adlı manzum bölümü sadece bir düğün şarkısı olarak gördü. Bunun gibi o yine *Eski Ahit*'in "Eyüb" bölümünde sadece bir tarihsel geleneğin şiirsel şekillenmesini gördü. Mezmurların başlıklarını attı ve Mesih'in hikmetlerinin büyükçe

bir kısmına dikkatleri çekerek, bunların İsa ile doğrudan ilişkisini reddetti. O, metinlerin çiftanlamlı olabileceğini kabul etmiyor; tersine sadece süreçler arasında daha yüksek bir bağıntı kabul ediyordu. Buna karşılık daha sonra Philon, Clemens ve Origenes, metinlerin kendilerindeki yüksek tinsel [*pneumatik*] anlamı, basit sözel (lafzi) anlamından ayırdılar.[16]

Bununla birlikte, süregiden bu karşıtlık içinde, açımlama sanatında bilimsel bilince yükselişe doğru, yani hermeneutiğe doğru ilerleme bakımından bir adım atıldı. Bu kavgadan, haklarında bilgi sahibi olduğumuz ilk gelişmiş hermeneutik kuramlar meydana çıktı. Daha Philon'dan hemen sonra *kanone* [*kanones*; kurallar, kanunlar] ve *nomoi tei allegorias* [*nomoi tes allegarias*, *alegorinin kuralları*] ayrımı ortaya çıkmıştır ki, bu ayrıma zaten *Eski Ahit*'in açımlanmasında başvurulmuş bulunuyor ve bu bilinçli ayrım her iki Ahit'in açımlanmasında temeli oluşturuyordu. Buna dayalı olarak *peri arxon* [*peri arkhon*, *Yönetici Üzerine*] adlı eserinin dördüncü kitabında Origenes ve *de doctrina christiana* [Hıristiyanlık Öğretisi] adlı kitabının üçüncü kitabında Augustinus, bağıntılı, tutarlı bir hermeneutik kuram temellendirdiler. Bunlara, Antakya Okulu'nun maalesef kaybolmuş iki yazısıyla karşı çıkıldı: Diodoros'un *tis diafora teorias kal allegorias* [*tis diaphora kal allegorias*: Kuram ve Alegori Arasındaki Ayrımlar] ve Theodoros'un *de allegeoria et historia contra Origenem* [Origenes'e Karşıtlık İçinde Alegori ve Tarih] adlı eseri.

III

Açımlama ve açımlamaya kurallar koyma etkinliği, Rönesans'tan beri yeni bir aşamaya girmiştir. Bu yeni aşama, kla-

sik eskiçağdan ve Hıristiyan Eskiçağı'ndan dil, yaşam koşulları ve ulusallık bakımlarından ayrılıyordu. Öyle ki burada açımlama, bir zamanlar Roma'daki uygulanımına karşıt bir şey haline gelmiş, bir yabancı [diğer] tinsel yaşama gramatik, konuya yönelik ve tarihsel araştırmalar aracılığıyla ve transpozisyon yoluyla nüfuz etme olmuştu. Ve bu yeni filoloji, polimati ve eleştiri çoğu kez sadece ikinci elden bilgiler ve fragmanlarla çalışabildi. Öyle ki o yeni bir şekilde yaratıcı ve konstrüktif olmak zorundaydı. Böylelikle filoloji, hermeneutik ve eleştiri daha yüksek bir basamağa çıktılar. Son dört yüz yıldır gitgide zenginleşen bir hermeneutik yazını mevcuttur. Bu aşamada iki değişik akım oluşmuştur: Klasik metinler ve *İncil* metinleri, özümsenmeye çalışılan iki büyük güçtü. Klasik filolojiye özgü kural koyma yöntemi, bizzat *ars critica* [eleştiri sanatı/tekniği] terimiyle ifade ediliyordu. Aralarında Scioppius'un, Clericus'un eserleri ile Valerius'un tamamlanmamış eserinin öne çıktığı türden eserler, ilk bölümlerinde bir hermeneutik sanat öğretisi veriyorlardı. Sayısız makale ve önsöz, *de interpretatione* [Açımlama Üzerine] başlığını taşıyordu. Bununla birlikte hermeneutiğin nihai inşaasını *İncil*'in açımlanması çabalarına borçluyuz. Bu konudaki yazıların en önemlisi ve belki de hermeneutiğin nihai inşası bakımından en derin temellere ineni, Flacius İllyricus'un *clavis* [Anahtar] adlı eseri olmuştur (1567).

Bu kitapta o âna kadar bulunmuş olan açımlama kuralları öncelikle bir öğreti alanında birbirlerine bağlanmışlar ve bu birbirine bağlanış muhakkak ki genelgeçer bir anlamaya ancak bu kurallara dayanan ustalıklı bir yöntem aracılığıyla ulaşılabileceği *postulatı* sayesinde olmuştur. Flacius, 16. yüzyılın kavgalarından sonra, kendisine dayanıldığında hermeneutiğe uygulamada yön verecek bir ilkesel bakış noktası edinme ge-

rekliliğinin bilincindeydi. Flacius iki cepheye karşı savaşmıştı. Hem anabaptistler, hem restore edilmiş Katolisizm, *Kitab-ı Mukaddes*'in karanlık bir metin olduğunu ilan etmişlerdi. Flacius anabaptisizme ve Katolisizme karşı çıkarken, özellikle açımlama konusunda, çoğu yerde anabaptisizm ve Katolisizmin ilkelerine geri dönüp onlara dayanan Calvin'in eksegese'sini[17] öğretiyordu. O zamanlar bir Lutherci için en önemli görev, Katolik öğretinin çürütülmesini, Katolisizmin o sıralar yeniden formüle edilmiş olan geleneğe ilişkin öğretisinin eleştirisinden hareketle yapmaktı. Kutsal metinlerin açımlanmasının hangi yöntemle yapılacağına ilişkin yöntem tartışmalarında Protestan metin açımlama ilkesi karşısında geleneğin [Katolisizmin] haklı çıkarılması ancak *İncil* metinlerinin kendilerinden hareketle yeterli ve genelgeçer bir açımlamanın elde edilemeyeceği tezine dayanabilirdi. 1545-1563 arasında toplanan Tridentin Konsili, dördüncü toplantı döneminden itibaren bu sorunları ele almıştı. 1564'te alınan kararların özgün nüshaları yayımlandı. Tridentin Katolisizmi'nin temsilcisi Bellarmino, Flacius'un eserinin yayımlanmasından bir süre sonra 1581'de yayımladığı bir polemik yazısında, *İncil*'in anlaşılabilirliğini çok zekice ve savaşırcasına savundu ve bununla geleneğin bütünlüğünün sağlanması konusundaki zorunluluğu göstermeyi denedi. Bu savaşlar bağlamında Flacius, genelgeçer açımlamanın imkânını hermeneutik yoldan kanıtlamaya girişti. Ve bu görev çerçevesinde o daha önce hiçbir hermeneutiğin ortaya koyamadığı araç ve kuralları ortaya koymuş oldu.

Açımlayıcı, incelediği metinde zorluklara çarptığında, bu zorlukları çözme konusunda bir yardımcı araç, yüce bir tarzda mevcuttu: Yaşayan Hıristiyan dinselliği içinde verili olan kutsal metinler bağlamı. Bunu dogmatik düşünme tarzından kendi düşünme tarzımıza çevirdiğimizde, dinsel deneyimin herme-

neutik açısından değeri, bu deneyimin, kendisine dayanıldığında bir açımlama yönteminde bu yöntemin bir etkeni olarak, *nesnel/olgusal bağlamdan hareketle açımlama yapma ilkesi*nin (nesnel/konuya yönelik açımlama ilkesi) uygulanacağı sadece tek bir örnek olmasıdır. Bu dinsel açımlama ilkesi yanında, anlamanın bir ilkesi daha vardır. Bu sonuncusu *gramatik/dilbilimsel açımlama ilkesi*dir. Fakat Flacius bunların yanında, öncelikle *psikolojik açımlama ilkesi*nin veya *teknik açımlama ilkesi*nin de önemini bilir. Bu ilkeye göre bir eserdeki tek bir yerin tüm eserin niyet ve kompozisyonundan hareketle yorumlanması gerekir. Ve o öncelikle bu teknik açımlama için yöntemsel olarak, bir yazılı eserin içbağlamını, kompozisyonunu ve etkin güce sahip elemanlarını saptamak üzere önce retorik bulguları kullanır. Ona göre burada Aristotelesçi retoriğin Melanchthon tarafından değiştirilmiş şekline yol açılmalıdır. Flacius'un kendisi şunun bilincindedir ki, bir metnin açık bir analizi için yöntem olarak bir alete başvurulmalıdır. Bu alet, tekil parçalarının veya bölümlerinin bağlam, amaç, uyum ve eşitliği (özne-yüklem uygunluğu) içinden eserin bütünlüğüne ulaştırmalıdır. O, aynı aletin hermeneutik değerini, genel bir yöntem öğretisinin bakış açısı altına taşır: "Hatta her yerde [tüm yazılı eserlerde], bir bütünün tekil parçaları bu bütünle ve bütünün diğer parçalarıyla ilişkisinden hareketle bir anlam kazanabilir." O bir esere, iç formuna, üslubuna ve tekil etki elemanlarına göre yönelir ve Paul'e [Pavlus] ve Johann'a [Yuhanna] özgü üslubun ince karakteristiklerinin taslağını çıkartır. Bu büyük bir ilerlemeydi. Kuşkusuz, retorik kavrayış tarzının sınırları içinde. Melanchthon ve Flacius için her metin ancak kendisinin anlaşılmasını mümkün kılan kurallara göre yazılır. Metin tıpkı bir mantıksal otomat gibidir. Bu otomat, üslup, tasvir ve anlam sanatlarıyla bezenmiştir.

Flacius'un eserinin formel darlığı, Baumgarten'in hermeneutiğinde aşılmıştır. Bu hermeneutikte aynı zamanda bir ikinci büyük teolojik hermeneutik hareket geçerlilik kazanmıştır. Baumgarten'in Halle'deki bir kütüphanede bulunan dokümanlar hakkında verdiği bilgilerden sonra, Hollandalı açımlayıcıların yanı sıra *Eski Ahit*'i serbestçe yorumlayan İngiliz düşünürleri ve açımlayıcıları da etnolojiden hareketle Alman görüş tarzına katılmaya başladılar. Semler ve de Vasconcellos, Alman görüş tarzı içinde ve bu çevrenin çalışmalarına dayanarak kendilerini yetiştirdiler. De Vasconcellos önce *Eski Ahit*'in yorumlanmasında dil, tarih, doğa ve hukuktan hareketle birlikli bir tarihsel kavrayışa yöneldi. Büyük Christian Baur'un öncüsü Semler, *Yeni Ahit* yasasındaki birliği parçaladı. Ona göre esas görev, her tekil yapıyı kendi yerel karakteri içinde kavramaktı. Bu da ancak kutsal yazıları, Yahudi Hıristiyanlığı ile Hıristiyan Hıristiyanlığı arasında başlangıçtan beri süren savaşları kendi tarihsellikleriyle kavramakla ve bunları daha özgür bir düzenlemeyle yeni bir birlik içinde birbirlerine bağlamakla olabilirdi. Ve o kendi teolojik hermeneutiğinin hazırlığı içinde, çok açık ayrımlarla bu bütünlüklü bilimi iki parçaya ayırdı: a) Dil kullanımının yorumlanması ve b) tarihsel koşulların yorumlanması. Bununla açımlama etkinliğinin dogmadan özgürleşmesi tamamlandı; gramerci/dilbilimci-tarihselci okulun temelleri atıldı. Daha sonra Ernesti'nin arı ve dikkatli düşüncesi, klasik metinlerin açımlanmasında hermeneutik açısından gözetilmesi gereken yeni yönleri gösterdi. Schleiermacher kendi hermeneutiğini onun derslerine dayanarak geliştirdi. Bu ilerlemeler de kuşkusuz, sağlam sınırlar içinde tamamlandı. Herhangi bir çağa ait bir metnin kompozisyonu ve düşünce örgüsü, bu açımlayıcıların elinde iplik iplik çözüldü. Bu da kompozisyonun ve düşünce örgüsünün ortaya konulduğu koşulların ye-

rellik ve zamansallığı, yani yere ve zamana bağlı koşullar çevresi gözetilerek yapıldı. Bu pragmatik tarih yorumuna göre, dinsel ve ahlaksal yönden aynı yapıda olan insan doğası sadece dıştan, yani yere ve zamana bağlı olması bakımından sınırlanmıştır. Bu insan doğası tarihsellikten yoksundur.[18]

Buraya kadar klasik hermeneutik ile İncilci hermeneutik yan yana yürümüşlerdir. Bu ikisi bir genel hermeneutiğin uygulamaları olarak anlaşılabilir mi? Wolfçu Meier, bir genel hermeneutiğe doğru böyle bir adımı, bir genel açımlama sanatına ilişkin 1757 tarihli araştırmasında attı. O kendi biliminin kapsamını gerçekten de mümkün olduğu kadar genel tuttu: Bu bilim, yani genel hermeneutik bilimi, her açımlamada gözetilmesi gereken kuralları ortaya koymalıydı. Fakat Meier'in kitabı şunu bir kez daha gösterir ki, mimari açıdan hareketle ve simetri gözetilerek yeni bilimler keşfedilemez. Bu yolla sadece hiç kimsenin bir şey görmediği kör pencereler meydana gelir. Etkili bir hermeneutik ancak filolojik açımlamayı halis felsefi bir yetenekle birleştirmiş olan bir kafada oluşabilirdi. Bu kafa Schleiermacher'di.

IV

Schleiermacher'in altlarında çalıştığı koşullar şunlardı: Winckelmann'ın sanat eserlerini yorumlayış tarzı; Herder'in dâhiye özgü saydığı bir şey olarak çağların ve halkların tininin empati yoluyla hissedilmesi yöntemi; Heyne, Friedrich August Wolf ve öğrencilerinin yeni estetik görüş noktası altında çalışan filolojileri. (Bu öğrenciler arasında Heindorf, dar bir Platon araştırmacıları topluluğu içinde Schleiermacher'le birlikte çalışmıştı.) Bunların hepsi, Schleiermacher'de Alman transan-

dantal felsefesinin[19] yöntemiyle birleştirildi. Bilinçte verili olanın arkasında, birlikli çalışan, fakat kendisi şekil almamış ve bilinçsiz bir yaratma potansiyeli vardı. Bu potansiyel, içimizde, dünyanın tüm formunu açığa çıkartıyordu. Bu iki yönün birbirine bağlanmasından tam da Schleiermacher'in özgün açımlama sanatı ve bir bilimsel hermeneutiğin nihai temellendirilişi çıktı.

Hermeneutik, Schleiermacher'e kadar, en iyi haliyle, bir genelgeçer açımlama sanatına ulaşmak amacıyla tekil kuralların bir araya getirilmesiyle inşa edilmiş bir kurallar binasıydı. Bu bina, gramatik/dilbilimsel, tarihsel, estetik/retorik ve nesnel/olgusal açımlama tarzlarının açımlama süreci içinde birlikte etkili oldukları işlevleri barındırıyordu. Ve hermeneutik, yüzyılların filolojik virtüözlüğünden çıkmıştı ve artık, bu işlevlerin kendilerine dayandığı kuralların da bilgisi olmuştu. Schleiermacher bu kuralların arkasına, anlamanın analizine, anlamayla amaçlanan bilginin kendisine yöneldi; ve o genelgeçer açımlamanın, onun yardımcı araçlarının, sınır ve kurallarının imkânını, anlamanın özüne ilişkin bu bilgiden türetti. Fakat o anlamayı, sadece yazılı eserler üretme süreciyle kendisinin kurduğu canlı ilişki içinde, bir yeniden-kurma, yeniden-konstrükte etme olarak analiz edebilirdi. O, yaşamayı etkileyen bir yazılı eserin meydana çıktığı yaratma sürecini kendinde hissetmeyi, sezmeyi ve kavramayı, şu diğer sürecin bilgisi için, yani bir eserin bütününü yazılı işaretlerden ve yaratıcısının niyet ve düşünce tarzından hareketle anlamak dediğimiz diğer sürecin bilgisi için gerekli koşul saydı.

Fakat böyle ortaya konulmuş olan problemi çözmek için yeni bir psikolojik-tarihsel kavrayışa ihtiyaç vardı. İşte biz burada sözü edilen ilişkiyi, Grek açımlamacılığı ile yazılı ürünlerin belirli bir tarzının öğretisi olarak Grek retoriği arasında

meydana çıkmış olan bağıntıdan hareketle izledik. Ne var ki her iki sürecin [yaratma sürecini kendinde hissetme süreci ile yazılı işaretlerden ve yaratıcının niyet ve düşüncesinden hareketle bir eseri anlama sürecinin] kavranılışı daima mantıksal-retorik bir kavrayış tarzı olarak kaldı. Bu kavrayış tarzının kullandığı kategoriler daima olay örgüsü, mantıksal bağlam, mantıksal düzen ve bu mantıksal yapıya sahip ürünün üslup, sözcük oyunları ve tasvirle giydiği elbiseydiler. Fakat bununla birlikte, bir yazılı eseri anlamak için tümüyle yepyeni kavramlar kullanılmıştır. Orada, bir eseri nasıl oluşturup biçimlendirdiğini bilmeyen, ama birlikli bir yaratı ortaya koyan bir potansiyel karşımızdadır. Bu potansiyel bir esere ilk saiklerini verir ve onu geliştirir. Her şeye karşı duyarlı olma ve kendiliğinden biçim verme onda birbirinden ayrılmaz. Tekillik ve tekilleşme orada en uç noktaya ve tek tek sözcüklere kadar etkindir. Onun en yüksek nesnelleşmesi yazılı eserin dış ve iç formudur. Ve artık, bu eserle yüz yüze kalındığında doyumsuz bir ihtiyaç, insanın kendi tekilliğini bir başkasının kavrayışı aracılığıyla bütünleme ihtiyacı ortaya çıkar, öyle ki anlama ve açımlama daima bizzat yaşamdan etkilenirler ve yaşamı etkilerler. Anlama ve açımlama, mükemmelliklerine, yaşamı etkileyen eserlerin ustalıklı açımlamasında olduğu kadar bu eserlerin onları yaratanların tinleriyle bağıntısının açımlanmasında ulaşırlar. Bu, Schleiermacher'in düşüncesinde kabul gördüğü özel formuyla, yeni kavrayıştı.

Schleiermacher'in arkadaşları ve bizzat kendisi tarafından yeni psikolojik-tarihsel yöntemleri filolojik yorumlama sanatı içinde geliştirecek bir büyük genel hermeneutikle ilgili projenin gerçekleşmesi için bir başka koşul burada yatıyordu. Zaten Schiller, Humboldt, Schlegel Kardeşler'deki Alman tini, şiirsel üretimden hareketle tarihsel dünyanın açımlama yoluyla anla-

şılmasına yönelmiş bulunuyordu. Bu çok güçlü bir hareketti; Böckh, Dissen, Welcker, Hegel, Ranke, Savigny bu hareketten çıktılar. Friedrich Schlegel filoloji sanatında Schleiermacher'in yol göstericisi oldu. Bunların Grek şiiri, Goethe, Boccaccio üzerine parlak çalışmalarında kullandıkları kavramlar, "eserin iç formu", "yazarın gelişim öyküsü" ve "yazılı eserlerin kendi içlerinde eklemlenerek oluşmuş bütününün gelişim öyküsü" idi. Ve yeniden yapılandırılan bir filoloji sanatının bu gibi tekil kalan etkinliklerinin arkasında, onlar için bir eleştiri bilimi, üretken yazınsal potansiyelin bir teorisine dayanan bir *ars critica* planı yatıyordu. Bu plan Schleiermacher'in hermeneutiği ve eleştirisiyle çok yakından ilgiliydi.

Ve Schlegel'le birlikte Platon'dan çeviri planı da uygulanmaya başladı. Bu çeviri etkinliğiyle birlikte, Böckh ve Dissen'in Pindaros'a uygulamış oldukları yeni açımlama tekniği de oluştu. Açımlamanın hedefi Platon felsefesinin karakteri ile Platon'un eserlerinin sanatsal formu arasındaki birlikti. Felsefe burada hatta yaşamdır; o, konuşmayla gelişir, onun yazı yoluyla anlatımı sadece, anımsanması için başvurulan bir sabitleştirmedir. Felsefe diyalog olmak zorundadır ve muhakkak ki o, canlı düşünsel bağıntıların özdeş yeniden üretimini gerektiren bir sanatsal forma ihtiyaç duyar.[20] Bu Platoncu düşüncenin sıkı birliğine göre, her diyalog öncekini izler, sonrakini hazırlar ve felsefenin çeşitli kısımlarının ipliklerini örer. Platon'un en derin yönelimini içeren ana eserlerinin bir bağlamı, diyalogların birbirleriyle bu bağıntıları izlendiğinde ortaya çıkar. Schleiermacher'e göre, Platon'un doğru anlaşılması ancak sanatsal yoldan oluşturulmuş olan bu bağlamın kavranılmasıyla mümkün olabilir. Platon'un eserlerinin kronolojik sırasının saptanması, bu sıra, bağlamın kendisiyle pek çok yönden uygunluk göstermesine rağmen daha az önem taşır.

Böckh, ünlü eleştirisinde, Platon'un büyük eserinin öncelikle filoloji bilimine açık olabileceğini söyleyebilmiştir.[21]

Böyle bir filolojik virtüözlük ve dâhiyane bir felsefi güç, ilk kez Schleiermacher'in düşüncesinde birbirine bağlandılar. Ve muhakkak ki bu felsefi güç tam da hermeneutik problemlerin genel formülasyonu ve çözümü bakımından uygun araçları sunmuş olan transandantal felsefeye dayanarak formasyon kazanmıştı: Öyle ki açımlananın genel bilimi ve öğretisi artık ortaya çıkmış oluyordu.

Schleiermacher, Ernesti'nin *Interpretis*'ini okuduktan sonra, 1804 sonbaharında kendi açımlama biliminin ve öğretisinin ilk taslağını oluşturdu. O, Halle'deki açımlama üzerine takrirlerinin ilk kursunu bu taslakla açmak istemişti. Biz bu doğrultuda canlanan hermeneutiğe ancak pek tatmin edici olmayan bir form içinde sahibiz. Ona etkinlik kazandıran öncelikle, Schleiermacher'in Halle'de bulunduğu sırada öğrencisi olan ve felsefe ansiklopedisi üzerine verdiği derslerde [hermeneutiğe] önemli bir bölüm ayıran Böckh oldu.

Ben, Schleiermacher'in hermeneutiğinden, daha da geliştirilebilir görünen ilkeler çıkarttım.

Yazılı eserler üzerine açımlama tamamen ve sadece anlama sürecinin ustalıklı bir şekilde geliştirilmiş halidir. Anlama süreci yaşamın tümüne yayılan ve konuşma ve yazının her türü karşısında ânında işlemeye başlayan bir süreçtir. Bu demektir ki, açımlamaya kurallar koymanın temelinde anlama analizi yatar. Bununla birlikte bu analiz ancak yazılı eserler üretiminin analiziyle bağıntı içinde tamamlanabilir. Açımlamanın araç ve sınırlarını belirleyen kuralların birbirlerine bir bütün oluşturacak şekilde bağlanması ancak anlama ve üretim arasındaki ilişki üzerinde temellendirilebilir.

Genelgeçer açımlamanın imkânı, anlamanın doğasından

çıkartılabilir. Burada artık açımlamacının tekilliği ve metnini açımlayacağı yazarın tekilliği, birbirleri karşısında hiç de iki karşılaştırılamaz olgu olarak durmazlar: Her ikisinin tekilliği de genel insan doğasının[22] temelleri üzerinde şekillenir ve zaten insan topluluklarının kendi aralarında konuşması ve birbirini anlaması bu genel insan doğası sayesinde mümkün olur. Burada Schleiermacher'in formül şeklindeki ifadelerine psikolojik yönden daha fazla açıklık kazandırılabilir. Tüm bireysel farklar, en nihayetinde, kişilerin nitelik yönünden farklılıkları dolayısıyla ortaya çıkmış değildir; tersine, bu farklar yalnızca, onların ruhsal süreçlerinin derece farklılığı nedeniyledir. Fakat açımlamacı kendi tüm yaşam deneyimini bir tarihsel ortam içine yansıtıp yerleştirmek suretiyle ve buradan hareketle, hemen ânında, ruhsal süreçlerden birini vurgulayabilir ve kuvvetlendirebilir, diğerlerini geride bırakabilir ve böylece yabancı bir yaşamı kendi içinde yeniden kurabilir.

İmdi bu sürecin mantıksal yönü göz önüne alınırsa, bu süreç içinde, bir bağlam yalnız, göreceli olarak belirgin tekil işaretlerden hareketle, mevcut gramatik/dilbilimsel, mantıksal ve tarihsel bilme tarzlarının sürekli birlikte uygulanmasıyla bilinir. Bizim mantıksal terminolojimiz içinde ifade edildiğinde anlamanın bu mantıksal yönü, tümevarım,[23] genel doğruların tikel hallere taşınması ve karşılaştırma yönteminin birlikte uygulanmasıyla meydana çıkar. Daha da öncelikli bir görev, burada anılan mantıksal işlemlerin ve onların arasındaki bağıntılara dayanan özel formların saptanması olabilir.

Burada tüm açımlama sanatının merkezi güçlüğü kendini gösterir. Bir eserin bütününün anlaşılması tekil sözcüklerin ve bunlar arasındaki bağıntıların ve tersine, tekilin tam olarak anlaşılması eserin bütününün anlaşılmasını gerektirir. Bu döngü, tek bir eser o eseri yaratanın düşünce tarzıyla ve gelişimiyle

bağıntıya sokuldukça tekrarlanır ve aynı döngü hatta bu tekil eser ait olduğu yazın türüyle bağıntıya sokulduğunda bir kez daha tekrarlanır. Schleiermacher bu güçlüğü pratikte en güzel şekilde, Platon'un *Devlet*'inin çevirisine yazdığı "Giriş"te çözmüştür. Onun açımlama üzerine verdiği derslerden kalan notlar, hemen önümde, aynı yöntemin başka örnekleri olarak duruyorlar. (O, işe, eserin hangi yazılı eser türüne girdiğini şöyle kuşbakışı bakarak saptamakla başlar. Bu sınıflandırma yüzeysel ve hızlı bir okuma içinde karşılaştırma yoluyla yapılır. O tüm bağlamı el yordamıyla dokunarak kavrar. Güçlüklere ışık tutar. Kompozisyona bakarak ve güvenilebilir tüm yerler üzerinde düşünüp taşınarak, esere yön veren niyet üzerinde durur. Özgül yorumlama ancak bunlardan sonra başlar.) Kuramsal olarak burada tüm açımlamanın sınırlarına varılmıştır. Açımlama, görevini daima ancak belli bir dereceye kadar tamamlar: Öyle ki tüm anlama daima ancak göreceli kalır ve asla tam olamaz. *Individuum est innefabile* [*tekil anlatılamaz veya tekil dile getirilemez*].

Açımlama sürecinin gramatik/dilbilimsel, tarihsel, estetik ve konusal/olgusal süreçlere ayrılması, Schleiermacher tarafından bulunduğu gibi yine onun tarafından geliştirilmiştir. Bu ayrımlar, sadece tarihsel, konusal/olgusal ve estetik bilme tarzlarının açımlama başladığında orada olmaları gerektiğini ve açımlamada her bir tarzın diğer tarzları etkileyebildiğini gösterir. Fakat açımlama sürecinin kendisi, ancak bir tinsel yaratının dilsel işaretlerden hareketle elde edilen bilgisinde içerilen iki yöne ayrılabilir. Gramatik/dilbilimsel açımlama metin içinde bağıntıdan bağıntıya, oradan eserin bütünündeki en yüksek bağıntılara kadar gider. Psikolojik açımlama, yaratıcı içsel süreçteki yer değiştirmeden hareket eder ve ileriye doğru eserin dış ve iç formuna yürür; fakat bu formlardan tekrar eserin birliğinin kavranılışına, yaratıcısının düşünce tarzı ve gelişimi içinden gider.

Bunlarla Schleiermacher'in, ustalıklı açımlama sanatının kurallarını kendisinden hareketle geliştirmiş olduğu noktaya varılır. Onun dış ve iç form öğretisi ve içinde yazılı eser üretiminin bir genel teorisi için temel oluşturacak ve yazın tarihinin organonu sayılabilecek ilkeleri, özellikle derindir.

Hermeneutik yöntemin son amacı, yazarı, onun kendisini anladığından daha iyi anlamaktır. Bu ilke, bilinçsiz yaratım üzerine bir öğretinin zorunlu ilkesidir.

V

Toparlayalım. *Anlama* yalnızca, karşıda dilsel eserler bulunduğu takdirde genelgeçerliğe ulaşabilen bir açımlamaya dönüşür. Hermeneutik içinde filolojik açımlamanın önemi ve F.A. Wolf tarafından haklı olarak yüksek değer atfedilmemiş olan böyle bir disiplinin pratik yararı, onun hermeneutiğin yöntem ve kuralları bakımından değeri bilindikçe ve yaşam deneyimi ölçüsünde olabilir. Fakat ben bu pratik yararın ötesinde bizzat açımlama uğraşısı için bir ikinci ve *temel görevi* şurada görüyorum: Hermeneutik, romantik keyfilik ve septik öznelliğin sürekli müdahalelerine karşı, tarih alanında açımlamanın genelgeçerliğini kuramsal olarak temellendirmelidir; tarihin tüm güvenilirliği buna bağlıdır. Tin bilimlerinin bilgi kuramı, mantığı ve yöntem öğretisi bağlamında alındığında, bu açımlama öğretisi, felsefe ve tarih bilimleri arasında önemli bir bağlantı halkası, tin bilimlerinin temellendirilmesinde temel bir öğe olur.

[Dilthey'ın Terekesi Arasında Bulunan El Yazılarından Yayıncının Ekledikleri]

I

Anlama, bilmenin en geniş anlamda bir genelgeçer bilgiye ulaşılmaya çalışılan süreç olarak kavrandığı yerde, genel bilme kavramı altında yer alır.

(1. İlke) *Biz anlamayı, psişik yaşamın duyusal olarak verili işaretlerinden/belirtilerinden bu psişik yaşamın bilgisine ulaşma süreci olarak adlandırıyoruz.*

(2. İlke) *Psişik yaşamın duyusal yoldan kavranılabilir olan işaretleri/belirtileri de çok çeşitli olabilir; bunların anlaşılması bu bilgi türünün/tarzının kabul edilmiş koşullarıyla verili olan ortak işaretler aracılığıyla sağlanmak zorundadır.*

(3. İlke) *Yazıya geçip sabitleşmiş yaşam işaretlerinin ve dışlaştırmaların ustalıklı anlaşılmasına açımlama,* interpretasyon *diyoruz.*

Açımlama, kişisel kalan bir sanatın/ustalığın bir eseridir ve onun en mükemmel şekilde uygulanması açımlayıcının dehasını gerektirir. Ve açımlama muhakkak ki *ilgi*ye bağlıdır; o, yazarla koşut bir yaşamla, yazar üzerine sürekli inceleme yapmakla yükselir. Winckelmann'ın Platon (*Justi*) üzerine çalışması buna örnektir. Schleiermacher'in Platon çalışmaları vd. böyledir. Açımlamada *sezgisel yön* ancak sürekli çalışmayla gelişir.

Bu [nitelikteki] açımlama, yukarıda zikredilen zorluğu ve konusunun bizzat insan soyu olması nedeniyle, önemi bakımından, aynı insan soyunun ölçüye gelmez değerde [bir] çalışmasıdır. Filoloji ve tarih zaten tamamen bizzat insan soyu üzerine çalışırlar. Bilgelere özgü bir çalışmayla insan soyunun sınırsız birikimi üzerine bir tasarım ortaya koymak, hiç kolay

bir iş değildir. *Ve muhakkak ki bu anlama gücü insan soyu içinde doğayı bilme ve ona hâkim olma gücüne oranla çok daha büyük güçlüklerle, adım adım, kurallara bağlı olarak ve yavaş yavaş gelişir.*[24]

Fakat tam da bu [anlayıcı] deha bu kadar ender bir şey olduğu için, açımlamanın kendisi de pek az sayıdaki doğuştan yetenekli insan tarafından icra edilmek ve öğretilmek zorundadır; bu zorunludur.

(İlke 4a) *Dâhiyane açımlama sanatı kurallara bağlı olarak gelişir. Bu kurallar bu sanatın yöntemlerinde içerilmiştir ve hatta onlar bu yöntemlerin bizzat kendilerini hatırlatırlar.* Çünkü her insani sanat, sanatçının yaşam birikiminin herhangi bir form içinde kendisinden sonra gelenlere aktarılması mümkün olduğu sürece, kendini kendi uygulamaları içinde arıtır ve yükseltir. Anlamayı ustalıklı kılan ortam sadece dilin sağlam bir temel verdiği/bahşettiği ve büyük, sürekli, değerli yaratılar, değişik açımlamalarla tartışmaya çağrı çıkaran yaratıların ortaya konulduğu yerde meydana gelir: (İlke 4b) *Bu nedenle açımlamanın dâhi sanatçıları (ustaları) arasındaki karşıtlığa genelgeçer kurallara dayanarak çözüm aramak gerekir.* Kuşkusuz, özgün bir açımlama sanatı için en fazla uyarıcı olan şey, dâhi açımlayıcıyla veya onun eseriyle bağ kurmaktır. Fakat yaşamın kısalığı, bulunmuş yöntemlerin ve bu yöntemler içinde denenmiş kuralların saptanmasıyla, yolun kısaltılmasını gerektirir. *Biz yazıya geçerek sabit hale gelmiş yaşam ifadelerini anlamanın bu öğretisine hermeneutik diyoruz.*

Hermeneutiğin özü bu şekilde belirlenebilir ve hermeneutik uğraşı kesin bir kapsam içinde haklı kılınabilir. O bugün bu öğretinin temsilcileri tarafından arzulanan ilgiyi çekecek dereceye ulaştırılmamıştır. Görünüm budur; fakat bana öyle geliyor ki, bunun sebebi, bilimin bugünkü durumundan çıkan ve ona

yüksek bir ilgi derecesi sağlayan problemlerin hermeneutiğin uğraşı alanı içinde ele alınmamasında yatmaktadır. Bu bilim [hermeneutik] çok özel bir kadere sahip olmuştur. Hermeneutik daima, tekil tarihsel varoluşun anlaşılmasını bilimin acil sorunu kılan bir büyük tarihsel hareketin baskısı altında dikkat çekmiş, gündeme gelip geçerlik kazanmış, fakat sonradan yeniden karanlıklar içerisinde kaybolup gitmiştir. İlk kez Hıristiyanlığın kutsal yazılarının açımlanması Protestanlık yönünden bir yaşamsal sorun haline geldiğinde böyle olmuştur.[25] Daha sonra yüzyılımızda tarih bilincinin gelişmesi bağlamında, hermeneutik, Schleiermacher ve Böckh tarafından bir süre yeniden canlandırıldı; ve ben, Böckh'ün, tamamen bu problemleri ele almış olduğu kendi *Ansiklopedi*'sinde filolojiyi en yüksek değere sahip bir uğraşı saymış olduğu bu zamanı yaşadım. Her ne kadar F. August Wolf hermeneutiğin filoloji için değeri üzerine olumsuz sözler sarf etmişse de ve hatta bu bilimin o zamandan beri gerçekten de sadece kısıtlı sayıda geliştiricileri ve temsilcileri olmuşsa da hermeneutik o zamanki şekliyle bile gelişimini serbestçe sürdürmüştür. Fakat hermeneutik içinde o zamanlar da etkili olmuş olan bir problem, yeni ve kapsayıcı bir form içinde, bugün önümüze yeniden çıkmaktadır.

(İlke 5) *Zikredilen geniş kapsamıyla alındığında anlama, tin bilimleri için temel yöntem olduğu kadar, bu bilimlerin başvurduğu diğer tüm işlemler için de temel yöntemdir.* Nasıl ki doğa bilimlerinde tüm yasa bilgisi ancak deneylerde ve içkin kurallarda verili olduğu haliyle ölçme ve sayma yoluyla doğrulanabiliyorsa; tin bilimlerinde de her soyut ilke ancak en nihayet bu ilkenin yaşantıda ve anlamada verili olduğu haliyle ruhsal yaşamla ilişkisi aracılığıyla doğrulanabilir.

(İlke 6) *Anlama tin bilimleri için temelde yatıyorsa eğer; anlamanın tin bilimlerinin temellendirilmesi bakımından bilgikuramsal,*

mantıksal ve yöntemsel analizi bir temel görevdir. Bununla birlikte, bu görevin önemi ancak anlamanın doğasının bir genelgeçer bilimin yürürlüğe konulması hususunda içerdiği güçlüklerin tamamen bilincine varılması halinde ortaya çıkar.

Birinci Çıkmaz: Herkes kendi bireysel bilincine kapanmış gibidir sanki; tek tek her insanın bilinci bireyseldir ve bir insan bir şeyi kavradığında aslında kendi öznelliğinden haber vermiş olur. Daha sofist Gorgias, burada yatan problemi şöyle ifade etmiştir: Bir bilgi olsaydı bile onu bilen bu bildiğini başkasına asla bildiremezdi. Kuşkusuz, Gorgias için bu problemden dolayı düşünme denen şey de sona erer. Bu problemi çözmek gerekir. Her şeyden önce şunu görmek gerekir ki, bir yabancıyı [diğerini] kavrama imkânı, derin bilgikuramsal problemlerden biridir. Bir birey kendisine duyusal olarak verili bir başka bireyin yaşamına ait dışavurumları, genelgeçer-nesnel bir kavrayış altına nasıl taşıyabilir ki? Böyle bir imkânın mevcudiyeti için koşul, kavrayanın yaşamında içerilmemiş olan bir şeyin başkalarına ait hiçbir bireysel dışavurum içinde de ortaya çıkamamasıdır. Neyse ki tüm bireylerde aynı işlev ve öğeler bulunur ve bu donanım çeşitli insanlarda sadece güçlülük dereceleri bakımından farklılaşır. İnsanların tasarımlarında aynı dış dünya yansır. Bağlantı, güçlendirme, önleme, transpozisyon transformasyondur.

İkinci Çıkmaz: *Tekilden bütüne; bütünden tekrar tekile.* Ve muhakkak ki bir eser, (yaratıcısının) bireyliğine ve içinde yer aldığı yazılı eserler bağlamına bütünlenir. Bunun gibi karşılaştırmacı yöntem beni en nihayetinde tekil bir esere götürür; hatta tekil bir cümleyi daha derin anlamaya, onu daha önce anladığımdan daha derin anlamaya. Böylece tekil, bütünden (hareketle) anlaşılır; bunun gibi, bütün de tekilden.

Üçüncü Çıkmaz: Her tekil ruhsal durum bizim tarafımız-

dan ancak onun yol açtığı dışsal belirtilerden hareketle anlaşılır. Ben, kini, bir kişiye zarar verici nitelikteki zorbaca bir hareketi dışsal olarak gözledikten sonra anlarım. Ruhsal durumla dışsal belirtisi arasında böyle bir bağıntı kurmak mümkün olmasaydı, tutkular/heyecanlar benim için tasarımlanabilir şeyler olamazlardı. Bu demektir ki anlama/anlaşma için, ortam [diğer insanlarla bir arada olma] kaçınılmazdır. En yüksek şekliyle ele alındığında anlama, bu zemin üzerinde mümkün olduğu kadarıyla, hatta açıklamadan ayırt edilemez. Ve açıklama da anlamanın tamamlanmasının koşulu olabilir.

Tüm bu sorunlar içinde şu görünüm ortaya çıkıyor: Bilgikuramsal problem her yerde aynıdır ve şudur: Deneyden genelgeçer bilgi çıkartmak. *Fakat burada (doğabilimsel deneylerin aksine) tinbilimsel deneylerin kendilerine özgü doğasının koşullarından hareketle genelgeçer bilgiye ulaşılır.* Bağlam olarak yapı, ruhsal yaşam içinde yaşayanın, kendisinden hareketle tekilin bilindiği yapıdır.

Böylece tin bilimlerine açılan kapı önünde bir bilgikuramsal ana problem olarak, anlamanın analizi durur. *Hermeneutik, bir bilgikuramsal problemden yola çıkmakla ve son amacı bizzat bu problemin çözümünde saklı olmakla; sadece tin bilimlerinin kuruluşu ve meşru kılınması hususlarıyla değil, günümüz bilincini harekete geçiren tüm büyük sorunlarla da içten ilişkilidir.* Öyle ki, hermeneutiğin problem ve ilkeleri yaşanan anla sıkı sıkıya bağıntılıdır.

Bu bilgikuramsal sorunun çözümü *hermeneutiğin mantıksal temellerine* yönelmeyi gerektirir.

Mantıksal temeller doğaldır ki her yerde [tüm bilimlerde] aynıdır. Kendiliğinden anlaşılır ki (Wundt'a karşı olarak) tin ve doğa bilimlerinde aynı elemanter mantıksal işlemler bulunur: Endüksiyon, analiz, konstrüksiyon, karşılaştırma. Bununla bir-

likte burada söz konusu olan, bunların tin bilimlerinin deney alanı içinde hangi özel formları aldıklarıdır. Verileri duyusal süreçler olan endüksiyon, burada (tin bilimlerinde) olduğu gibi her yerde, bir bağıntı bilgisi temeli üzerinde uygulanır. Bu, fiziksel-kimyasal bilimlerde niceliksel bağıntıların matematiksel bilgisi, biyolojik bilimlerde yaşamdaki amaçlılık, tin bilimlerinde psişik yaşamın yapısıdır. Böylece bu temel, bir mantıksal soyutlama değil, tersine real, yaşam içinde verili bir bağlamdır; fakat bu bağlam bireyseldir, böyle olduğu için de özneldir. Bu endüksiyonun görevi ve formu bu yolla belirlenir.[26] Benzer/yaklaşık bir Gestalt, dilsel ifadenin doğası aracılığıyla, hatta onun [endüksiyonun] mantıksal işlemlerini karşılar. Böylece dilsel alanda bu endüksiyon kuramı, dil kuramıyla, yani gramer aracılığıyla özgülleşir. Endüktif belirleme, tin bilimlerinde (gramatik yoldan) bilinen/tanınan bağlamdan, belirli sınırlar içinde belirsiz [değişken] sözcük anlamlarından ve sentaktik form elemanlarından hareketle yapılması dolayısıyla özgül bir doğadadır. Bu endüksiyonun özgül doğası, bir bütüne (bağlama) ulaşmak yerine karşılaştırma yöntemi aracılığıyla tekil olanın kendisinin anlaşılmasına yönelik olmasıdır. Ve burada karşılaştırma yöntemine, tekili belirlemek ve bu tekili diğer tekillerle ilişkisi aracılığıyla objektif şekilde kavramak için başvurulur.

İç form kavramının teşkili gerekir. Bu, gerçekliğe nüfuz etmek için zorunludur. Bir tekil eserin iç formunun ve bu eserin bağlamının arkasında duran bir iç yaşam vardır. İç yaşam ve form bağıntısı, yazılı eser üretiminin değişik alanlarında değişik haller gösterir. Şairde yaratma potansiyeli ve yaşantı bağıntısı, filozofta yaşam ve dünya görüşü bağıntısı, büyük pratik insanlarda gerçeklik üzerine pratik amaç koymalar, din büyüklerinde vb. (Paul, Luther) olarak.

Böylece filolojinin tarihsel anlamanın en yüksek formuy-

la nasıl bir bağıntısı olduğu da görülür.[27] Açımlama ve tarihsel tasvir yalnızca, konu üzerine coşkulu derinleşmenin iki yönüdür. Sonsuz görevdir bu.

Böylece ortak süreçlere ve bu süreçlerin belirli koşullar altında aldıkları özel görünümlere ait tüm bilgilerin birlikte uygulanması, sonuçta *yöntem öğretisine* götürür. Bu öğretinin konusu/nesnesi yöntemin tarihsel teşekkülüdür ve onun hermeneutiğin tekil alanları içindeki özgülleşmesidir. Bir örnek: Şairin açımla(n)ması özgül bir görevdir. Şu kuraldan çıkar: Yazarı kendisini anladığından daha iyi anlamak, bir şiirdeki ide problemini de çözer. O (soyut düşünce olarak değil, fakat) eserin organizasyonunda etkili olan ve kendisinden hareketle iç formun anlaşıldığı bilinçsiz bağlam anlamında, mevcut haldedir; bir şair ona ihtiyaç duymaz, hatta onun hakkında hiçbir şey bilmez; açımlayıcı onu ortaya çıkartır ve bu herhalde hermeneutiğin en yüksek zaferidir. *Böylece genelgeçer bilgiye ulaşmak hususunda tek yöntem sayılan nedensellik ve onun yürürlükte olan çağdaş uygulanımı, yaratıcı açımlayıcının değişik alanlara uyguladığı yaratıcı yöntemin teşkiliyle aşılabilir.* Teşvik edici/kışkırtıcı güç tam da burada yatmaktadır. *Tin bilimlerinin tüm yöntemlerinde bu uygulanabilir.* Bağlam, buna göre şudur: Yaratıcı dehanın yöntemi. Onun tarafından bulunmuş *soyut kurallar, öznelliği koşul olarak gerektirirler.* Bir genelgeçer kural koymanın türetimi bilgikuramsal temellerden çıkar.

Hermeneutik yöntemler en nihayetinde yazınsal, filolojik ve tarihsel eleştiriyle bağıntılıdırlar. Ve hermeneutik yöntemlerle bu eleştiri tarzlarının oluşturduğu bütün, tekil fenomenlerin *açıklanmasına* hizmet eder. Çünkü anlama sonsuz bir görevdir.

Kavramanın ve değerlendirmenin ayrılamazlığı ilkesine göre, *hermeneutik süreçle metin eleştirisi zorunlu olarak birbirleri-*

ne bağlıdır, birbirlerine içkindir. Değer duygusunun eşlik etmediği hiçbir anlama yoktur – bununla birlikte değer, karşılaştırma yoluyla yine de nesnel ve genelgeçer olarak saptanır. Bu saptama zaten metnin cinsinin saptanmasına, metnin, içerdiği normatiflik bakımından örneğin drama olarak saptanmasına ihtiyaç duyar. Filolojik eleştiri özellikle buradan yola çıkar. Uygunluk bütünde saptanır ve çelişkili bölümler ayırt edilir. Lachmann ve Ribbeck'in Horatius incelemelerinde olduğu gibi. Veya diğer eserlerden hareketle saptanmış bir norm, bu norma uymayan eserlerin ayırt edilmesine yarar; Shakespeare eleştirisi, Platon eleştirisinde yapılmış olduğu gibi.

Öyleyse, metin eleştirisi filolojik eleştiriye koşul olarak dayanır; çünkü filolojik eleştiri çabası, tam da, anlaşılmayana ve değerden yoksun olana rastlanıldığında ortaya çıkar ve metin eleştirisi filolojik eleştirinin estetik yönü olarak onda kendi yardımcı aracına sahiptir. *Tarihsel* eleştiri, estetik yönü kendi hareket noktasından değerlendirir ve bu bakımdan eleştiri branşlarından sadece birisidir. Bununla birlikte, burada olduğu gibi, her yerde gelişme vardır; orada yazın tarihinde, estetikte vb., burada tarih yazıcılığında vb.

II

Filoloji, Böckh'ün haklı olarak söylediği gibi şudur: "İnsan tini tarafından üretilenlerin bilinmesi." (*Ansiklopedi*, 10) O, paradoksal olarak şunu da ekler: "Bu demektir ki, bilinmiş olanın bilinmesi." Fakat bu paradoks, bilinmiş ve üretilmiş olanın aynı şeyler olduğu yanlış tasarımına dayanır. Gerçekte üretimde tüm tinsel güçler birlikte etkilidir ve bir şiirde veya Paul'un bir mektubunda bilgiden daha fazlası vardır.

En geniş anlamda kavrandığında filoloji, tarihsel olanı anla-

maya çalışan etkinliklerin birlikteliğinden başka bir şey değildir. Öyle ki o, tekilin bilgisine yönelmiş etkinlikler bağlamıdır. Atinalıların devlet bütçesi de böyle bir tekildir, hatta o, genel ilişkiler içinde tasvir edilebilir bir sistem olsa bile.

Tarihsellik, tekillik, tekilin bilgisi, genelin bilgisi gibi kavramlarda yatan güçlükler, filoloji ve tarih disiplininin gelişim süreçlerinden hareketle giderilebilir.

Herkes kendi başına değer taşıyan bir şey olarak tekilin bilgisi ile tin bilimlerinin sistematik bağlamından çıkan genelin bilgisi arasındaki kesin ayrımda mutabıktır. *Bunlar arasındaki sınır tam anlamıyla açıktır*, öyle ki burada bu iki bilgi türünün elde ediliş tarzları arasında bir karşılıklı etkinin oluştuğu aşikârdır ve filolojinin de politika vb.nin sistematik yoldan elde edilmiş nesnel/genel bilgisine ihtiyaç duyacağı kendiliğinden anlaşılır (Wundt'a karşı).

Filoloji, yazılı eserler içinde verili olanın bilgisine ulaşmaya çalışan disiplin olarak kendini inşa eder. Anıtlar söz konusu olduğunda, Schleiermacher'in sembolleştirici etkinliğin ürünleri saymış olduğu bu şeyler de filolojinin nesnesi olur. Tarihçilik politik eylemlerin, savaşların, genel durumların anlatılmasıyla başlamıştır. Fakat *içerik yönünden bu ayrımlaşma, pratik disiplin* olarak filoloji antik devletleri de kendi inceleme alanına aldığı sırada aşıldı. Öbür yandan aynı filoloji yöntemsel etkinliklerden ve nihayet tarihsel tasvirden ayrı bir etkinlik olarak kendini geliştirdi. Fakat bu ayrım da antik yazının ve antik sanat tarihinin inceleme alanı içine alınmasıyla, *pratik disiplin* tarafından aşılmış oldu. *Burada filoloji ve tarih arasında bir sınır düzenlemesi söz konusudur.* Bu ancak, fakültatif bilimin pratik ilgisinin devre dışı kalması halinde mümkündür. En iyisini Usener yapmıştı.

Tekilin bilgisinin elde edildiği tüm süreci bir süreçler bağ-

lamı olarak kavramamız *gerektiğinde*, dil kullanımında *anlama ve açıklama* terimlerinin kullanımında bir ayrım olup olmadığı sorusu ortaya çıkar. Her anlama ediminde nesnel bilgi olarak işleve sahip genelin bilgisini kavrama tarzı yalnızca dedüksiyon türünden bir yöntemle çözülemeyeceğinden, bu ayrım sadece psikolojik açıdan değil, diğer açılardan da mümkün değildir. Buna göre biz bu ayrımla olsa olsa bir *basamak düzeni* içinde ilgileniyoruz demektir. *Geneli kavrama çabasına bilinçli ve yöntemli olarak başvurulduğu her yerde, tekili tümelin altına taşıma, yani açıklama, aslında tekilin bilgisi için bir işleve sahiptir.* Hatta bu işlev ancak tekilden tümele eksiksiz ulaşmanın söz konusu olamayacağını bilincimizde tuttuğumuz sürece gerçek değerini bulur.

Psişik deneyimlerin veya psikoloji biliminin anlamaya temel oluşturabilecek bir genelliğe sahip olup olmadığına ilişkin tartışmalı soru bu noktada çözülür. Eğer tekilin bilgisini elde etme tekniği açıklamadan daha temeldeyse, psikoloji bilimi diğer sistematik tin bilimlerinden daha fazla temel bilimdir. Bu bağıntıyı ben daha tarih bilimi üzerine çalışmalarımda kanıtladım.

III

Öğretinin açımlama yöntemiyle bağıntısı, bizzat bu bağıntı burada tamamen, mantık veya estetiğin bize gösterdikleriyle aynı bağıntıdır. Yöntem, öğreti aracılığıyla formüllere taşınır ve bunlar, içinde yöntemin ortaya çıktığı amaç bağlamına geri götürülür. Böyle bir öğreti aracılığıyla tinsel hareketin enerjisi her defasında güçlenir; bu enerjinin ifadesi bu harekettir. Çünkü öğreti, yöntemi bilinçli virtüözlüğe yükseltir; bu virtüözlük öğretiyi formüller aracılığıyla mümkün hale gelen sonuçlar ge-

liştirmeye götürür; o, aynı yöntemin temellerinin bilincinde olmakla, kendi hakkındaki kesinliğini arttırır ki, yöntem bu kesinlikle uygulanır.

Fakat bir başka etken daha derine ulaşır. Bu etkeni tanımak/bilmek için, tekil hermeneutik sistemler üzerinden tarihsel bağlama doğru ilerlemek zorundayız. Her öğreti belli bir dönemde geçerli yöntemle, formülünü geliştirmiş olduğu yöntemle sınırlıdır. Böylece hermeneutik ve eleştiri, estetik ve retorik, etik ve politika için, tarihsel düşünme bu konuda olgunlaşır olgunlaşmaz, nihayet, eski temellendirici amaç bağlamını yeni bir tarihsel düşünme ile bütünleme görevi ortaya çıkar. Tarihsel bilinç tekil bir döneme uygulanan yöntemin üstüne yükselmek zorundadır ve o bunu, açımlamanın ve eleştirinin, şiir ve retoriğin amaç bağlamı içinde tüm gelip gecmiş yönelimleri içinde toplamak, birbirlerini karşılıklı tartmak ve sınırlandırmak, onun değerini onun bizzat bu amaç bağlamıyla ilişkisinden hareketle açıklamak, içinde onun insani derinliğiyle yetinmek, belirlemek ve en nihayetinde tüm bu tarihsel yönelimleri bir amaç bağlamı içinde onda içerilmiş imkânların bir dizisi olarak kavramak suretiyle başarabilir. Bu tarihsel çalışma için, bununla birlikte, bu dizinin, öğretinin formülleriyle tarihsel yönelimlerin kısaltmaları olarak hesaplanabileceği hususu büyük önem taşır. Böylece, yöntem (bu yöntem aracılığıyla bir amaç bağlamı kendinde içerilmiş görevleri yerine getirebilir) üzerine düşünmede bir iç diyalektik vardır ve bu iç diyalektik bu düşünmeyi tarihsel olarak sınırlanmış yönelimler ve bu yönelimlere uygun formüller içerisinden geçerek daima ve her yerde tarihsel düşünmeye bağlı olan bir evrenselliğe doğru ilerler. Burada olduğu gibi her yerde, tarihsel düşünmenin bizzat kendisi, insanın toplum içerisindeki etkinliğini yer ve zaman sınırlarının üzerine yükseltmek suretiyle yaratıcı bir düşünmedir.

Bu bakış noktası altında hermeneutik öğretinin tarihsel öğrenimi ile açımlayıcı yöntemin öğrenimi birbirlerine bağlanırlar; öyle ki her ikisi de zaten hermeneutiğin sistematik görevi bakımından birbirine bağlıdır.

[Açıklamalı Adlar Dizini]

Aristarkhos (MÖ 217-145): İskenderiyeli gramerci ve filolog. Bizantion'lu Aristophanes'in öğrencisi ve İskenderiye Kitaplığı'nın ondan sonraki yöneticisi. Hesiodos, Alkalos, Pindaros ve özellikle Homeros'un eserlerini açımlamalı olarak yayımladı.

Aristoteles (MÖ 384-322): Büyük filozofun özellikle *Retorik* ve *Poetika* adlı eserleri filolojinin gelişiminde önemli rol oynamıştır.

Augustinus, Aurellus (354-430): Hıristiyan teolojisinin en etkili adlarından. *Yeni Ahit* (*İncil*) ile *Eski Ahit*'i (*Tevrat*) bağdaştırmacı bir tutumla yorumlayışı, onu Hıristiyan teolojik hermeneutiğinin de kurucularından yapmıştır.

Baumgarten, Alexander (1714-1762): Alman filozofu. Yeniçağda felsefi estetiğin kurucusu.

Baur, Christian (1792-1860): Alman filozof ve teoloğu. Hegel ve Schleiermacher etkisinde *İncil*'i yeniden yorumladı. Alman İdealizminin genel bakış açısı içerisinde Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarını inceledi.

Bellarmin(o), Robert(o) (1542-1621): İtalyan teoloğu. Protestanlığa karşı Katolikliğin ünlü savunucularından.

Böckh, August (1785-1867): Alman filoloğu. Filolojiye tarihselci yöntemi genişliğine sokmuştur. Ona göre filoloji dar bir edebi eser araştırmacılığı, analizi ve yorumculuğu demek değildir. Filoloji, bir insan topluluğunun, örneğin bir ulusun bütün sosyal ve siyasal yaşamını, tekil zaman kesitleri içinde, o kesite ait tüm yazılı eserlerin yorumlanması sayesinde ortaya çıkaracak olan temel bir bilimdir.

Clemens, Titus Flavius (150-214): İlk Hıristiyan filozoflarından ve

"Kilise Babaları" olarak anılan ilk Hıristiyan teologlarındandır. İskenderiyeli Clemens olarak da bilinir. Hıristiyan hermeneutiğinin kurucularından Origenes'in hocasıdır.

Diodoros, Antakyalı (öl. 392): Tarsus piskoposu ve kilise yazarı. Metinleri gramer açısından olduğu kadar tarihsel yönden de inceleyip yorumlamış olan Antakya Okulu'nun kurucusudur.

Gorgias (MÖ 483-375): Grek filozofu. En ünlü sofistlerden. Üç ünlü önermesi şudur: 1. Hiçbir şey yoktur. 2. Bir şey var olsaydı bile onu bilemezdik. 3. Bazı şeyler var olsaydı ve bunları bilebilseydik bile başkalarına bildiremezdik.

Heyne, Moritz (1837-1906): Alman filoloğu. Sözlük çalışmalarıyla ve eski Sakson metinlerinin eleştirili basımlarını yapmasıyla ünlüdür.

İllyricus, Matthias Flacius (1520-1575): İllirya asıllı Alman teoloğu. Luther ve Melanchthon'un yanında Lutherciliği benimsedi ve büyük bir inançla savundu. Melanchthon'a karşı çıkarak Katolik öğretide Protestanlık inancına ters düşen noktalar bulunmadığını kanıtlamaya çalıştı.

Justi, Ferdinand (1837-1907): Alman filoloğu. Şarkiyat (oryantalistik) çalışmalarıyla, özellikle Farsça ve Kürtçe üzerine kapsamlı incelemeleriyle ünlüdür.

Krates, Mallos'lu (MÖ 2. yüzyıl): Grek stoacı filozofu ve gramercisi. Kurduğu Bergama Okulu, filolojide İskenderiye Okulu'na rakip olmuştu. Homeros ve Hesiodos üzerine alegorik yorumlarıyla ünlüdür. Gramerde örnekleme kuramını savunan İskenderiyeli Aristarkhos'a karşı, aykırılık kuramını savundu.

Lachmann, Karl (1793-1851): Alman filoloğu. Friedrich August Wolf'un öğrencisi, *İlyada* destanı üzerine çalışmalarıyla ünlüdür. Lucretius, Propertius, Tibullus ve Catullus'un eserlerini ve *Yeni Ahit*'in (*İncil*) yeni baskısını yayımladı. *Nibelungen Destanı*'nın eleştirili basımını yaptı.

Luther, Martin (1483-1546): Alman teoloğu ve reformcusu. "*Kutsal Kitap*'a ve İlk Kilise'ye dönüş"ü savundu ve Katolikliği, bunlardan

uzaklaştığı için protesto etmesiyle Protestanlığın kurucusu oldu. Kutsal metinlerin Katolikliğin etkisinden bağımsız olarak yeniden yorumlanmasını talep etmesi ve Melanchthon'la birlikte bunun ilk örneklerini vermesi bakımından Protestan hermeneutiğinin de önderi olmuştur.

Melanchthon, Philipp (1497-1560): Alman teolog ve reformcu. Wittenberg'de Martin Luther'le birlikte çalıştı. Luther'in ölümünden sonra Protestanlığın başlıca lideri oldu.

Meter, Gustav (1850-1900): Alman dilbilimci. Hint-Avrupa dilleri üzerine çalışmalarıyla ünlüdür.

Origenes, İskenderiyeli (185-254): Grek teolog ve hermeneutikçi. İlk "Kilise Babaları"ndan. 203'te İskenderiye Okulu'nun başına geçti ve burada otuz yıla yakın bir süre hocalık yaptı. Metin incelemeleri ve yorumlarıyla Hıristiyan hermeneutiğine önemli katkıları olmuştur.

Philon, Byblos'lu (MS 2.yüzyıl): Grek tarihçi ve gramerci. Gramer ve özellikle bibliyografya üzerine çalışmalarıyla tanınmıştır.

Preller, Ludwig (1809-1861): Alman filoloğu. Grek ve Roma mitolojisi üzerine çalışmalarıyla tanınır.

Ranke, Leopold von (1795-1886): Alman tarihçi. Cermen ve Latin halkları, Osmanlı ve İspanyol monarşileri üzerine geniş hacimli çalışmaları kadar bitiremediği Dünya Tarihi ile de ünlüdür. Alman Tarih Okulu'nun bir mensubu olarak modern tarihçiliğin kurucularından olup felsefi görüşleriyle tarih felsefesi alanında da etkili olmuştur.

Ribbeck, Otto (1827-1898): Alman filoloğu. Edebiyat tarihi çalışmalarıyla ünlüdür.

Savigny, Friedrich Karl (1779-1861): Alman hukukçusu ve hukuk tarihçisi. Roma hukuku üzerine çalışmalarıyla ünlüdür. Hukuk felsefesinin kurucularından olduğu kadar Alman Tarih Okulu'nun da başlıca temsilcilerindendir.

Schlegel, August Wilhelm (1767-1845): Alman edebiyatçısı, edebiyat tarihçisi ve filoloğu. Fichte, Novalis (Hardenberg) ve Schelling ile birlikte Romantizm Okulu içinde yer aldı. Kardeşi Friedrich ile

ünlü *Athenäum* dergisinde kapsamlı ortak çalışmaları yayımlandı.

Schlegel, Friedrich (1772-1829): Alman edebiyatçı, filolog. Kardeşi August Wilhelm ile birlikte Romantik Okul içindeki çalışmalarıyla tanındı. Schleiermacher'in etkisinde kaldı.

Schleiermacher, Friedrich (1768-1834): Alman filozof ve teoloğu. Hıristiyan İmanı (1821) adlı eserinde öznel ve hatta tamamen kişiye özel bir "din duygusu"nu temel alan görüşleriyle ve Hıristiyanlık dahil tüm "kurumlaşmış dinler"i ve dolayısıyla dinin kurumlaşmasını eleştirmesiyle büyük etki bıraktı. Fakat asıl etkisi, hermeneutiği bir yorumlama/açımlama sanatı ve tekniği olmaktan bir felsefe olmaya yükselten çalışmalarıyla oldu.

Semler, Christoph (1669-1740): Alman pedagoğu. 1706'da Almanya'da ilk ilkokulu kurdu. Romantik görüşleri, döneme hâkim olan klasizm dolayısıyla, ancak 19. yüzyılda etkili olabildi.

Theodoros, Antakyalı (350-428): Grek teoloğu. Dinsel metinleri açımlamasıyla büyük ün yaptı. Nesturiliğin kurucusudur.

Valerius, Cato (MÖ 1. yüzyıl): Latin şairi ve gramercisi. Gramer ve retorik ustası olarak bilinir. İskenderiye Okulu'na bağlıdır.

Vasconcellos, C. Michaëlis de (1851-1925): İspanyol asıllı Alman filoloğu. İspanyol ve Portekiz dilleri ve edebiyatları üzerine çalışmalarıyla ünlüdür.

Welcker, Friedrich Gottileb (1784-1868): Alman filolog ve arkeolog. Grek edebiyatı ve özellikle Homeros üzerine çalışmalarıyla ünlüdür.

Wolf, Friedrich August (1759-1824): Alman filoloğu. *İlyada* ve *Odysseia*'nın farklı dönemlerde yazılmış epos parçalarının bir araya getirilmesiyle oluşturulduğunu kanıtladı.

Wolff, Christian (1679-1754): Alman matematikçisi ve filozofu. Ansiklopedik ve sınıflandırıcı eserleriyle modern Alman felsefesinin başlatıcılarından sayılır.

Wundt, Wilhelm (1832-1920): Alman fizyolog, psikolog ve filozofu. Almanya'da deneysel psikolojinin kurucusudur. Pozitivist görüş-

leriyle (Fechner'le birlikte) Almanya'da geçen yüzyılın sonunda etkili olmuştur.

Zenodotos, Efesli (MÖ 3. yüzyıl): Grek şairi ve gramercisi. İskenderiye Kitaplığı'nın yöneticiliğinde bulundu. *İlyada* ve *Odysseia*'nın eleştirili düzenlemesini yapmasıyla ünlüdür.

[1] *Die Kunst als erste Darstellung der menschlich-geschichtlichen Welt in ihrer Individuation* [İnsani-Tarihsel Dünyanın Kendi Tekilleşmesi İçinde İlk İfadesi/Gösterilişi Olarak Sanat], Gesammelte Schriften, cilt 5, Leipzig-Berlin, 1924, ss. 273-303. Yazı, bu kitaptaki yazılardan ikincisi olarak, kısaltılmış bir başlıkla, "İnsan ve Tarih Dünyasında Tekilleşme ve Sanat" başlığıyla yer almıştır.

[2] Dilthey "tekil insan varoluşunun büyük formları" ile dil, din, ekonomi, bilim, hukuk, siyaset, ahlak, sanat, teknik, felsefe gibi kültür öğelerini ve bunlarla oluşan insani yaşama formlarını kastetmektedir.

[3] Dilthey'ın "anlama"nın psişik kaynaklarına işaret etmek üzere sık sık başvurduğu üç terim vardır: *Einfühlen, Nachfühlen, Missfühlen*. İngilizcede "empathy" (empati) ile karşılanan *Einfühlen* (*Einfühlung*) için Türkçede önce "özdeşleyim", sonra "duygudaşlık" terimleri önerilmiştir. İngilizcede "sympathy" (sempati) ile karşılanan *Nachfühlen* (*Nachfühlung*) için Türkçede de yaygın olarak "sempati" terimi ve bazen de "duygudaşlık" terimi kullanılmaktadır. Yani "duygudaşlık"ın hem empati, hem sempati karşılığı kullanılabilmektedir. Aynı şekilde İngilizcede "antipathy" (antipati) ile karşılanan *Missfühlen* (*Missfühlung*) için de Türkçede yine "antipati" terimini kullanıyoruz. Bir terim karışıklığını önlemek için bu çeviride Almanca terimlerin Türkçede de yaygın olarak kullanılan ve üçü de Grekçe kaynaklı olan İngilizce karşılıklarına yer verilmiştir. Bununla birlikte, günlük kullanımlarında birbirine karıştırılabilen veya Grekçe kökenlerine uymayan anlamları ifade için de kendilerine başvurulabilen bu terimlerin özel-

likle Dilthey'daki anlamlarını belirtmek gerekir: Empati (*Einfühlung*): Kişinin, kendisini başkasının yerine koyarak (*transpozisyon*) onun düşüncelerini ve duygularını anlama yeteneği. Sempati (*Nachfühlung*): Başkalarının duygularını ve düşüncelerini olumlayıcı bir tavırla kendinde hissedip yaşama. Antipati (*Missfühlung*): Başkalarının duygularını ve düşüncelerini olumsuzlayıcı bir tavırla kendinde hissedip yaşama. Dilthey bu üç psişik edimden tin bilimleri metodolojisi açısından *empati*ye büyük önem verir. Sempati ve antipati, yaşamımızın her ânında, başkalarıyla birlikteliklerimizin her çeşidinde ilişkilerimize eşlik eder ve ilişkilerimizi etkilerler. Empati ise, olumlayıcı veya olumsuzlayıcı bir tavrın en az oranda müdahale ettiği daha yüksek, sempati ve antipatiye göre daha nötr, daha yoğun ve karmaşık bir edim olarak, "anlama" yönteminin psişik dayanağını oluşturur. Sempati ve antipatiden farklı olarak empati kavrama, anlama, bilme amaçlı bir edimdir.

[4] Doğa bilimleri deneysel yöntemlerle tekillerden endüksiyon yoluyla tümele, genelgeçer olana ulaşmaya çabaladıkları gibi, tekil olanı bir tümelin altına koymak (*subalternation*) yoluyla ve böylece dedüksiyona başvurmak suretiyle o tekili *açıklama*ya gayret ederler. Dilthey burada, tin bilimleri için de bir genelgeçer bilgi imkânından söz etmekle birlikte, *anlama* ediminin tekil olana yönelik bir edim olarak kalması dolayısıyla, tin bilimlerinde böyle bir genelgeçer bilginin doğa bilimlerinin *açıklamacı* yöntemiyle elde edilemeyeceğini, bu bilginin tin bilimlerinin özgül yöntemleriyle ortaya konulabileceğini ima etmektedir.

[5] "Tin bilimlerinin doğa bilimleri karşısındaki önceliği", Dilthey'ın geç döneminin en önemli savlarındandır. Birkaç cümle sonra görüleceği üzere Dilthey, "özne"nin imkânını, kişinin, kendi tekilliğini ancak başkalarıyla karşılaşmaları dolayımında deneyimlemiş olmasına bağlamaktadır. Yani "Ben" diyebilmek ancak toplumsallık/tarihsellik ortamında bulunmakla mümkündür. İşte tin bilimleri, bizzat öznenin

oluşma ortamı olarak toplumu ve tarihi konu edindiklerinden belli toplumsal/tarihsel koşullar altında "oluşmuş" olan öznenin, bu oluşmuşluğuyla *sonradan* gerçekleştirdiği bir bilgi faaliyeti tarzı olarak doğa bilimlerine göre bir önceliğe sahiptirler. Dilthey'ın bu sav doğrultusunda geliştirdiği geç dönemine ait bazı düşünceleri, bazı kaynaklarda "bilim kuramında devrim" olarak nitelendirilmiştir. (Bkz. Peter Krausser, *Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts und Handlugnstheorie* [Sonlu Aklın Eleştirisi. Dilthey'ın Bilim ve Eylem Kuramında Yaptığı Devrim], Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968.)

[6] Dilthey burada yeniçağın öznemerkezli epistemolojisinin "büyük yanılgısı"nı ifade etmektedir. Descartes'la başlayan, toplumsallığından ve tarihselliğinden yalıtılmış özne fikri, burada açıkça reddedilmektedir. 5. dipnotta belirtildiği gibi, başkaları yoksa bir "ben bilinci" oluşamaz.

[7] Dilthey, bu en bilinen anlama tanımının yanı sıra çok çeşitli anlama tanımları da yapmıştır. Bu konuda bkz. O.F. Bollnow, "İfade ve Anlama", *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, Derleyen-Çeviren Doğan Özlem, Ark Yayınları, Ankara, 1995, ss. 83-123.

[8] "Anlayamama" konusunda 7. dipnottaki kaynağa bkz. ss. 94-96.

[9] "Tinsellik" (*Geistigkeit*) ve "tinsel" (*geistig*) sözcükleri insan duygu ve düşüncesinden, insan emeğinden çıkmış, zaman içerisinde toplumsal yaşama malolmuş ve dolayısıyla aynı zamanda tarihsellik kazanmış olan her şeyi imlerler. Toplumsal yaşama malolmuş ve tarihsellik kazanmış olan şeyler dil, ekonomi, din, ahlak, hukuk, sanat, siyaset, bilim, teknik, devlet, felsefe vd. formları içerisinde, tinselliğin kapsamında yer alırlar. Bilindiği üzere, Türkçede birkaç on yıldır kullanılan "tinsellik" teriminden önce yüzyıllar boyunca "maneviyat" terimi kullanılmıştır. Türkçede "maneviyat" terimi "maddiyat"a karşıt bir şey olarak "manaya ilişkinlik"i ve "madde dışılık"ı ve aynca "doğaüstü güçler"i ifade etmesinin yanında "moral gücü", "yürek gücü" gibi

anlamlarda da kullanılmıştır. Fakat terim, terimin özellikle "doğaüstü güçler" anlamının öne çıkarılmasıyla, önce teolojik-metafiziksel, daha sonra sadece dinsel (İslami) olanla sınırlı bir anlam kaymasına da uğramıştır. Türkçede tin bilimleri metodolojisi ve hermeneutik üzerine ilk çalışmaları gerçekleştirmiş olan Kâmuran Birand, eserlerinde "maneviyat", "manevi" terimlerini kullanmakla birlikte, bu terimlerle esasen, yukarıda verilen tanımlarıyla "tinsellik"i ve "tinsel"i [*Geistigkeit, geistig*] kastetmiştir. Buna rağmen bazı ilahiyatçılarımız, "maneviyat" terimini özellikle teolojik-metafiziksel-dinsel olanı belirtmekte kullanmaya devam ettikleri gibi, "manevi ilimler (bilimler)" terimini de tarihle ve toplumla ilgilenen tüm bilimleri bir tür teolojik-metafiziksel-dinsel kuşatım içinde görüp göstermelerini sağlayan ve dolayısıyla terimin esas anlamını çarpıtan bir tutumla kullanmışlardır. Bu nedenle şunun altını çizmekte büyük yarar vardır: Din, diğer tinsellik formları (bilim, siyaset, hukuk, sanat, felsefe vd.) yanında yer alan bir tinsellik formudur ve bir tinsellik formu olarak kendisi tin bilimlerinin inceleme konularından biridir. Bunun tersi, yani tüm tinsellik formlarının belli bir dinin akideleri altında anlamlandırılıp yorumlanması, felsefi hermeneutiğin ve ona bağlı tin bilimlerinin konum ve işlevlerinin çarpıtılması sonucunu doğurur.

[10] Anlamanın tür ve dereceleri için bkz. O.F. Bollnow, "İfade ve Anlama", a.g.e., ss. 90-103.

[11] Anlama [*Verstehen*], açımlama [*Auslegung*] ve yorumlama [*Interpretation*] terimleri arasındaki ince ayrımlar sıklıkla gözden kaçırılır. Bunda Dilthey'ın bu terimleri bazen birbirleri yerine kullanmış olmasının da rolü vardır. Bununla birlikte Dilthey'ın burada yaptığı tanım esas alınarak, bu terimlerden ikisinin, açımlama ve yorumlamanın, aynı anlama geldiği belirtilmelidir. Aslında açımlama ve/veya yorumlama da bir anlama türüdür, daha doğrusu anlamanın bir derecesidir. Açımlama ve/veya yorumlama üst düzeyde bir anlamadır [yüksek anlama]. Bkz. O.F. Bollnow, "İfade ve Anlama", a.g.e., ss. 95-110.

[12] Dilthey'ın "anlama (yorumlama/açımlama) sanatı"ndan söz ederken kullandığı "Kunst" (sanat) terimi Almancada güzel sanatlar [*schöne Künste, bildende Künste*] yanında zanaatlar başta olmak üzere el işine [*manüel*], el becerisine ve tekniğe dayanan her türlü faaliyeti adlandırmada da kullanılır. Zaten güzel sanatlar da Dilthey'a göre zanaat ve teknikten çıkmıştır. Dilthey'ın bu konudaki görüşlerinden etkilenen Heidegger de sanatı teknikle ve zanaatla ilişkisi içinde ele alır. (Bkz. Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Çeviren Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 90-97.) Dilthey, Schleiermacher'e kadar hermeneutiğin bir anlama (yorumlama/açımlama) sanatı olarak tarihsel gelişimini biraz ileride ele alacaktır. Dilthey, Schleiermacher'le birlikte hermeneutiğin yazılı eserleri açımlama sanatının dayandığı ilkelerin ve kuralların öğretisi haline geldiğini ve bu dolayımda bir felsefe mertebesine yükseldiğini, kendisiyle birlikte ise ondan bir tin bilimleri epistemolojisi de çıkartıldığını düşünür. Bununla birlikte Dilthey, hermeneutiğe ister Schleiermacherci anlamda "felsefe", ister kendisinin kastettiği anlamda "epistemoloji" olarak bakılsın, her durumda onun bir "bilim" olduğunu da söyler. Burada "bilim" olarak çevirdiğimiz "Wissenschaft" terimi ("Kunst" terimiinde olduğu gibi) Almancada geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. "Wissenschaft", deneysel/pozitif bilimler (*science*) kadar, matematiği, mantığı ve hatta zaman zaman felsefeyi de içerecek bir kapsamla kullanılır.

[13] Burada geçen "bilim" teriminin anlam ve kapsamı için 12 numaralı dipnota bakınız.

[14] Grekçe "poesis" terimi genel olarak "görünüşe çıkma/çıkarma", özel olarak "yaratma" ve daha da sınırlandırılmış anlamıyla "sanatsal yaratma" anlamına gelir. "Poesi" ise genel olarak "görünüşe çıkmış/çıkarılmış olan şey", özel olarak "yaratılmış şey" ve "sanat eseri" demektir. Bununla birlikte "poesi" terimi, sonradan, sadece edebi yaratmanın ürünü olan eserleri, "edebi eserler"i ifade eden bir anlam daralmasına

da uğramıştır. Örneğin Aristoteles "poetika"yı, kendi zamanının edebiyat türleri olarak tiyatro, öykü ve şiir metinlerini inceleyen bir uğraşı alanı olarak tanımlamıştır. Antik Grek dünyasında tiyatro, öykü ve şiir metinlerinin hepsi nazımla yazılırdı ve "poet" veya "poetos" adı "nazımla yazan kişi" anlamına gelirdi. Tiyatroda ve öyküde nesrin yaygınlaşmasıyla daha sonraları "poet", yalnızca şiir yazanlar için, yani şairler için kullanılmıştır. "Poesi" teriminin "edebi metin"le sınırlandırılması, "poetika"nın sonradan "edebiyat bilimi" olarak anlaşılmasını da getirmiştir. Gerçekten de Aristoteles'in "poetika"sı da, günümüzün "edebiyat bilimi" de "edebi olma niteliği" [*poeticite*, *Dichtheit*, *Dichtung*] taşıyan eserleri incelerler.

[15] "Tinsel" ve "ruhsal" sözcüklerinin Türkçede zaman zaman birbiri yerine kullanıldığı görülmektedir. Bunların Türkçe, Osmanlıca, Grekçe, Latince ve Almanca karşılıkları aşağıda verilmiştir:

Tinsel - manevi (Osm.) - *pneumatik* (Gr.) - sprituel (Lat.) - geistig (Alm.)

Ruhsal - ruhi (Osm.) - psişik (Gr.) - animal (Lat.) - seelisch (Alm.)

[16] İsa (Christus) fakir halk arasında yaşamış, getirdiği dinin ilkelerini de günlük yaşamın basit olaylarına dayanan fıkralarla (*parabola*) halkın anlayabileceği şekilde açıklamıştı. Kendisinden sonra Hıristiyanlar, bu fıkraların ve basit anlatımın ardında mecazi (alegorik) bir anlam bulunduğuna inandılar. Hıristiyan açımlamacılar (müfessirler) için amaç, kutsal metinlerdeki basit sözel anlam ile yüksek tinsel anlamı birbirinden ayırmak ("lâfz" ve "mana" ayırımı) ve tabii yüksek tinsel anlamı ortaya çıkartabilmekti. Özellikle Origenes, bu konudaki çalışmalarıyla (kendisinden sonra gelen Augustinus ile birlikte) Hıristiyan teolojik hermeneutiğinin kurucusu sayılır.

[17] Kutsal kitapların açımlanması.

[18] Dilthey burada her türlü teolojik hermeneutiğin (ve tabii her türlü din temelli açımlamacılığın, daha özel olarak Hıristiyan ve İslam tefsirciliğinin) düştüğü ve düşmesinin kaçınılmaz olduğu açmazı ima

etmektedir. Teolojik/dinsel temelli her türlü hermeneutik girişim, değişmez olduğuna inanılan dinsel akidelerin ışığında ve bu akidelerin değişmezliği inancının kaçınılmaz bir sonucu olarak, insanı sabit bir doğaya sahipmiş gibi ele alır. Bu durumda bu insan doğasının tarihselliğinden söz etmek mümkün değildir. Çünkü "tarihsellik" kavramı, anlamı bakımından değişebilirliği, zamana bağlı olmayı, tarihin hep içinde bulunmaklığı ifade eder. Protestan hermeneutiğinin 20. yüzyıldaki temsilcileri, özellikle Heidegger'i etkilemiş olduğunu bildiğimiz Bultmann, teolojik hermeneutiğin ve dinsel tefsirciliğin bu konuda yüzyıllardır içinden çıkamadığı açmazdan kurtulmak üzere, "vahyin tarihselliği" kavramından hareket etmişlerdir. Bu konuda bkz. O. Pöggeler, "Heidegger, Bugün", *Heidegger Üzerine İki Yazı*, Çeviren Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, ss. 40-45.

[19] "Alman transandantal felsefesi" ile Kant felsefesi ve Alman idealizminde özellikle Fichte'nin felsefesi kastedilir.

[20] Platon bu düşüncelerini özellikle *Phaidros* diyaloğunda geliştirmiştir.

[21] Dilthey'ı önemli ölçüde etkilemiş olan ünlü Alman filoloğu A. Böckh, filolojinin yalnızca edebi metinlerin (*belle lettré*) değil, türü ne olursa olsun tüm metinlerin (*lettré*) bilimi olması gerektiğini iddia etmiş ve dev eseri Filolojik Bilimler Ansiklopedisi'ni bu doğrultuda yazmıştır. Öyle ki Dilthey, Böckh'ün etkisi altında, hermeneutiği her türlü metnin (bu arada felsefe metinlerinin de) açımlama kurallarının öğretisi olarak tanımlamıştır. Böylece Dilthey hermeneutiğe, "felsefenin felsefesi" veya "felsefe üstü felsefe" statüsü de kazandırmış oluyordu. Daha sonra Gadamer hermeneutiğin evrenselliğinden söz ederken, Dilthey'ın bu konumlamasından hareket etmiştir.

[22] Öğretisinin temelinde "tin" kavramının bulunduğu Dilthey gibi bir filozofun sık sık "doğa", "doğal", "genel insan doğası" gibi sözcüklere başvurması, Dilthey okurları için hep yadırgamayla karşılanmıştır. Özellikle "genel insan doğası" gibi bir terimi çok sık kullanması,

Dilthey adına tutarsızlık olarak görülmüş ve hatta Dilthey'a bir çeşit pozitivist olarak bakılmasına yol açmıştır. Peter Krausser'in *Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts und Handlungstheorie* [Sonlu Aklın Eleştirisi. Wilhelm Dilthey'ın Genel Bilim ve Eylem Kuramında Yaptığı Devrim] adlı kitabından bu yana, Dilthey'ın bu sözcüklerle kastettiği anlamların, pozitivistlerin aynı sözcüklerle kastettikleri anlamlarla ilgisi olmadığı açıkça bilinmektedir. Krausser bu eserinde, Dilthey'ın bu sözcükleri bilerek pozitivistlerin anladıkları şekilde kullandığı bazı yerleri de ayrıca göstermiştir. Krausser, Dilthey'ın her türlü kavram düzeninin ve tasarımın "dil içinde sabitleştiğini" sürekli yinelediğini, dolayısıyla Batı'ya özgü kavram düzenlerinin ve tasarımların bu sabitleşmelerden hareketle kavranması gerektiğini hep vurguladığını belirtmektedir. Bu nedenle "genel insan doğası" terimiyle kastedilen, ancak ve sadece, Batı'nın kültür dilleri içerisinde "sabitleşmiş" bir kavram veya tasarım olabilir. Ayrıca kavram, Dilthey'da bir gerçeklik kavramı değil, bir imkân kavramıdır. İnsan bir imkânlar varlığıdır; biz onu tarihte gerçekleştirmiş olduklarıyla ve kendi kültür çevremize ait tasarımlar ışığında, göreceli olarak tanırız. W. von Humboldt'a dayanarak denebilir ki, "genel insan doğası", başka bir kültür dilinde veya kültür dilleri ailesinde farklı anlamlar içerebilir. Krausser, tezini, Dilthey'dan sık sık alıntıladığı şu cümleyle desteklemektedir: "Aristoteles tarafından sabitlenen ve ortaçağ tarafından devralınan ve yeniçağda empirik içerik yüklenen kavram düzeni anlaşılmak isteniyorsa; bu kavram düzenine Batı'ya özgü olan ve Batı dilleri içerisinde sabitleşen bir sistematizasyonun öngeldiğinden yola çıkmak zorunludur." (W. Dilthey, Gesammelte Schriften, cilt 5, s. 53.)

[23] Dilthey'ın burada adını andığı "tümevarım", doğa bilimlerinin başvurduğu tümevarımdan önemli bir farklılık gösterir. Dilthey burada tin bilimleri için bir yöntem olarak "eklemlemeli/birikimsel tümevarım" denebilecek bir tümevarımı önermektedir. Bu konuda bkz.

Doğan Özlem, *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri*, cilt 1, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1996, ss. 145-190.

[24] Dilthey, doğa bilimlerini yöntemleri ve ulaştıkları bilginin değeri yönünden tin bilimlerinin çok altında görür (bkz. 3 numaralı dipnot). Doğabilimsel bilgi, empirik olanı mantıksal kalıplar içerisinde açıklama sonucu elde edilir. Burada bilgi elde etmek için bir duyum-tasarım (duyumsallık-zihinsellik) ilişkisi kurmak yeterlidir. Oysa tinbilimsel bilgi ancak tin bilimcinin "insani olan her şey"le ilgilenmesi sonucu elde edilebilir. Bu demektir ki, tin bilimci, doğa bilimcinin başvurduğu duyum-tasarım ilişkisi yanında "anlama"nın gerçekleşebilmesi için gerekli olan sezgi, empati, sempati, zihinde yeniden-kurma gibi edimlere de başvurmak zorundadır. Zaten "anlama" tüm bu edimlerin bir birlikteliğini de ifade eder. Dilthey özellikle "dâhiye özgü anlama"nın tin bilimlerindeki önemine vurgu yapmaktan yorulmaz. Buna karşılık doğa bilimlerinde "dâhiye özgü sezgi"ye bir oranda ihtiyaç duyulsa bile bu bilimlerde tinsel dünyaya derin bir bilgi birikimi ve yüksek bir duyarlılık temelinde yönelen bir edim olarak "dâhiye özgü anlama"ya ihtiyaç yoktur. (Bkz. Doğan Özlem, *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri*, cilt 2, ss. 350-432.)

[25] Hermeneutiğin "özel kader"i hakkında bkz. M. Riedel, "Wilhelm Dilthey'da Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağıntısı", *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, ss. 51-53.

[26] Tin bilimlerinde endüksiyonun (tümevarımın) özel uygulanışı için 23 numaralı dipnota bkz.

[27] Filoloji-hermeneutik bağıntısı ve ayrıca bir "filolojik hermeneutik"in sorunları ve yeniden temellendirilmesi hakkında bkz. U. Japp, "Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat", *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, s. 205 ve devamı.

Kaynakça

Bacon, Francis, *De dignitate et augmentis scientiarum*, 1605.

Bacon, Francis, *Novum organum scientiarum*, 1620.

Cassirer, Ernst, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çeviren Doğan Özlem, İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 1997.

Dilthey, Wilhelm, *Die Entstehung der Hermeneutik*, Gesammelte Schriften, cilt 5, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig-Berlin, 1924.

Dilthey, Wilhelm, *Die Kunst als erste Darstellung der menschlichgeschichtlichen Welt in ihrer Individuation*, Gesammelte Schriften, cilt 5, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig-Berlin, 1924

Dilthey, Wilhelm, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften, cilt 2, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig/ Berlin, 1922.

Günümüzde Felsefe Disiplinleri, Derleyen ve Çeviren Doğan Özlem, İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 1997.

Heidegger, Martin, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Çeviren Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

Heidegger Üzerine İki Yazı, Derleyen ve Çeviren Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar, Derleyen ve Çeviren Doğan Özlem, Ark Yayınları, Ankara, 1995.

Herschel, John Frederick William, *A Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy*, Lea Publishing, Augusta, 1836.

Krausser, Peter, *Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts und Handlugnstheori*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968.

Mill, John Stuart, *System of logics, ratiocinative and inductive*, J.W. Parker, Londra, 1843.

Özlem, Doğan, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, DoğuBatı Yayınları, Ankara, 2008.

Özlem, Doğan, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 1998.

Özlem, Doğan, *Metinlerle Hermeneuitik (Yorumbilgisi) Dersleri*, cilt 1, İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 1996.

Özlem, Doğan, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 1999.

Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2010.

Rickert, Heinrich, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, University of Michigan Library, Michigan, 1910.

Riedel, Manfred, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Verlag Rombach, Freiburg, 1972.

Rothacker, Erich, *Mensch und Geschicte*, Athenaum Verlag, Bonn, 1944.