DOĞAN ÖZLEM'İN BÜTÜN ÇEVİRİLERİ - 3

gadamer•habermas•misch
riedel•bollnow•japp

hermeneutik üzerine yazılar

İNKILÂP

gadamer•habermas•misch•bollnow•riedel•japp

hermeneutik üzerine yazılar

derleyen/çeviren
doğan özlem

İNKILÂP

Hermeneutik üzerine yazılar

© 2003, Doğan Özlem
© 2003, İnkılâp Kitabevi
Yayın Sanayi ve Ticaret A.Ş.

Bu kitabın her türlü yayın hakları Fikir ve Sanat Eserleri Yasası gereğince İnkılâp Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret A.Ş.'ye aittir.

Kapak Tasarım: Hakan Bektaş

Dizgi: Girişim Dizgi
Düzelti: Doğan Özlem

ISBN 975-10-2036-0

03 04 05 06 7 6 5 4 3 2 1

Baskı:
ANKA BASIM
Matbaacılar Sitesi, No: 38
Bağcılar-İstanbul

İNKILÂP
Ankara Caddesi, No: 95
Sirkeci 34410 İSTANBUL
Tel: (0212) 514 06 10 - 11 (Pbx)
Fax: (0212) 514 06 12
e-posta: posta@inkilap.com

www.inkilap.com

hermeneutik
üzerine yazılar

gadamer•habermas•misch
bollnow•riedel•japp

derleyen/çeviren
doğan özlem

İNKILÂP

Doğan Özlem, 1944'de İzmir'de doğdu. İzmir Atatürk Lisesi'nde başladığı lise öğrenimini tamamlayamadan kunduracı kalfası ve tezgâhtar olarak çalışmak zorunda kaldı. 1965'de Sivas'a er olarak askere gitti. Liseyi askerliği sırasında dışarıdan sınavlara girerek bitirdi. Yine askerliği sırasında üniversite giriş sınavını kazandı. 1967'deki terhisinden sonra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde yüksek öğrenimine başladı ve bu bölümden 1971'de mezun oldu. 1971-1974 arasında Almanya'da bulundu ve çeşitli işlerde çalıştı. Mezun olduğu bölümde 1974'de başlayıp daha sonra *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji* (1990) adıyla yayımlanan doktora tezini 1979'da tamamladı. Yüksek öğrenimi ve doktora çalışması sırasında (1967-1979) Almanya'da ve Türkiye'de işçi, büro memuru, sendikacı, muhasebeci ve yönetici olarak çalıştı. 1980'de, 36 yaşındayken, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde asistan olarak göreve başladı. 1988'de doçent, 1993'de profesör oldu. 2001'de kendi isteğiyle emekliye ayrıldıktan sonra, aynı yıl içerisinde, Muğla Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde yeniden akademik hayata döndü. Hâlen aynı bölümde bölüm başkanıdır.

Telif Eserleri (İnkılâp'tan Yayımlanış Sırasına Göre)

1. **Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri** (2 cilt) (1994, 2. baskı: 1996)
2. **Felsefe ve Doğa Bilimleri** (1995, 3. baskı: 2003)
3. **Bilim, Tarih ve Yorum** (1998)
4. **Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci** (1999)
5. **Mantık, Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi** (1991, 6. baskı: 1999)
6. **Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi** (1986, 4. baskı: 2000)
7. **Tarih Felsefesi** (1984, 7. baskı: 2000)
8. **Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji** (1990, 3. baskı: 2001)
9. **Felsefe Yazıları** (1993, 3. baskı: 2002)
10. **Kavramlar ve Tarihleri - 1** (2003)
11. **Bilim Felsefesi** (ders notları) (1981, kitap baskısı: 2003)
12. **Ahlâk Felsefesi** (ders notları) (1982, basım için sırada)
13. **Liseler İçin Mantık** (1999, 4. baskı: 2002, basım için sırada)
14. **Felsefe ve Tin Bilimleri** (hazırlanıyor)

Çevirileri (İnkılâp'tan Yayımlanış Sırasına Göre)

1. **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi,** E. Cassirer (1988, 2. baskı: 1997)
2. **Günümüzde Felsefe Disiplinleri,** 15 yazar (1990, 3. baskı: 2001)
3. **Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar,** 6 yazar (1995, 2. baskı: 2003)
4. **Tarihselcilik Sorunu,** E. Rothacker (1990, 2. baskı: 1995; basım için sırada)
5. **Bilim Kuramına Giriş,** E. Ströker (1990, 2. baskı: 1995; basım için sırada)
6. **Heidegger Üzerine İki Yazı,** O. Pöggeler/B. Allemann (1994, 4. baskı: 1999; basım için sırada)
7. **Heidegger. Bir Filozof, Bir Alman,** P. Hühnerfeld (1994, 4. baskı: 2002; basım için sırada)
8. **Georg Simmel. Yaşamı, Sosyolojisi, Felsefesi,** W. Jung (1995, 2. baskı: 2002; basım için sırada)
9. **Tekniğe İlişkin Soruşturma,** M. Heidegger (1996, 2. baskı: 1998; basım için sırada)
10. **Hermeneutik ve Tin Bilimleri,** W. Dilthey (1999, basım için sırada)
11. **Aydınlanma Felsefesi,** E. Cassirer (basım için sırada)

İçindekiler

Derleyen/Çevirenin Önsözü, 7
Derleyen/Çevirenin İkinci Baskıya Önsözü, 8
Yazarlar Üzerine, 9

H.-G.Gadamer
Hermeneutik, 11

G. Misch
Tin Bilimleri Kuramı İçinde
Yaşama Felsefesi Düşüncesi, 33

Manfred Riedel
Wilhelm Dilthey'da Teorik Bilme
ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağıntısı, 57

O. F. Bollnow
İfade ve Anlama, 93

J. Habermas
Dilthey'ın Anlama Kuramı:
Ben-Özdeşliği ve Dilsel İletişim, 139

H.-G. Gadamer
Dilthey'ın Tarihselciliğin Güçlüklerinde Dolanışı, 169

G. Misch
Yöntem Problemi:
Hermeneutik ve Ontoloji, 211

Uwe Japp
Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat, 229

Dizin, 313

Derleyen/Çevirenin Önsözü

Bu kitaptaki yazılar, 1993/94 ders yılında Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Sistematik Felsefe" ders programı içinde vermiş olduğum "Hermeneutik (Yorumbilgisi)" dersleri için çevrilmiştir. Bu derslerde, burada yer alan sekiz metinden üçü işlenebilmiş ve ders kayıtları *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri* adıyla iki cilt halinde yayımlanmıştır (Prospero Yayınevi, İzmir 1994; 2. baskı: İnkılâp Yayınevi, İstanbul 1996).

İki ciltlik bu kitabın görmüş olduğu ilgi, beni, derslerde işlenmemiş olanları da içerecek şekilde, çevirmiş olduğum yazıların hepsini yayımlamaya teşvik ettik. *Ark Yayınları*'nın özenli yayıncılık anlayışıyla okuyucuya sunulan eldeki kitabın da aynı ilgiyi görmesini diliyorum.

İzmir/Karşıyaka
Haziran 1995

Derleyen/Çevirenin İkinci Baskıya Önsözü

Kitabın ilk baskısı uzunca bir süredir tükenmişti; ancak diğer çalışmalarım nedeniyle kitabın yeni baskısını yapmayı hep ertelemek zorunda kaldım.

Bu yeni baskı, bazı düzeltmeler ve ifadede küçük iyileştirmeler dışında, ilk baskının tıpkıbasımı olarak yayımlanıyor. Bu baskıya "Yazarlar Üzerine" adıyla iki sayfalık bir metin ve ayrıca bir "dizin" ekledim.

Gökova/Akyaka
Nisan/2003

Yazarlar Üzerine

Hans-Georg Gadamer, 11.02.1900'de Marburg'da doğdu. Marburg Üniversitesi'nde Heidegger'in öğrencisi oldu. 1939'da Leipzig Üniversitesi'nde felsefe profesörü olarak çalışmaya başladı. 1947'den 1949'a kadar Frankfurt'ta görev yaptı. 1949'dan itibaren Heidelberg Üniversitesi'ne geçen Gadamer, yurtdışındaki çalışma dönemleri dışında, bu üniversitedeki görevini emekliliğine kadar sürdürdü. 2002'de 102 yaşında öldü. Gadamer, felsefî hermeneutiğin 20. yüzyıldaki en önemli adıdır. Ayrıca Grek felsefesi, Hegel'in tin felsefesi ve fenomenoloji üzerine çalışmalarda bulundu. Başlıca eserleri: *Wahrheit und Methode* (1960); *Platons dialektische Ethik* (1968); *Kleine Schriften I-IV* (1966-1977); *Hegels Dialektik* (1971); *Wer bin ich, wer bist Du?* (1973); *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* (1976); *Philosophische Lehrjahre* (1976); *Poetica* (1977).

Jürgen Habermas, 18.06.1929'da Düsseldorf'ta doğdu. Frankfurt/M.'da felsefe profesörü oldu. Bu üniversitede ve Max Planck Enstitüsü'nde bilimi ve tekniği önceleyen toplumsal/siyasal önkoşullar üzerinde çalıştı ve Frankfurt Okulu'nun başlıca temsilcilerinden oldu. Siyaset felsefesi, sosyoloji ve tarih araştırmaları kadar, sosyal bilimlerin (tin bilimlerinin) metodolojisi üzerinde çalıştı. Son yıllarda çalışmalarını iletişim felsefesi ve kamusal alan üzerinde yoğunlaştırdı. Başlıca eserleri: *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962) *(Kamusallığın Yapısal dönüşümü* adıyla Türkçeye Tanıl Bora/Mithat Sancar tarafından çevrilmiştir); *Erkenntnis und Interesse* (1968); *Legitimationsprobleme im Spätskapitalismus* (1973); *Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (1976); *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1982) *(Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine* adıyla Mustafa Tüzel tarafından Türkçeye çevrilmiştir).

Georg Misch, 05.04.1878'de Berlin'de doğdu. 1919'da Göttingen'de felsefe profesörü oldu. W. Dilthey'ın öğrencisi ve damadıdır. Naziler yönetimindeki Almanya'dan kaçarak 1939-46 yılları arasında İngiltere'de bulundu. Dilthey Okulu'nun en önemli temsilcilerinden oldu ve Dilthey'ın tüm eserlerinin yayımcılığını yaptı. 1965'de öldü. Başlıca eserleri: *Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenscheften* (1924); *Der Weg in die Philosophie* (1926, 1949); *Wolframs Parzival* (1927); *Lebensphilosophie und Phänomenelogie* (1930, 1964); *Vom Lebens– und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys* (1947); *Geschichte der Autobiographie I-II-III* (1907, 1949, 1959).

Manfred Riedel, 10.05.1936'de Etzoldzheain'de doğdu. Erlangen Üniversitesi'nde felsefe profesörü oldu. Pratik felsefenin, özellikle etiğin ve siyaset felsefesinin rehabilitasyonuna ilişkin sorunlar üzerinde çalıştı. Kant'tan Dilthey'a kadarki felsefe tarihini tarayarak hermeneutik felsefesinin yeniden yapılandırılması ve geliştirilmesi üzerine yoğun çalışmalar yaptı. Halen bu çalışmalarına devam etmektedir. Başlıca eserleri: *Theorie und Praxis im Denken Hegels* (1976); *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie* (1972); *Fondazione della Etica* (1977); *Metaphysik und Metapolitik* (1975); *Verstehen oder Erklären?* (1978).

Otto Friedrich Bollnow, 14.03.1903'de Stettin'de doğdu. 1953'de Tübingen'de felsefe profesörü oldu. Dilthey Okulu'nun 20. yüzyıldaki başlıca temsilcilerindendir. Özellikle felsefî antropoloji ve etik üzerinde çalıştı. 1979'da öldü. Başlıca eserleri: *Dilthey* (1936, 1967); *Das Wesen der Stimmungen* (1941, 1974); *Existenzphilosophie* (1953, 1969); *Einfache Sittlichkeit* (1947, 1968); *Das Verstehen* (1948); *Die Lebensphilosophie* (1958); *Wesen und Wandel der Tugenden* (1958); *Krise und neuer Anfang* (1966); *Sprache und Erziehung* (1966); *Philosophie der Erkenntnis I-II* (1970, 1975); *Selbstdarstellungen* (1976).

Uwe Japp, 1931'de Münih'te doğdu. Münih'te Ludwig-Maximilian Üniversitesi'nde felsefe ve filoloji profesörüdür. *Hermenetuik* (1977) adlı kitabı dışında çok sayıda makalesi bulunmaktadır.

H.-G. GADAMER

HERMENEUTİK

H.-G. GADAMER

HERMENEUTİK*

Hermeneutik, *hermeneuien* sanatı, yani bildirme, haber verme, çeviri yapma, açıklama ve açımlama sanatıdır. Tanrıların habercisi/mesajcısı/elçisi Hermes tanrıların mesajlarını ölümlülere iletir. Ne var ki onun bildikleri hiç de tanrıların mesajlarının dümdüz bir aktarımı değildir; tanrısal buyrukların birer açıklamasıdır. Öyle ki Hermes bunları ölümlülerin diline, onların anlayabilecekleri şekilde çevirir. Hermeneutik etkinliği daima bir başka "dünya"ya ait bir anlam bağlamını o an içinde yaşanılan dünyaya aktarma/çevirme etkinliği olmuştur. Bu, "düşüncenin ifade edilmesi/bildirilmesi" olarak *hermeneuia*'nın esas anlamı için de geçerlidir. Zaten "ifade" kavramının kendisi, dışavurma, açıklama ve çevirmeyi içerecek şekilde çok anlamlı bir kavramdır. Aristoteles'in *Organon*'unun *peri hermeneias* adlı bölümü, ne var ki, hermeneutikle ilgili değildir. Bu bölümde hermeneutik terimi, apofantik yargıların (olumlu ve olumsuz önermeler) mantıksal yapısını ve logos'un doğruluk gözetilmeyen kullanımlarını araştıran bir mantıksal gramer türünü adlandırmak için

(*) H.-G. Gadamer, *Hermeneutik*, Historisches Wörterbuch der Philosophie, (der.): J. Ritter, Cilt 4, s. 1122-1128, Berlin 1981.

kullanılır. Platon'a göre sanat olarak hermeneutik[1] düşüncelerin ifade edilmesiyle değil, bir kral buyruğunun, bir tanrısal iradenin açımlanmasıyla ilgilenir. Hermeneutik, *Yasalar'*da, tanrıların iradelerini, hem haber ve hem de kendilerine itaat edilmesi gereken buyruklar olarak bir çift anlam içinde açıklayan sanat olarak anılır. Geç Grekçede *hermeneuia* çok açık bir şekilde, "bilgece açıklama" ve *hermeneios* "açıklayan", "çeviren" olarak geçer.[2] Böylece hermeneuia "sanat"ı yani hermeneutik, kutsal sfere ait olanın, özellikle kutsal ve otoritatif iradenin, ölümlüye, yani dinleyene uygun şekilde açıklanması etkinliği olmuştur. Hermeneutiğin bu anlamı günümüzün epistemolojik bilinci içerisinde tabii ki artık yaşamamaktadır. Bugün hermeneutikten söz ettiğimiz her durumda, bu terimi Yeniçağın bilim geleneğiyle bağıntılı olarak kullanıyoruz. Gerçekten de hermeneutiğin Yeniçağdaki gelişimi, modern bilim ve modern yöntem kavramının ortaya çıkışı ve gelişimiyle koşutluk gösterir. Yeniçağda *Hermeneutik* başlıklı ilk kitap, 1654 yılında J. Dannhauser tarafından yazılmıştır.[3] O zamandan beri, 1. *teolojik,* 2. *filolojik,* 3. *hukuksal* yönelimli hermeneutiklerden ve son olarak 4. *felsefi* hermeneutikten söz ediyoruz. *Teolojik hermeneutik,* kutsal yazıların doğru açımlanması sanatıdır. Bu sanat, daha *Kilise Babaları (Patristik)* döneminde, özellikle Augustinus'un *De doctrina christiana* (Hıristiyanlık Öğretisi) adlı eseriyle birlikte yöntemsel bir bilinç kazanmıştır. Augustinus'un Hıristiyan dogmatiği, görev olarak, Eski Ahit'te (Tevrat) kutsal tarih olarak vahyedilmiş olan Yahudi halkının özgül tarihi ile İsa'nın Yeni Ahit'teki (İncil) evrensel vahyi arasında ortaya çıkan uyuşmazlık ve gerilimi gidermeyi üstlenir. Hermeneutik bu görevin yerine getiril-

(1) Platon, *Devlet,* s. 260 vd.
(2) *Yasalar,* 975 c.
(3) J. Dannhauser, *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum literarum* (1654).

mesinde yardımcı olmalı, hattâ çözüm getirmelidir. Augustinus, hermeneutiği kullanarak, *De doctrina christiana* da, Yeni Platoncu düşüncelerden de yararlanarak, düşüncenin, kutsal metinlerdeki sözel (lâfzi, literal) vè sıradan anlamdan tinsel anlama yükselmesi gerektiğini öğretir.

Antik hermeneutiğin merkezinde alegorik yorumlama problemi yer alır. Problem oldukça eskidir. *Hyponoia* (art veya üst anlam), alegorik yorumlamanın anahtar sözcüğüdür. Burada amaç, sözel ve sıradan anlamın ardında veya üstünde bulunduğu varsayılan esas anlamı ortaya çıkarmaktır. Eskiçağda *sofistik* olarak anılan disiplinin işi, tam da bu olmuştur. Sofistikte, bir kahramanlar toplumunu anlatan Homeros'un destanlarındaki değer dünyasına bağlı kalınmıştır. Sofistiğe göre, *İlyada* destanı monark kahramanların destanıdır. Kentler demokratikleştikçe *Odysseia* destanı daha itibarlı hale gelmiştir. Çünkü Odysseus kahraman olduğu kadar kentli insanın kendisine daha yakın bulduğu kurnaz, işbilir bir yönetici tipidir. Kısacası, demokratikleşmeyle birlikte, Odysseus Achilles'i geride bırakmıştır. Daha sonraları Stoa'nın hellenistik Homeros yorumu da bu doğrultuda olmuştur. Origenes ve Augustinus'un derleyip topladıkları patristik hermeneutik, Ortaçağda Cassian tarafından sistematize edilmiş ve bu süreç içerisinde *yazının dört anlamını* ortaya çıkarma yöntemi geliştirilmiştir.

Hermeneutik, *Reformasyon*'da kutsal yazıların kendilerine dönme hareketiyle birlikte yeni bir ivme kazanmıştır. Reformcular kilise öğretisi geleneğiyle polemiğe girmişler ve kutsal metinleri hermeneutik yöntemle ele almışlardır.(4) Özellikle alegorik yöntem bir yana bırakılmıştır. Böylece nesnel, konuya doğ-

(4) Karş.: K. Holls, *Untersuchungen zu Luthers Hermeneutik: Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst* (1920). Ayrıca bak: G. Ebeling: *Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik* (1942); *Die Anfaenge von Luthers Hermeneutik* (1951).

rudan yönelen, her türlü öznel keyfîlikten arınmış olmak isteyen yeni bir yöntem bilinci yeşermiştir. Fakat merkezcil motif normatif kalmıştır. Yeniçağın *teolojik* veya humanistik hermeneutiğinde, özgül ölçütü yeniden elde etmek üzere, kutsal metinlerin örtük veya ikame anlamı araştırılmış ve bu anlam yeniden ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bundan amaç, kilise geleneğinin ve Skolastiğin Latincesiyle çarpıtılmış olan esas anlamı ortaya çıkarmaktır.

Bunun yanı sıra C. Wolff kendi *Mantık*'ında hermeneutiğe bir bölüm ayırmış ve genel açımlama kuramını, Yeniçağ biliminin yöntem bilinciyle ele almıştır.(5) Bu dönemde hermeneutik bir genel semantik içerisinde temellendirilmek istenmiştir. G. F. Meier, *Bir Genel Açımlama Sanatı* (1756) adlı eserinde bunu yapmak istemiştir. J. A. Chladenius bu konuda öncü olmuştur. 18. yüzyıla kadar teoloji ve filoloji içerisindeki görünümüyle hermeneutik, hep kısmî kalmış ve didaktik amaçlara hizmet etmiştir. Burada büyük ölçüde antik gramer ve antik retoriğe sadık kalınmıştır (Quintillian).(6) Burada amaç artık klasik eserlerin anlaşılmasıdır. M. Flacius bu hermeneutiği "clavis" (anahtar) saymıştır.(7)

Eski *protestan* hermeneutiğin kavram sözdağarcığı antik retorikten alınmıştır. Melanchton retoriğin temel kavramlarını metinlerin doğru anlaşılmasında kullanmakta bir çığır açmıştır. Amaç, tekili bütünden hareketle anlamaktır. Bunun için de, antik retorikteki *caput* (parça) ve *membra* (bütün) ilişkisine dönülmüştür. Flacius bu ilkeyi ustaca kullanmış ve Yeni Ahit'in tekçi açımlamasına karşı çıkarak, Luther'in "sacra scriptura sui ipsis interpres" (kutsal metinleri kendilerinden hareketle yorumlama)

(5) C. Wollf, *Philosophia rationalis sive logica* (1732), Kısım 3, Bölüm 5,7.
(6) Quintilian, Inst. orat.
(7) M. Flacius, *Clavis scripturae sacrae* (1567).

ilkesini kullanmış, dogmatik birlik anlayışından hareket etmiştir. Özellikle Spinoza'nın teolojik-politik eseri *Traktat* (1670), bu konuda baş örnek olmuştur.

Pietist heermeneutik, A. H. Francke'den itibaren, metinlerin açımlanmasında *inşa edici/irşatçı uygulama*ya sımsıkı bağlanmıştır. J. J. Rambach[8] *subtilitas intelligendi* ve *explicandi*'nin yanına *subtilitas applicandi*'yi katmıştır. "Subtilitas" terimi açımlama metodiğinde yargı gücünün gerekliliğini ifade etmiştir. Fakat daha sonra 18. yüzyılda teoloji, hermeneutiği dogmatik amaçlarla kullanmıştır (Ernesti, Semler).

İlk kez Schleiermacher, F. Schlegel'in etkisiyle, hermeneutiği evrensel bir anlama ve açımlama öğretisi haline getirmeyi denemiş ve onu tüm dogmatik ve vesileci yönlerinden çözmeye gayret etmiştir. Böylece hermeneutikte metnin esas alınan normatif anlamı arka plana çekilmiştir. Anlama, metnin dehâlar-arasılık temelinde *üretken tekrar*'ıdır. Böylece Schleiermacher bir metafizik kavrayıştan hareketle, yaşamanın tekilleştirici bir ilgi ile anlaşılması gerektiğini savunmuştur. Bu öğretide *dil*'in rolü ön plana çıkmış ve yazılı esere bağımlı kalan filolojik yorumlamanın sınırları aşılmak istenmiştir. Schleiermacher'in, hermeneutiği, konuşma, insanların birbirini anlaması zemininde temellendirmesi, hermeneutiğe yeni bir derinlik kazandırmıştır. Öyle ki, bu arada bir tin bilimleri sisteminin dayanması gereken temeller de ortaya konulmuş oluyordu. Artık hermeneutik, *tüm tarihsel bilimlerin temelleri*nde yatan zemindi; sadece teolojinin değil. O ana kadar teologlar ve filologlar, hermeneutiği, sadece metnin dogmatik anlamını ortaya çıkarmada araç olarak kullanıyorlardı. Oysa Schleiermacher'le birlikte *tarihselcilik*'e giden yol açılmıştı.

Schleiermacher'den sonra özellikle *psikolojik* yorumlama yaygınlaşmıştır. Psikolojik yorumlama öğretisi, dehânın bilinçsiz

(8) J. J. Rambach, *Institutiones hermeneuticae sacrae* (1723).

yaratıcılığından hareket eder. Psikolojik/estetik yorumlama öğretisi özellikle Steinthal'de tin bilimlerinin dayanacağı baz sayılmıştır.(9) Dilthey buradan hareketle tin bilimlerinin sistematik açıdan yeniden temellendirilmesine girişmiş ve bunu anlamacı/betimleyici bir psikolojiye dayanarak gerçekleştirmek istemiştir.(10) Daha önce A. Boekch, yeni bir epistemolojik ilgiyle ve *Filolojik Bilimler Ansiklopedisi ve Metodolojisi* (1877) adlı eseriyle yolu açmış bulunuyordu. Boekch bu eserinde filolojinin görevini, "bilinmiş olanı (yeniden) bilmek" olarak koymuştur: Anlamacı tin bilimleri, bizden önce yaşamış insanların zaten yaşayıp bildikleri bir şeyi bugün yeniden bilmek amacıyla çalışırlar. Boekch bu doğrultuda dört temel anlama tarzı ayırmıştır: 1. gramatik, 2. edebî yönden sınıflandırıcı, 3. tarihsel/reel, 4. psikolojik/tekil. Dilthey Boekch'ün katkılarından kendi anlamacı psikolojisinde yararlanmıştır. Onun anlamacı psikolojisinde Droysen'in derinlikli kitabı *Historik*'teki tarih felsefesi ve tarih teolojisi kaynaklı görüşleri kadar, dostu spekülatif Lutherci Wartenburg'un eleştirileri de yönlendirici olmuştur. Dilthey'da hermeneutiğin psikolojik temelini *yaşantı* kavramı oluşturur. Dilthey daha sonraları *yaşantı* kavramını *ifade* ve *anlama* kavramlarıyla birleştirmiştir. Bu noktada Dilthey, E. Husserl'in *Mantıksal Araştırmalar* adlı eserindeki psikolojizm eleştirisinden ve yine Husserl'in platonize edilmiş anlam kavramından etkilenmiş ve Hegel'in "nesnel tin" kuramına bir dönüş yapmıştır. Dilthey'in çabaları 20. yüzyılda meyvalarını vermiş ve bu çabalar Dilthey Okulu (G. Misch, J. Wach, H. Freyer, E. Rothacker, F. W. Bollnow v.d.) ile ileriye götürülmüştür. Schleiermacher'den Dilthey'a kadarki idealist hermeneutik geleneği, Dilthey Okulu'ndan hukuk tarihçisi E. Betti'ye doğru uzanmıştır.(11)

---

(9) H. Steinthal, *Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft* (1881).
(10) W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* 4.8 (1920).
(11) G. Misch, *Phaenomenologie und Lebensphilosophie* (1929).

Ne var ki Dilthey, kendisini çok yormuş olan görevin, yani "tarihsel bilinç"i bilimin doğruluk iddiasıyla kuramsal olarak bağdaştırma görevinin üstesinden gelememiştir. Dilthey'ın anladığı anlamda görelilik probleminin kuramsal çözümünü vermesi gereken şey, yani daha sonra E. Troeltsch'ün "görelilikten totaliteye" diye ifade ettiği formül, ne var ki, tarihselciliği derinliğine ele alan kendi eseri *Tarihselcilik Sorunu*'nda bile, aşılmak istenilen aynı tarihselciliğe tutuklu kalmıştır. Dilthey tüm göreliliklerin ardında sabit, göreli olmayan bir şey aramış ve dünya görüşleri üzerine derinlikli bir *tipler öğretisi* geliştirmiştir. Bu öğreti yaşamın çok-yönlülüğüne uygun düşmeliydi. Fakat tarihselciliğin bu yoldan aşılması, üzerinde yeterince düşünülmemiş dogmatik tasarımlara dayanmak suretiyle gerçekleştirilmek istenmiştir.(12) Burada Fichte'nin çok kez yanlış anlaşılan şu sözlerine dayanılmıştır: "Nasıl bir felsefe seçileceği, nasıl bir insan olunduğuna bağlıdır." Böylece felsefe, insan *üzerine* bir etkinlik değil, insan *açısından,* yani tarihsel açıdan değerlendirilmesi gereken bir etkinlik oluyordu. Bu doğrultuda pedagojik/antropolojik, psikolojik, sosyolojik, sanat-kuramsal, tarihsel yönelimli tip öğretileri ortaya çıkmıştır. Fakat bunlar verimliliklerini, aslında örtük dogmatizmlerinden almışlardır. M. Weber, E. Spranger, T. Litt, W. Pinder, E. Kretschmer, E. R. Jaensch, P. Lersch ve diğerleri, kendi tip öğretilerinde, bir yandan bu tiplerin sınırlı bir doğruluk değeri taşıdıklarını belirtmişler, fakat öbür yandan aynı tiplerin fenomenlerin totalitesini kapsadıklarını da, yani tam ve genel olduklarını da ileri sürmüşlerdir. Oysa bir "tipoloji"nin her şeyi kapsayacak şekilde "kurulması", özü gereği kendisiyle çelişik kalması demektir. Tüm tipolojiler için geçerli olan bu problemden, Weber ve Dilthey etkisindeki K. Jaspers de *Dünya Görüşleri Psikolojisi* (1919) adlı eserinde kurtulamamıştır. Dü-

(12) T. Seebohm, *Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft* (1972).

şünsel araç olarak tipolojilere başvurmak ancak aşırı bir nominalist (adcı) hareket noktasından meşru olabilir ve örneğin M. Weber köktenci bir nominalist olarak kendi *ideal tipler* kuramını geliştirme olanağını bulmuştur. Ne var ki aynı Weber, bu nominalizmini (adcılık) sınırlandırmak zorunda da kalmıştır.(13)

Schleiermacher'le birlikte genel bir temellendirmeyi başlatan dönemin *teolojik* hermeneutiği, benzer şekilde, kendi dogmatik aporilerine tutuklanmıştır. Zaten Schleiermacher'in hermeneutik derslerini yayımlayan F. Lücke bile, Schleiermacher'in hermeneutiğindeki teolojik yönü kuvvetle vurgulamıştır. 19. yüzyılın teolojik dogmatiği, hermeneutiğin eski protestan problematiğine bütünüyle geri dönmüştür; yani *regula fidei* (iman düzeni) problematiğine. Bu dogmatik, teolojik dogmatiği tümden eleştiren liberal teolojinin tarihselci taleplerine giderek artan ölçülerde karşı çıkmıştır. Teolojik dogmatik ile liberal teoloji arasında bir bağdaştırma sağlamaya çalışan *diyalektik teoloji* (K. Barth, E. Thurneysen), özellikle R. Bultmann'da köktenci bir tarihselcilikten hareketle ve mitolojiden uzaklaşma parolası altında, tarihselci ve dogmatik *exegese* (kutsal metinlerin yorumlanması sanatı) arasında bir orta yol tutmuştur. Fakat burada da tarihsel/tekilleştirici analiz ile *kerygma*'nın ("müjde"nin, "Evangelium"un bildirimi, vahiy) yeniden elde edilmesi arasındaki ikilem çözülmeden kalmıştır. G. Bornkam'ın *mitolojiden uzaklaşma* sloganı(14) teolojik dogmatik ile hermeneutik arasındaki eski gerginliği yeniden canlandırmıştır ki, Bornkam bu sloganla bir genel hermeneutik talep etmiş oluyordu. Bu çizgide Bultmann, kendi teolojik kendini-anlama kavrayışla idealizmden uzaklaşmış ve Heidegger'in düşüncesine yaklaşmıştır.

---

(13) E. Rothacker, *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus* (1954). Türkçesi: Tin Bilimlerinde Dogmatik Düşünme Formu ve Tarihselcilik Sorunu, çev. Doğan Özlem, 1990.

(14) G. Bornkam, *Die Theologie Rudolf Bultmanns in der neueren Diskussion* (1963).

Burada K. Barth'ın ve diyalektik teolojinin "Tanrı hakkında konuşma"nın insanî olduğu kadar teolojik bir problem olduğunu ileri sürmeleri etkili olmuştur. Bultmann, "pozitif" yani yöntemsel olarak doğrulanabilir olandan ve tarihselci kazanımlardan hiçbir şeyi feda etmeyen bir çözüm aramıştır. Heidegger'in *Varlık ve Zaman* (1927)'daki varoluş felsefesi, Bultmann'a aradığı çözüm doğrultusunda nötr, antropolojik bir pozisyon sunuyordu.(15) Ona göre bu pozisyondan hareketle kendini-anlama, imana ontolojik bir temel verebilecekti. Bultmann'a göre Heidegger'deki varoluşun (Dasein) kendilik kipi içinde geleceğe yönelmişliği ve onun buna karşılık bu dünyaya atılmışlığı, teolojik yönden anlaşılmalıdır. Heidegger'in varoluş felsefesinin hermeneutiğe kazandırdığı en önemli yön, onun *ön-anlama* kavramında yatar. Böyle bir hermeneutik bilinçliliğinin zengin ekzegetik verimi/katkısı hakkında susulmalıdır.

Heidegger'in yeni felsefî katkısı sadece teolojide olumlu yönde bir etki yaratmakla kalmamış, hattâ daha öncelikli olarak Dilthey Okulu'ndaki görelilikçi/tipolojik donuklaştırma ve katılaştırmanın çözülmesine, giderilmesine yol açmıştır.(16) G. Misch, Husserl ve Heidegger ile Dilthey arasında bir bağdaştırmaya yönelmiş ve Dilthey'ın Dilthey Okulu içinde katılaştırılan felsefî düşünüş tarzına yeniden serbestlik kazandırmıştır. Fakat Misch'in Dilthey'ın yaşama felsefesi kaynaklı tezlerini konstrükte ediş tarzı, onu en sonunda Heidegger'le karşıt bir konuma getirmiştir. Heidegger ise Dilthey'ın "transendental bilinç"in arkasına, yani "yaşama"ya geri dönme talebinden hareket etmiş, bu talep kendi felsefesinin en önemli güdümleyicisi olmuştur. Heidegger Dilthey'ın düşüncelerini kendi *varoluş felsefesi*nin fenomenolojik

(15) Bkz.: K. Löwith, *Grundzüge der Entwicklung der Phaenomenologie zur Philosophie und ihr Verhaeltnis zur protestantischen Theologie* (1963).

(16) G. Misch, *Phaenomenologie und Lebensphilosophie* (1929).

yönden temellendirilmesinde esas almış, bunu da hermeneutik problemini felsefî bir radikalizasyon içinde ele almak suretiyle yapmıştır. Heidegger bir "olagelme (Faktizitaet) hermeneutiği" kurmuş ve bununla, Husserl'in fenomenolojik öz ontolojisine karşı "varoluşun öndüşünsel olmayışı"nı (unvordenkliche der Existenz) açımlama gibi paradoksal bir görev formüle etmiştir. Buna göre varlık kendini "anlar" ve kendini imkânlar alanına atılmışlığı içinde yorumlar. Varolmak anlamak demektir. Burada hermeneutiğin fenomenlere yönelik araçsal yöntem anlayışı, ontolojik yöntem anlayışına geri dönmek zorunda olduğu noktaya ulaşır. Anlama artık burada insanî düşünmenin sahip olduğu diğer düşünme tavırları arasında bir tavır değildir; tersine o insan varoluşunun temel hareketliliğidir. Böylece tarihsellik sona erer, tarihsel görelilikçiliğin demir parmaklıkları kırılır.

Fakat daha sonraları Heidegger, transendental zeminde temellendirdiği ontolojisini yetersiz bulmuş ve "dönüş" (Kehre) fikrinden hareketle "olagelme hermeneutiği"ni, varlığın "oradalık"ına "ışık getirme"ye dönüştürmüştür. Böylece Heidegger'de hermeneutik problemi, idealist gelenek içinde bir kez daha sivri bir şekilde ortaya çıkmıştır. Betti'nin romantik hermeneutiğin mirasını özne ve nesne arasındaki ortak oyun içinde haklı çıkarmak isteyen derin diyalektiği bile, *Varlık ve Zaman*'daki özne kavramının ontolojik ön-anlamaya sahip olduğunu kabul etmesiyle ve geç Heidegger'in "dönüş" fikrinden hareketle transendental felsefenin refleksiyon alanına sıçramasıyla, yetersiz görünmektedir. Açma (örtüsünü açma) ve örtmenin (gizleme) oyun alanını oluşturan doğruluk "olay"ı, tüm açmalara (bu arada tüm anlamacı bilimlere) yeni bir ontolojik değer verir. Böylece geleneksel hermeneutiğe bir dizi yeni soru yöneltmek mümkün hale gelmiştir.

İdealist hermeneutiğin psikolojik temeli problematiktir: Bir *metin*'in anlamı gerçekten de "yazarın kastettiği anlam"

(mens autoris) mıdır? Anlama, özgün yapıtın bir yeniden-yapımından başka bir şey olmasın? Kamusal planda bir hukuksal görev üstlenen hukuksal hermeneutik için böyle bir şeyin geçerli olamayacağı açıktır. Fakat bu, onun normatif görevi dolayısıyla böyledir. Buna karşılık "bilimsel nesnellik" kavramı "nesnellik" kuralına bağlı kalınmasını talep eder. Fakat bu "nesnellik" kuralı bir hermeneutik için gerçekten de yeterli olabilir mi? Örneğin *sanat eserleri*nin açımlanmasında, yönetmen, şef ve çevirmen de pratik olarak ortaya bir yapım koymuş olmazlar mı? Ve bu yeniden-yapımın ürünü olan anlamı, hangi hakla bir bilimsel yorumdan ayırabiliriz? Bu yeniden-yapımın anlam içeriği, yazarın bilinçli olarak anlamı saptırmış olmasıyla da sınırlı değildir. Sanatçının kendisi hakkındaki bilinci ve kendisi üzerine yorumu hep problematik kalır. Sanatçının yaratımının anlamı, sanki tek-anlamlı bir yaklaşma görevinin yorumu gibi durmaktadır.

Ve *tarihsel* olayların anlam ve yorumunda durum nedir? Çağdaşların bilinci, tam da, bu çağdaşların tarihi "yaşadıkları" halde onun nasıl olup bittiğini bilmemeleriyle karakterize olur. Oysa Dilthey kendi *yaşantı* kavramının kendisini ulaştırdığı sistematik vargıya dayanarak, tarihin bilinebilirliği konusunda sonuna kadar gider. O biyografi ve otobiyografiyi kendi *tarihsel etki bağlamı* kuramı için model kılar?[17] Pozitivist yöntem bilincini derinliğine eleştirmiş olan Collingwood[18] Croce'nin Hegelciliğinden hareket edip onun diyalektik araçsallığından yararlanmış, fakat "re-enacment" (yeniden kurma) anlayışıyla hermeneutik problemini öznellik sferinde darlaştırmıştır. Tarihsel anlama modeli, Collingwood'da gerçekleştirilmiş planların yeniden tasarlanması olarak kendisini gösterir. Oysa tarihçinin kendi konusuyla dehâ-

(17) W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Cilt 8.

(18) R. G. Collingwood, *Denken, eine Autobiographie* (1955). (Çevirenin notu: *Bir Yaşam Öyküsü* adıyla Türkçeye çevrilmiştir. Çev: Ayşe Nihal Akbulut, Yapı Kredil Yayınları, İstanbul 1996.)

lar-arası ilişki kurma tarzı, daha Schleiermacher'in atmış olduğu bu adım, ne var ki, hermeneutiği ileriye götürmez. Hattâ bu model, tarihçinin görevini kötüye kullanmasına yol açar.

Ve kutsal metinlerin *kerigmatik* anlamında durum nedir? Burada "dehâlar-arasılık" kavramı *ad absurdum*'a götürür. Çünkü "dehâlar-arasılık" kavramı, "esinlenme" kavramının korkutucu hayaletini çağrıştırır. İncil'in tarihsel açıdan *exegese*'si, burada özellikle "kendini anlama" ana kavramında sınırlara çarpar. Metnin kutsal anlamı, Yeni Ahit'i yazanların teolojik görüşlerinin bir toplamından başka bir şey olmasın sakın? *Pietist hermeneutik* (A. H. Francke, J. J. Rambach) kendi açımlama öğretisinde, anlamaya ve açımlamaya *uygulama*nın katıldığına ve böylece "yazı"nın güncelleştirildiğine dikkat çekmiştir. Burada hermeneutiğin merkezcil motifi yatmaktadır. Bu motif, insanın tarihselliğini ciddiye alır. Zaten bu hususu özellikle idealist hermeneutik ve yine özellikle Betti, "anlam tekâbüliyeti kuralı" ile hesaba katmıştır. Ön-anlama kavramının ve etki-tarihi ilkesinin içkin olarak kabul edilmesi ve bağlı olarak etki-tarihsel bilincin gelişmesi, hermeneutik için yeterli bir yöntemsel baz sağlar görünüyor. Yeni Ahitçi teolojinin kural (yasa) kavramı, burada kendi meşruluğunu özel bir durum olarak bulur. Bu, aynı zamanda katolik teolojide (G. Stachel, E. Biser) hermeneutik üzerine sürdürülen en yeni tartışmalarda ortaya çıkan duruma da uymaktadır.(19) Aynı şekilde edebiyat kuramında da "alımlama estetiği" başlığı altında (R. Jauss) temsil edilir. Hattâ bu alanda metodolojik temelli bir filolojinin inkâr edilmesi gerektiği bile dile getirilmiştir (E. D. Hirsch, T. Seebohm).(20)

Bu sorun ışığında saygın *hukuksal hermeneutik* geleneği yeni bir önem kazanmıştır. Bu sorun, modern hukuk dogmatiği

(19) E. Biser, *Theologische Sprachwissenschaft und Hermeneutik* (1970).
(20) T. Seebohm, *Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft* (1972).

içinde, tıpkı kendi kendisini yetkinleştiren bir dogmatikte tamamen kaçınılamayan bir namus lekesi, ödenmesi gereken bir bedelmişcesine, sadece sıkıntı veren bir rol oynamıştır. Fakat asla gözardı edilememiştir: Hukuksal hermeneutik normatif bir disiplindir ve hukukun bütünlenmesinde dogmatik bir işlevi yerine getirir. Bu haliyle o, çok önemli ve kaçınılmaz bir görev üstlenir; çünkü o, vazedilmiş hukukun genelliği ile tekil durumların somutluğu arasında köprü kurmak ister. Bu nedenle hukuksal hermeneutik, kökeni bakımından özcüdür. Onun *tarihine* bakıldığında(21) görülür ki, anlamacı açımlama problemi, kopmaz bir şekilde uygulama problemiyle ilişkilidir. Özcü açıklama ve uygulama, bu çifte görev, Roma hukukunun kabulünden beri hukuk biliminin önünde durmaktadır. Çünkü görev sadece bir zamanların Romalı hukukçularını anlamakla sınırlı değildir; aynı zamanda Roma hukuku dogmatiğini Yeniçağın kültür dünyasına uygulamaktır.(22) Burada hukuk bilimi için hermeneutik görevden dogmatik göreve doğru hiç de özcü olmayan sıkı bir bağ ortaya çıkmıştır ki, bu görev teoloji için de geçerlidir. Roma hukukunun kendi vazedilmiş hukuksal geçerliğini içermekten daha öteye gidip tarihsel yabancılaşmaya yol açılmamalıdır. Roma hukuku daha A.F.J. Thibaut (1806)(23) tarafından açımlanırken, Thibaut açımlama öğretisinin sadece yasa koyucunun niyetine dayanamayacağını, hattâ daha çok "yasanın gerekçesi"nin özgül hermeneutik kurala yükseltilmesi gerektiğini belirtmiştir. Daha sonra *modern yasa kodifikasyonları*nın yaratılmasıyla, Roma hukukunun açımlanmasında temel görev, dogmatik ilgisini pratik olarak yitirmek zorunda kalmış ve görev aynı zamanda hukuk tarihi problematiğini kapsayacak şekilde genişlemiştir. Böy-

(21) C. Fr. Walch, Vorwort zur "Hermeneutica Juris" von C. H. Eckhard (1779).
(22) Karş.: P. Koschaker, *Europa und das römische Recht* (1958).
(23) A. F. J. Thibaut, *Theorie der logischen Auslegung des römischen Rechts* (1799, 1806), yeni baskı, 1967.

lece hukuk tarihi tarih bilimlerinin izleyeceği yönteme yön verebilmiştir. Öbür yandan hukuksal hermeneutik, hukuk dogmatiğinin taşıyıcı disiplini olarak, içtihata yeni bir stil sokmuştur. Hukuksal hermeneutiğin temel problemi "hukukta somutlaştırma"dır[24] ve şüphesiz hermeneutik problemi, hukuk biliminde de, teolojinin görevi olduğu kadar teolojinin mitolojiden arındırılması görevi için de geçerli bir problem olarak, aslî bir şekilde kendini hep gösterir.

Şunu sormak zorundayız: Teoloji ve hukuk öğretisi bir *genel hermeneutik* için önemli bir katkı sağlar mı? Şüphesiz ki bu soruyu açmakla, teoloji, hukuk bilimi ve tarihsel-filolojik bilimlerin içkin yöntem problematiğine doğrudan bir giriş sağlanmış olmaz. Çünkü gündeme hemen, tarihsel bilmenin kendini-anlamasının sınırlarını göstermek ve dogmatik yorumlamaya sınırlı bir meşruluk tanımak gereği gelir.[25] Herşeyden önce buna bilimin koşulsuzluğu kavramı karşıdır.[26] Bu nedenle benim *Wahrheit und Methode* (Doğruluk ve Yöntem) (1960)'de giriştiğim inceleme, bilinen anlamda daima dogmatik olarak adlandırılması gereken bir deneyim alanından yola çıkar: Sanat deneyiminden. Sanat, geçerlik iddiasının tanınmasını talep eder. Burada anlama tüm kurallılığı içinde tanınır ve geçerli olur: "Bizi saran şeyi kavramak" (E. Staiger). Sanat biliminin veya edebiyat biliminin nesnelliği, bilimsel uğraşının tam bir ciddiyet ve önemle yöneldiği bu nesnellik, her defasında, sanat ve *Dichtung* deneyimine (dramatik, epik, lirik eserlerden edinilen deneyim -ç.n.-) dayalı olarak sonradan ortaya konulur/düzenlenir. Sanat deneyiminin kendisinde, *applicatio, intellectio* ve *explicatio*'dan asla

(24) K. Engisch, *Die Idee der Konkretisierung in Recht und Rechtwissenschaft unserer Zeit* (1953).

(25) E. Rothacker, *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus*, a.g.e. (1954).

(26) Karş. E. Spranger, *Über die Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft* (1929).

ayrılmaz. Bu, sanat bilimi için de böyledir. Öyle ki, hukuksal hermeneutikte haklılığını bulan uygulama yapısı, burada da dikkate alınmak zorundadır. Özellikle Betti ve F. Wiecker tarafından vurgulanmış olan hukuk tarihine ve hukuk dogmatiğine özgü anlamanın yeniden ön plana çıkması şunu göstermiştir: Tüm anlama, tasarıma bağımlıdır. Bu asla şu anlama gelmez: "Tin bilimleri" kesinlikten yoksun bilimler olarak, kendi acınası yoksullukları içinde daha da sefil bir duruma düşmüşlerdir; hele "science" olmaya yükselemedikleri ve "bilim birliği"ne üye olamadıkları sürece. *Felsefî hermeneutiğin* böyle bir "science" olma kaygısı yoktur. Tam tersine felsefî hermeneutik, anlamanın ancak anlayanın özgül tasarımlarını devreye sokmasıyla mümkün olacağı olgusundan hareket eder. Yorumcunun üretken katkısı, önlenemez bir şekilde, bizzat "anlama" denilen şeyin neliğine aittir. Bu, öznel ön-kabullerin, özel ve keyfî değerlendirmelerin meşrulaştırılması demek değildir. Çünkü söz konusu olan şey, tam bir disiplinleştirme değeri taşır. Çağlar, kültürler, sınıflar, ırklar ile aradaki kaçınılmaz, zorunlu mesafe, anlamaya gerilimini ve yaşamını veren özneler-üstü yöndür. *Yeni Ahit bilimi*nde (E. Fuchs, G. Ebeling) olduğu gibi örneğin *edebiyat eleştirisi*nde *(literary criticism)* ve ama özellikle Heidegger'in katkılarının *felsefî* yönden daha da geliştirilmesiyle birlikte, hermeneutik problematiği öznel/psikolojik bazı bırakmış ve nesnel, etki-tarihsel yoldan verili anlama yönelmiştir. Mesafenin aracılığı için temel veri *dil*dir. Dilde yorumcu (veya: çeviren) anlaşılmış olanı yeniden dile getirir. Teologlar gibi poetologlar da tam da dil olayından söz ederler. Bu anlamda hermeneutik, neopozitivist metafizik eleştirisi yolunda giden *analitik felsefe*ye, kendi özgün yolu üzerinde yaklaşır. L. Wittgenstein'ın *Felsefî Araştırmalar'*da göstermiş olduğu gibi, konuşma tarzlarının analiziyle ve tüm dile-getirmelerin yapay sembol dilleri (sembolik mantık vd.) kullanılmasıyla "anlam"ın ortaya çıkarılması mümkün de-

ğildir. Fakat ne var ki, Wittgenstein'ın *dil oyunu* kavramı da hermeneutik için yetersizdir. K. O. Apel, haklı olarak, geleneğin sürekliliğinin *dil oyunu* kavramı aracılığıyla ancak süreksiz bir şekilde betimlenebileceğine işaret etmiştir.(27) Hermeneutik, "veri" kavramında yatan pozitivist naifliği anlama koşullarına yönelik bir refleksiyonla aştığı sürece (ön-anlama, süreçsellik, ifadenin motivasyon tarihi), aynı zamanda pozitivist yöntem anlayışının bir eleştirisini de ortaya koymuş olur. Onun bu konuda transendental kuram şemasını veya tarihsel diyalektik şemasını ne ölçüde izleyeceği tartışmalıdır.(28)

Hermeneutik her zaman özgül bir tematiğe sahip olmuştur. O formel genellik bakımından hiç de meşruluğunu *mantık*ta bulmaz. O, herhangi bir dile-getirmeyi hiç de sadece mantıksal değeri içinde anlamaz. Bundan öteye o, bir dile-getirmeyi daha çok yanıt olarak anlar. Öyle ki hermeneutik, bir dile-getirmenin anlamını onun motivasyon tarihinden hareketle elde etmek zorunda olduğundan, dile-getirmenin mantıksal olarak kavranabilir olan içeriğinin üstüne yükselir, bu içeriği aşar. Bu husus daha Hegel'in tinin diyalektiği dediği şeyden başlayarak, B. Croce, Collingwood ve diğerlerinde esas alınmıştır ve H. Lipps'in "hermeneutik mantık"ı ve Husserl'in anonim niyetsellik/yönelimsellik öğretisi bazında fenomenolojik yönden temellendirilmiştir. İngiltere'de J. L. Austin, geç Wittgenstein'a yönelerek aynı yönde ilerlemiştir. Hermeneutiğin *retorik*le çok sıkı ilişkisi vardır. Çünkü retorik, *eikos*u, yani haklı kılma/ikna etmeye dayalı argümanı, hermeneutikle birlikte paylaşır, ortaklaşa kullanır. Almanya'da 18. yüzyılda temelinden dağılmış olan retorik geleneği, farkına varılmadan, estetik alanında olduğu gibi her-

(27) K. O. Apel, *Wittgenstein und das Problem des Verstehens* (1966).

(28) H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960). Ayrıca bkz.: *Hermeneutik und Dialektik, Festschriff H.-G. Gadamer* (1970).

meneutik alanında da, K. Dockhorn'un işaret ettiği gibi, etkili olmuştur.(29) Burada C. Perelman ve okulunun çabalarıyla retorikten ve forensik (adlî) rasyonaliteden yola çıkarak, modern matematiksel mantığın tekelci iddialarına karşı itirazlar geliştirilmiştir.(30)

Burada hermeneutik probleminin çok daha kapsayıcı bir boyutu ortaya çıkar: *Dil*in hermeneutik alanının içinde almış olduğu merkezcil yer. Çünkü dil, sadece "sembolik formlar" (Cassirer) içinde ve diğer formlar arasında yer alan bir araç değildir; hattâ daha çok o, daha R. Honigswald'ın vurgulamış olduğu gibi, kendisini iletişimsel yoldan edimselleştiren aklın potansiyel ortaklaşalığı ile özgül bir ilişki içinde bulunur. Hermeneutik boyutun evrenselliği de buna dayanır. Zaten böyle bir evrensellikle, daha çok önceden, işaretlerin (sözcüklerin) anlamını şeylerin üstünde gören ve böylece *sensus literalis* (sözel anlam)'in üzerine yükselmek gerektiğini öğreten Augustinus ve Thomas'ın öğretilerinde karşılaşılır. Ne var ki günümüzde hermeneutik, Augustinus ve Thomas'ı doğrudan doğruya izleyemez ve herhangi yeni bir *alegori öğretisi*ni *(Allegorese)* taçlandıramaz. Çünkü bu, Tanrı'nın bizimle konuştuğu bir "yaratanın dili"ni tasarlamayı gerektirir. Buna karşılık hermeneutiğin görevi, sadece konuşmaya ve yazıya değil, hattâ tüm insanî yaratımlara "anlam"ın sokulmuş olduğundan hareketle bu anlamı yeniden okumaktır. Örneğin sadece sanatın dili değildir meşru bir anlamanın konusu; hattâ insanî kültür yaratımının her formudur. Evet, hermeneutiğin alanı çok daha ilerilere doğru genişler. Çünkü bizim dilsel yoldan kavranılan dünya-yönelimimize ait olmayan bir şey var mıdır? İnsanın dünya hakkındaki tüm bilgisine dil aracı-

(29) K. Dockhorn, *Rezept von H.-G. Gadamer: Wahrheit und Methode* (1966).
(30) M. Natanson/H.W. Johnstone (derl.), *Philosophy, rhetoric and argumentation* (1965).

lık eder. Dünyaya ilk yönelim bir dili öğrenmekle gerçekleşir. Fakat sadece bununla da kalınmaz. Bizim dünyada-olmaklığımızın *(in-der-Welt-sein)* dilselliği, en sonunda deneyimin tüm alanına eklemlenir. Aristoteles'in betimlediği ve F. Bacon'un geliştirdiği tümevarım mantığı[31] deneyimin mantıksal kuramı olarak yetersizdir ve düzeltilmeye ihtiyaç göstermektedir.[32] Dilsel dünyanın eklemlenmişliği olgusu, ancak dil içinde en parlak şekilde önümüze açılır. Tüm deneyim, bizim dünya hakkındaki bilgimizin sürekli iletişimle gelişmesinde ve devam edip gitmesinde gerçekleşir. 19. yüzyılda Boeckh filolojinin amacını "bilinmiş olanın bilgisi"ne ulaşmak olarak formüle etmişti. Bu formül şimdi çok daha derin ve genel bir anlamda ifade edilebilir. Çünkü içinde yaşadığımız gelenek öyle bir kültürel mirastır ki, sadece metinlerden ve anıtlardan oluşan ve dilsel yoldan kavranılmış veya tarihsel olarak belgelendirilmiş bir anlama sahip değildir. Daha da ötesi, iletişimsel olarak deneyimlenen dünyanın kendisi bile, bize, sürekli, açık bir totalite olarak, "tarditur" olarak aktarılmış, devredilmiştir. Ve hermeneutik çaba, dünyanın deneyimlendiği her yerde zaten işbaşındadır. Aydınlatmanın, sezginin, edinme ve benimsemenin başarıya ulaştığı yerde güvensizlik ortadan kalkar. Ve en nihayet, tüm bilimsel bilginin tekil insanın kişisel bilmesine bütünlendiği yerde de.

Böylece hermeneutik boyut, özellikle binlerce yıllık *felsefe kavramları* üzerinde çalışmaya doğru da uzanır. Bir sözcük içinde kalıplanmış ve bu sözcük içinde geleneğe mal olmuş kavramlar, tek bir anlama sahip sabit markalar ve işaretler değildirler; tersine onlar insanın dil içerisinde gerçekleşen dünya açımlamasının iletişimsel hareketinden çıkarlar. Onlar sürekli hareket halindedirler, dönüşürler ve zenginleşirler; eskiyi örten yeni

(31) Aristoteles, *Organon* II, 19; F. Bacon, *Novum Organum* II.
(32) K. R. Popper, *Logik der Forschung* (1966).

bağlamlara yerleşirler, unutulurlar ve yeni düşünceler içinde yeniden canlanırlar. Böylece kavrama yönelik felsefî çalışma, bugünlerde belirsiz bir sözcük olan "kavram tarihi" sözcüğü ile işaret edilen bir hermeneutik boyutu esas alır. Bu, şeylerin kendilerinden konuşmak yerine bu iş için kullandığımız anlama araçlarından konuşmak gibi ikincil bir çaba değildir; tersine bu çaba bizzat kavramlarımızın kullanımında eleştirel öğeyi oluşturur. Kesin ve tek-anlamlı tanımlar talep eden amatörlerin yaygarası, tek-anlamlı bir semantik kuramının postüle ettiği bir tek anlamlılık yapıntısından kaynaklanır. Bu amatörler dilin ne olduğunu ve kavram dilinin de bulunmuş/keşfedilmiş bir şey olduğunu, keyfî olarak değişmediğini, keyfî olarak kullanılamayacağını ve bir kenara atılamayacağını göremezler. Düşünme ve konuşmanın bu canlı akışının sert kabuğuna sadece terminolojinin yapay formunda rastlanır. Fakat bu kabuk bile, bizim konuşarak ikmal ettiğimiz ve içinde anlama/anlaşmanın inşa edildiği iletişimsel olup-bitmelerden ortaya çıkmıştır.(33)

Hermeneutik problemi *sosyal bilimler* mantığı alanında yeni bir etkileme gücüne sahiptir. Öyle ki tin bilimlerinde naif nesnelciliğe yöneltilen hermeneutik eleştiri, Marksist ideoloji eleştirisiyle uyuşur (Habermas).(34) Bu konuda Habermas'ın Popper Okulu'ndan Albert'le yaptığı tartışma aydınlatıcıdır.(35) Her ne kadar Marksist ideoloji eleştirisi hermeneutiğin evrensellik iddiasını "idealist" sayıp eleştiriyor ve doğru anlaşılan bir hermeneutiğin toplum eleştirisi yapma iddiasını meşrulaştırmak için psikanaliz modelini öneriyorsa da. Buna göre gerilimden uzak, akılcı bir konuşma, yanlış toplumsal bilinci, tıpkı hastasıyla

(33) H.-G. Gadamer, *Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie* (1971).
(34) J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1967): *Hermeneutik und Ideologiekritik* (1971).
(35) J. Habermas, a.g.e. (çevirenin notu: Bkz. E. Ströker, *Bilim Kuramına Giriş*, çev. Doğan Özlem, "Sonuç" bölümü, 1990).

psikoterapik konuşmaya girişen doktorun hastasını "konuşan" cemaate geri döndürmesinde olduğu gibi, "iyileştirir." Aslında konuşma aracılığıyla iyileşme bir hermeneutik fenomendir ve P. Ricoeur ve J. Lacan(36) bu fenomenle ilgili kavramsal ilkeleri yeniden tartışıyorlar. Ne var ki ruhsal hastalıklarla toplumsal hastalıklar arasında kurulan analoji, hermeneutik açıdan tartışmalıdır.(37)

Hermeneutiğin evrenselliği, hermeneutiğin kuramsal, aşkın karakterinin bilimsel geçerlilik bakımından nereye kadar sınırlandığı veya onun *sensus communis*'in ilkelerini de gösterip göstermediği ve böylece bilimsel kullanımının pratik bilince nasıl entegre edileceği ile bağıntılıdır. Hermeneutik pratik felsefeyle akrabalığı dolayısıyla tam bir evrenselliğe sahiptir. Bu, Alman transendental felsefe geleneği içinde J. Ritter'in okulunun çalışmalarında gösterilmeye çalışılıyor. Felsefî hermeneutik bunun bilincindedir.(38) Bir praksis kuramı açıktır ki bir kuramdır, praksis değildir.(39) Fakat bir praksis kuramı bir "teknik" veya toplumsal praksisin bilimselleştirilmesi de değildir. Bunlar, Yeniçağın bilim kavramı karşısında felsefi hermeneutiğin en önemli görevlerinden biri olarak savunulması gereken doğrulardır.(40)

(36) P. Ricoeur, *De L'interpretation Essai sur Freud* (1965); J. Lacan, *Ecrits* (1966).
(37) J. Habermas, a.g.e.; *Hermeneutik und Ideologiekritik*, a.g.e.
(38) J. Ritter, *Methodologie und Politik* (1969).
(39) M. Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (1972/74).
(40) H.-G. Gadamer, *Theorie, Technik, Praxis* (1972).

GEORG MISCH

TİN BİLİMLERİ KURAMI İÇİNDE YAŞAMA FELSEFESİ DÜŞÜNCESİ

GEORG MISCH

TİN BİLİMLERİ KURAMI İÇİNDE YAŞAMA FELSEFESİ DÜŞÜNCESİ*

Dilthey (1833-1911), 70. doğum gününde dostları ve öğrencilerine hitap ederken, sözlerini şöyle bağlamıştı: "Hedefi görüyorum. Yolda kalırsam, umuyorum ki, genç yoldaşlarım ve öğrencilerim yolun sonuna kadar gideceklerdir." O, hedefini *yaşama* kavramıyla ifade etmişti. Bu kavram onda önemli bir sistematik ağırlığa sahipti, felsefesinin merkez kavramıydı. O, yaşamaya poetikten ve tarihten hareketle yaklaşan ve yaşamayı kavrama/anlama çabasını bir sistematiğe bağlamak isteyen bir filozoftu. Ve bu sistematik aynı zamanda felsefe ile bilimi, özellikle de tinsel-tarihsel yaşamayı konu edinen bilimleri birbirine bağlamalıydı. Bazı öğrencileri, ölümünden sonra eserlerinin toplu yayınını üstlenip gerçekleştirdiler(1) ve eserlerini *tinsel dünya*(2) başlığı altında topladılar. Bu makale, bu toplu basımdan yola çıkılarak kaleme alınmıştır.

(*) G. Misch, *Vom Leben-und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys* (Wilhelm Dilthey'in Yaşama ve Düşünce Çevresi), Frankfurt/M., 1947, s. 37-51.

(1) 1924.

(2) Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, cilt V ve cilt VI. *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie de Lebens*. Erste Haelfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Zweite Haelfte: Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Paedagogik. Leipzig/Berlin, 1924.

Burada onun sistematik temel eseri *Einleitung in die Geisteswissenschaften*'e (Tin Bilimlerine Giriş) bağlı kalınarak tüm eseri değerlendirilmeye çalışılacaktır. *Einleitung* 1883'de yayımlandı. Aslında eser, düşünülen ikinci cilt için bir materyal olması amacıyla planlanıp yazılmıştı; fakat bu ikinci cilt tamamlanamadı.

Dilthey'ın *Einleitung*'u yayımlandığında pek etki yaratmamıştı. Almanya dışında Anglo-Fransız bilimin pozitivizmi egemendi. Sadece J. S. Mill'in *Mantık*'ı, ünlü 6. bölümünde "Logic of Moral Science"ı ele alıyordu. Dilthey, tin bilimleri problematiği üstüne Almanya dışında fazla bir şey bulamayacağını anladı. Bu nedenle yeniden tin bilimlerinin anayurduna, Almanya'ya yöneldi ve Kant ve Herder, Goethe ve Ranke geleneğiyle ilgi kurdu. Ne var ki bu Alman zemininde tin bilimlerinin temellendirilmesi hareketi, Dilthey'ın yöneliminden tamamen başka bir yönde yürüyordu. Yeni Kantçıların ağırlıklarını koydukları bu hareket, doğrudan doğruya Kant'ın epistemolojik temellendirme tarzına geri dönmüş ve hızla konstrüksiyonlara dalmıştı. Burada, Kant ve Fichte tarafından oluşturulan ve Lotze tarafından bilimlere uyarlanan bir etik idealizmden yola çıkılıyordu. Burada öyle bir biçimcilik hüküm sürüyordu ki, tin kavramı etiğin içine alınıyor ve tarih bir teleolojik zorunluluk altında görülüyordu. Öyle ki, tin kavramı, insan bireyliğinin bir değer biliminin nesnesi kılınıyor ve bu değer biliminin bilgisi doğabilimsel yasa bilgisinin yanına konuluyordu. Böyle bir girişimin kuramsal çerçevesini Kant zaten vermişti. Lotze, empirik bilimi bir teleolojik hâle ile taçlandırıyordu. O her yerde nedensel/açıklamacı bilim kuramının mekanizmini etik amaçsallıkla bağdaştırma peşindeydi. Yeni Kantçılıktan kaynaklanan bu konstruktif/sistematik form, Rickert'in doğa bilimleri ile kültür bilimleri ve doğabilimsel kavram kurmanın sınırları üstüne yazdığı kitaplarla, 1900-1914 yılları arasında öylesine egemen oldu ki, tin bi-

limleri alanında eşsiz bir dehâya sahip olan Max Weber bile bu kavrayış tarzı içinde yolunu şaşırdı.(*)

Pozitif bilimin son kuşak temsilcileri, öbür yandan, kavramlarla çalışan filozoflara karşı tavır aldılar: *Generalia sunt et facilie et levia*. Pozitif bilimciler, felsefî genelleştirme tarzını, deneysel bilimlerden arta kalan işe yaramaz süprüntüleri refleksiyon süpürgesiyle bir araya toplama girişimi sayıp aforoz ediyorlardı. Fakat öbür yandan, bu tavırları anlayışla karşılansa bile, onlar, bilimin kendisini, bizzat Kant'ın Newton fiziğini nihaî sayması gibi, nihaî sayma dogmatizmine düşüyorlardı. Ve bu dogmatizmin kendisi, Dilthey'a, yönelmek istediği insan ve kültür dünyası açısından bir tehlike olarak görünüyordu. İşte, bu görünüm içinde Dilthey'ın özgünlüğü özellikle şu noktalarda kendini göstermiştir: O, gücünü tinbilimsel araştırmanın yaratıcı ve verimli sonuçlarından alıyor ve tin bilimleri için bir sistematiği, yine bu bilimlerin veriminden hareketle geliştirmek istiyordu. Bunun gibi, o bizzat bilimsel etkinliğin anlamını kavramaya çalışıyor, bunu da tarihsel ve sistematik düşünme tarzları arasındaki karşılıklı ilişki aracılığıyla, yorucu analizler içinde ortaya koymaya çabalıyordu. Ve o, tinsel gerçekliğin sağlam, nesnel olarak görülmesini sağlayacak araçlar oluşturmak üzere refleksiyona başvuruyordu. Onun yorucu temellendirme çabası kitaplarında kalmış değildir, hâlâ devam ettirilmektedir. Burada sözcüğün iki anlamında bir temellendirme gerekiyordu: 1. Bir şeyin temeli, o şey üstüne refleksiyonla tanınır, 2. O şey üstüne çalışma, bulunan temelden hareketle sürdürülür. Dilthey'ın 1911'deki ölümünden sonra ortaya çıkan geç etkisi, yine de onun özel *tarih* araştırmalarıyla sınırlı kalmıştı. O, ölümünü izleyen yıllarda, en çok tin tarihi çalışmalarıyla anılmıştır. "Dilthey tin tarihinin en geniş çer-

(*) Çevirenin notu: Yeni Kantçı (özellikle Rickertçi) kültür bilimi kuramcılığı ve Max Weber için bkz.: Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990.

çevede araştırılması ve yazılmasını en büyük görev olarak koymuştu." Bu yargı, günümüzün önemli filologlarından birinin yargısıdır ve Dilthey hakkındaki yaygın bir kanıyı dile getirir. Oysa tin tarihi felsefe ile ilgiliyse de, felsefe değildir. Felsefe, neliği gereği sistematiktir. Aralarında Husserl ve Rickert gibi Dilthey'ın çağdaşlarının bulunduğu, tarihten ve kendi tarihinden kopuk salt sistematik yönelimli bir felsefe tarzının temsilcileri, sistematik felsefe yapma tarzı ile tarihsel yönelimli felsefe yapma tarzları arasına bir uçurum açmışlardı. Husserl 1911 tarihli, polemiklerle dolu kitabı *Kesin Bilim Olarak Felsefe*'de, Rickert bir savaş yazısı olan, 1920 tarihli *Yaşam Felsefesi*'nde bunu yapmışlar; yaşama ve tarih iblisinin karşısına kesin bir mantık düşüncesiyle çıkmışlardır. Rickert şöyle yazıyordu: "Bugün tüm düşünme kuramsal olarak öyle 'canlı' ve 'hareketli' ve öylesine bir sapma içindedir ki, artık hiçbir şey mantıksal olarak nüfuz edilemez durumdadır." Anlaşılacağı üzere burada kendisine hücum edilen şey, sistematik felsefe ile tarih arasında bağ kurma düşüncesidir. Ve felsefe ile tarih arasındaki bağı vurgulayan özgül bir felsefî eğilim, Dilthey'la birlikte gürbüzleşmiştir. Burada, salt sistematik yönelimin yetersizliğinden hareketle, felsefî sistem oluşturmanın yeni bir tarzını geliştirmek söz konusudur. Felsefe yapmanın bu yeni tarzı, baz olarak, Dilthey'ın ölümünden sonra yayımlanan tüm eserlerinin kapağına konulan adla (*Tinsel Dünya. Yaşama Felsefesine Giriş*), "tin"i ve "yaşama"yı almıştır. Dilthey'ın üstlendiği bir başka görev de, yine bir kitabının adıyla (*Tin Bilimlerine Giriş*) tin bilimlerini yaşama felsefesi zemininde temellendirmektir. O bu görevi, bir "tarihsel akıl eleştirisi" aracılığıyla yerine getirmek istemiştir. Bu, Kant'ın "salt aklın eleştirisi"nin bir eşleşiği olacaktır. Tarihsel akıl kendini salt aklın karşısına koyar. Bir salt bilinç yoktur; bilinç tarihseldir. Ve insan bilincinin tarihselliği, tin bilimlerinin temellendirilmesi çabası içinde tanınmalıdır. Dilthey'ın Wartenburg'la mektuplaşmasın-

da, tarihin felsefî anlamını yeni bir geleceğe, özgür, güçlü, teşvik edici bir ifade biçimine taşıma görevi dile getirilir.

Aslında bu daha Alman Tarih Okulu tarafından konulmuş olan bir görevdir. "Yaşama felsefesi", bu görevi, felsefenin pozitif bilimlerle olan ilişkisini ve hattâ genellikle "bilimsel geçerlik" denilen şeyin yaşamadan hareketle bir eleştirisini yaparak yerine getirmek ister. Dilthey'ın "yaşama felsefesi"ni diğer yaşama felsefelerinden ayıran özgül yön burada belirir. "Yaşama felsefesi" adı, Nietzsche, Schopenhauer, Bergson ve daha eskilerden Pascal gibi filozofları çağrıştırır. Bu filozofların hepsi, yaşamanın irrasyonalitesini Yeniçağ biliminin karşısına koyan, yaşamanın bilinebilirliğinden şüphe eden, bilimsel nesnelliğin değerine şüpheyle bakan filozoflar olarak, *olumsuz* bir tavra sahiptirler. Dilthey'a göre bu filozofların hemen hepsi şu düşünce yolunu izlemişlerdir: Bilimlerin bu yaygınlığı, hegemonyası ve üste çıkmalarının dışında, insan yaşamının ne olduğunu bulup ortaya çıkarmak. Dilthey da tüm eserlerinde, bilime bu coşkulu bağlanış karşısında hep bir temkinlilikle hareket eder ve bu bakımdan bu filozoflar grubuna yakın durur. O modern yazında bu filozoflar grubu içine yerleştirilmiştir. Örneğin Max Scheler'in *Bir Yaşama Felsefesi Denemesi*'nde, Nietzsche, Bergson ve Dilthey, ardısıra incelenir. Oysa Dilthey, irrasyonalist bir yaşama felsefesi peşinde değildir; tam tersine o bir yaşama epistemolojisi veya daha iyi bir ifadeyle yaşama kavramlarıyla çalışacak bir epistemoloji geliştirmek ister. Bunun yolu da felsefe ile tarihi birbirine bağlamaktan geçer. Bu modern denemenin amacı şudur: Yaşamayı yine yaşamadan hareketle anlamak. Ve bu nedenle de gerçekliğe Kant'ta olduğu gibi transendental veya Husserl'de olduğu gibi fenomenolojik bir tavırla yönelmek reddedilir.

Dilthey'ın denemesi, felsefeyi bir "kesin bilim" haline getirme denemeleriyle (Husserl) olduğu kadar, pozitif bilimleri yüceltme denemeleriyle de (pozitivizm) kutupsal bir karşıtlık için-

dedir. Buna rağmen onu bilime bağlayan bir yön vardır. Bu yönün ne olduğunu görmek için felsefenin tarihle bağlantısına yönelmek gerekir. Tüm Yeniçağ felsefesi tarihine damgasını vuran ve onun özgül iç rahatsızlığının ve huzursuzluğunun kaynağında yatan bir *motif* vardır: Yaşama karşısında takınılan dinsel, fakat mistik olmayan, Hıristiyanca tavır ile Greklerde doğduğu şekliyle felsefe ve bilime özgü düşünme tarzı ve tavrı arasındaki çekişme. Yaşama filozofları arasında özellikle Pascal, bu çekişmeyi kendinde yaşayan tipsel örnek olmuştur. Yeniçağ felsefesi, antik felsefeden, sırtını Hıristiyan aşkıncılığa dayamasıyla ayrılır. Gerçi Ortaçağın Anselmus örneğindeki Hıristiyan aşkıncılığı Yeniçağ felsefesinde de yaşamaya devam eder; fakat bu aşkıncılık artık kaba ve basit sayılmaktadır. Bu nedenle Yeniçağ felsefesi Hıristiyan aşkıncılığı bir sistem formu içinde yenilemek ister. Ve Yeniçağ felsefesinin klasik sistemlerinde, yakından bakıldığında, yukarıda sözü edilen çekişme, rahatsızlık dolu gerilim, bu sistem formu içinde iyice su yüzüne çıkar: Hiç şüphesiz felsefî sistem formu, aksiyom ve genel tanımlardan hareketle diskursif, hattâ düzçizgisel bir dedüktivizme dayanır; *per continuum et mullibi interruptum mentis motum*. Bu, tam da metafiziğin izlediği yoldur. Yeniçağ felsefesinin tüm klasik sistemleri, birer metafizik olarak, etiği varlık bilgisi üzerinde, bir ontolojik zeminde temellendirmek isterler. Fakat tam burada bir çatlak meydana gelir. Çünkü *logos* kendini hep kozmik alanda göstermekte, buna karşılık *ethos* hep öznel ve ruhsal kılınmaktadır. Metafizik sistem formu, ethos'u bir türlü kuşatamamakta, çareyi, onu öznel, ruhsal ve dolayısıyla ikincil kılmakta, onu rastlantısallığa terketmekte bulmaktadır. Bu, Greklerden beri, felsefî sistemciliğin, metafizik konstrüksiyonculuğun yumuşak karnı, zayıf noktası olarak kalmıştır. Buna karşılık ethos'u logos'tan ayırma, onu kozmik bağıntı ve kozmik belirlenimden çözme girişimi, sadece felsefî sistemciliğin yetersizliğinden do-

layı değil, hattâ daha çok böyle bir kozmik belirlenim altında insana gösterilen yerin rahatsız edici darlığından dolayı ortaya çıkmıştır. Formel konuşmak gerekirse, Grek ontolojisi ve ontolojik mantık ile Pascal'ın sözünü ettiği "kalp mantığı" arasında bir karşıtlık vardır. Platon'un temaşa ile temaşa edilen nesne arasında kurduğu bağıntı, varolanın, *toon*'un bilgiye öngeldiğini söyleyen her türlü ontolojik/metafiziksel düşünme şekli, bu kalp mantığına, *ordre du coeur*'e karşıttır. Aslında bu düşünme şekli, ilginç bir şekilde Yeniçağ bilimine de sinmiştir. Galilei tipik bir Platoncudur. Onun ideali empirik bilimi Grek metafiziği örneğinde kurmaktı. Onun tüm çabası ve özlemi şudur: "Akıl", kozmik düzenin eşleşiği, *vinculum rationis* olarak, mematiksel doğa biliminin temellendirilmesiyle yetkinliğe ulaşacaktır. Fakat insanın ve "kalp"in ne olacağı ve yeri burada sorulmamaktadır. Oysa Hıristiyanlık, gerçeklikle, özellikle yaşamayla bağı, kendine özgü bir şekilde *vinculum fidei et amoris* olarak kurmuştu. Hattâ yaşama, Augustinus'ta, gerçekliğin ancak kendinibilme ediminde kendini açacağı zemin olarak gösterilmişti. Öyle ki, *yaşama* terimi, karakteristik olarak, Augustinus aracılığıyla dinsel/felsefî bir temellendirme içinde kullanılmış oluyordu.

Yaşama felsefesi kendini-bilmenin kaynağını, geriye baktığında Augustinusçu etik/dinsel bilinç içinde bulur ve bu bilinci aşkın olanla mevcut çatlak dolayısıyla dünyevîleştirir ve antik ontoloji ve antik metafizikle rekabete girer. Grek kozmolojisi ile tartışma içinde, *tinsel dünya* hakkında konuşabilmemiz de, dinsel inanç dünyasının bu şekilde dünyevîleştirilmesi sayesinde olmuştur. Bunun gibi, modern *toplum* kavramımız da *corpus mysticum*'un dünyevîleştirilmiş bir şekli olmuştur. Kısacası, yaşama felsefesi içindeki kullanımıyla *yaşama* kavramı, felsefenin temel kavramı olarak, antik gelenekte Parmenides'ten beri varolanın, *toon*'un, bu Greklere özgü kavramın yerini almıştır. Varolan, *toon,* Aristoteles'ten beri, felsefenin temel bilimini, yani on-

tolojiyi tanımlamakta kullanılan kavram olagelmiştir. Ontolojiyi ve metafiziği tahtından indiren devrimci girişimde, paradoksal görünse de, Kant öncü olmuştur.

Çünkü Kant Yeniçağ felsefesine sinen iç rahatsızlık karşısında, açık, dolaysız bir ayırım koymuştur. O, bilginin temelleri ile ahlâkın temellerini sistematik olarak birbirinden ayırmıştır ve böylece felsefî sistematikte yeni bir form ortaya çıkmıştır. Artık klasik sistemlerin düzçizgisel yolundan değil, salt akıl eleştirisinin ortaya koyduğu sonuçlardan yola çıkılacaktır. Bu gelişim içinde, metafizik yoluyla elde edildiğine inanılan ve en yüksek yere, zirveye oturtulan varlık bilgisinin yerine, fenomenlere yönelik bir yasa bilimi oturacaktır. Pratik akıl eleştirisiyle de, hep bir aşkıncı pozisyon içinde bir metafizik problemi olarak ele alınmış olan etik problemi ve en genelinde eylem problemi, kişinin etik iradesine ve bu iradeye dayalı eylemine yerini bırakacaktır. Yeniçağın klasik sistemlerine sinmiş olan panteist birlik idesi, Grek ontolojisi model alındığından, teori-praksis karşıtlığını bir türlü gideremiyordu. Kant bu karşıtlığın aşılması konusunda bir mümkün çözüm getirmiş oluyordu. İnsan aklının sonsuz dramı, insan aklının üç temel ediminde, yani bilme, isteme/eyleme ve hissetme/yargı verme edimlerinde yatıyordu. Akıl kendindeki bu üç temel edimi bir birleşime sokamıyordu. Grek ontolojisi, isteme/eyleme ve hissetme/yargı verme edimlerini, bilme ediminin ve dolayısıyla *theoria*'nın boyunduruğuna sokmuştu. O ancak bu sayede doğru-iyi-güzel özdeşliğini ileri sürebilirdi. Kant bu üç edime de kendi haklarını vermek istedi. Fakat bunu yaparken o da konstrüksiyondan kurtulamadı. Fakat felsefe, sistematik kuruluşu bakımından Kant'la birlikte çok boyutlu yeni bir form kazanmıştı. Bu çok boyutluluk sayesinde örneğin Fichte, varlık kavramından hareket eden, hattâ bir ölçüde praksisi theoria'nın önüne koyan bir temellendirmeden yola çıkabilmişti. Bu temellendirme, Fichte'den sonra, yaşama felsefe-

si tarafından daha ileriye götürülmüştür. Kant, istemeye/eylemeye bilme'den bir ölçüde bağımsız bir yer, bir özerklik tanımakla, yaşama felsefesinin, praksis felsefesinin önünü açmış oluyordu. Fakat yaşama felsefesi, Kant'ın açtığı bu yolda yine Kant'a karşı çıkacaktır. Çünkü Kant, sonuç olarak teorik akıl ve pratik akıl, logos ve ethos arasına kalın duvarlar da örmüştü. Yeniçağ biliminin koyduğu, Aydınlanma'nın katmerleştirdiği bilme-isteme, bilgi-inanç ayırımı, Yeniçağ epistomolojisinin bir ürünüdür. Özellikle Aydınlanma, "metafizikten epistemolojiye" sloganı altında, bunu yapmıştır. Fakat böyle bir tavırla logos ile ethos arasında bağ kurmak konusunda hiçbir çıkış noktası bulunamazdı. Ne var ki 18. yüzyılda metafiziği defetmeye yönelik epistemolojik tavır, felsefenin bu yüzyıldaki nihaî tavrı da hiç olmamıştır. Hattâ tersine, tarihsel açıdan bakıldığında, epistemolojinin önem ve etkisi sınırlı kalmış, giderek onun ve bu arada bilim idesinin bile aşılması gerekmiştir.

Çünkü epistemoloji, her ne kadar karşıt yönlerden hareket etmiş olsalar da, Kant'ta da Hume'da da, "bilim"i model ve örnek alan bir entelektüel zeminde çalışmıştır. Ve bilim, fenomenler arasındaki bağıntıların bilgisine ulaştıran bir etkinlik olmakla sınırlandırılmıştır. Bu fenomenalist zemin üzerinde, epistemoloji içinde empirist ve rasyonalist yönlerde açılan iki cephe arasındaki karşıtlık, açık bir okullar arası savaşa dönüşmüştür. Aynı fenomenalist zemin üzerinde, gerçekliğin (fenomenlerin) bilgisine tutuklatılmış olan bilimin yaşama ile bağı koparılmış, onun yaşama açısından irdelenmesi isteği ve yaşama içindeki değeri, arka planda hep bastırılmıştır. Böylece bilim, sadece fenomenal bilgi üreten bir masum etkinlik olarak görülmüş ve onun yaşamanın şekillenmesindeki etkisi ve gücü görmemezlikten gelinmiştir. Aslında bu durum, bilimin ortaya çıktığı Grek antikitesinde de böyleydi. Greklerin theoria'sı, sadece açıklardı, bu arada yaşamayı da (ikincil kılsa da) açıklardı; fakat kendisinin yaşama için-

deki etkisi, gücü hakkında hiçbir şey söylemezdi. Yeniçağ felsefesi, Greklerin en iyi örneğini ontoloji ve metafizikte gördükleri "bilim"i, fenomenlerin bilimi yapmıştı; fakat tıpkı Grekler gibi onu yaşamadan soyutlamıştı. Bu inceltilmiş, daraltılmış ve yaşamadan soyutlanmış bilim kavramına sıkı sıkıya sarılındığı sürece, epistemoloji ve genelinde bilgi öğretisi ile etik arasına konulan Kantçı ayırımın aşılması mümkün olamazdı. Çünkü felsefe, fenomenler arasındaki bağıntıların saptanmasıyla sınırlandırılmış olan bir etkinliğe sahip olan bilimden, insan yaşamı üstüne hiçbir refleksiyon geliştiremez. Ve 19. yüzyılın ikinci yarısında epistemolojiyi bir kez daha egemen kılmak isteyen filozoflarda da, bilim ve insan yaşamı dualizmi sürekli olarak kendini göstermiştir. Bu filozoflar, çareyi, felsefeyi bir "çifte kavram"la tanımlamakta bulmuşlardır: Felsefe bir yanıyla, ister Kantçı ister pozitivist olsun, bir bilim öğretisi; diğer yanıyla tinsel/düşünsel etkinliğin özgür, dâhice ve dâhiye özgü ve mentaliteye bağlı bir şeklidir. Bunun, felsefenin parçalanması olacağı açıktır. Çünkü bu iki yön, birbirinden tamamen yalıtılmıştır. Şu da açıktır ki, felsefeyi böyle belirlemek, burada kurgucu bir tarzdan hareket edildiğinin kanıtıdır. Burada, felsefenin alabileceği çeşitli şekillerden biri, yani bilim öğretisi, tam bir indirgemecilikle "felsefe" sayılıyor, diğerine de belli bir hoşgörü payıyla ikincil bir yer gösteriliyordu. 19. yüzyılın ikinci yarısında felsefede durum buydu: Bir yanda sırtını epistemolojiye dayamış bir "bilimsel felsefe" tarzı, öbür yanda Nietzsche, Kierkegaard, Tolstoy, Maeterlinck gibilerince sürdürülen özgür/dâhice bir yaşama yorumu yapma tarzı. Ve bunlar birbirleriyle karşıt bir konumdaydılar. İşte Dilthey, bir yaşama filozofu olarak, bu dualizmi üretken bir şekilde aşmaya yönelmiştir. Ona göre bu dualizm, felsefe ile bilimleri, özellikle tin bilimlerini birbirine bağlamakla aşılabilirdi.

Üzerinde durduğum her iki motif Dilthey'da birleşmişlerdir. Bu durumu, en basitinden, yine Kant'tan hareketle kavraya-

biliriz. Kant'ın epistemolojisi felsefe ile bilim (ve tabii doğa bilimi) arasında nasıl bağ kurulabileceğine bir örnektir ve Kant bu bağı salt akıl eleştirisinden hareketle kurabilmişti. Dilthey ise felsefe ile tin bilimleri arasındaki bağı, salt akıl eleştirisinin karşısına bir tarihsel akıl eleştirisi koyarak kurar. Ve böylece epistemolojinin *alanı* da genişletilmiş olur. Kant, Newton'un klasik mekaniğini gözeterek kendi epistemolojisini geliştirmişti. Bu, doğa bilimlerini örnek alan bir epistemolojiydi. Dilthey bu "doğabilimci epistemoloji" yanında, bir tin bilimleri epistemolojisine yönelecek ve tabii ki Newton mekaniğine değil, Alman Tarih Okulu'nun verimine dayanacaktır. Amaç, tarihsel-filolojik bilimleri kendi ayakları üstünde durur hale getirmek, onları "doğabilimci bilim"in tahakkümünden kurtarmaktır. Bu bilimler, veri tabanı olarak *yazılı eserler (belles lettres)* üzerinde yükseleceklerdir. 1870'li yıllara bir bakalım: Klasik temsilcisinin Helmholtz olduğu büyük doğa araştırmacıları ve doğa filozoflarının yanında, tin bilimlerinde de büyük adlar vardır: Dilthey'ın yanısıra Semper, Rudolf Haym, Alois Riegl vd. Doğa araştırmasında da, tin bilimlerinde de, her yerde, herşeye el atan evrensel bir araştırmacı ruh vardır ve bu araştırmacılar aynı zamanda yaptıkları bilimin ilke ve yöntemleri üzerine düşünmeyi de ihmal etmezler. Araştırmacılık ve felsefî refleksiyon, verimli bir etkinlik ortamında bir araya gelirler. Canlı, verimli bir bilimsel etkinlik içinde, araştırmacılar, sürekli olarak yaptıkları işin neliğini, niteliğini, birey olarak insan açısından ne ifade ettiğini, insanî amaçlar bakımından değerinin ne olduğunu sorarlar. Theodor Mommsen, araştırmacıyı, araştırma heyecanı ile araştırma sonuçlarının insan açısından değeri sorusu arasında sıkışmış bulur: "Hepimiz kalfayız; hiçbirimiz usta değiliz."

Fakat Kant'tan hareketle bakıldığında, Dilthey'ın denemesinde Kant'ın denemesinden daha başka ve daha fazla bir şey de görülür: Dilthey için epistemoloji kendi başına bir değere sa-

hip değildir ve epistemoloji geliştirmek de kendi başına bir amaç olamaz. Kant, insan bilgisinde mükemmelliği amaç edinen klasik sistemci felsefenin, yani *okul felsefesinin dünya kavramı* karşısına, felsefeyi insanın bilme, isteme/eyleme ve hissetme/yargı verme edimlerinin bir bilimi haline getirmek suretiyle, insana ait bir dünya kavramını, yani insana göre bilinebilir olan bir dünya kavramını koyar. Böylece insan ve insan aklı, böyle bir felsefe içinde, kendini, yaşamayı şekillendiren güç olarak da tanıma imkânını bulmuş olur ki, böyle bir felsefenin merkez kavramı zaten ancak "insan" olabilir. Ne var ki Kant, üç temel edime koşut olarak geliştirdiği üç eleştirisinde, daha önce de değinildiği gibi, teorik, pratik, estetik/teleolojik yönler arasındaki bağıntıyı kurgusal yönden kurmuştu. O, bir sıra izleyerek teoriden praksise ve oradan estetik/teleolojik görüye geçer ki, insan aklının dramı, Kant'ta da kendini göstermiş olur. İnsan aklı Kant'ta da bunları birlikli bir şekilde ele alamamakta, ancak aralarında kurgusal bir bağ kurabilmektedir. Bu noktada Greklerin yapay Doğru-İyi-Güzel özdeşliğine de dönülemez; çünkü onlar insan aklının dramını İyi ve Güzel'i Doğru'nun tahakkümüne sokmak suretiyle zorlama bir yoldan sona erdirmeyi denemişlerdir. Kant bilimi matematiksel doğa bilimi ile eşdeğer kılmakla ve bilimsel bilgiyi *fenomenler*in bilgisiyle sınırlamakla, bilgi ile amaçlılık arasında *olumsuz* bir ayırım ortaya koymuş oluyordu. Kant'a göre amaçlılık ancak etik içinde ele alınabilir, fenomenlere ve bilimsel etkinliğe asla taşınamazdı. Onun metafizik ile etik arasındaki geleneksel bağı koparan ünlü sözlerini, yani inanca yer açmak için bilgiyi ortadan kaldırmak isteği duyduğuna ilişkin sözlerini anımsayalım. Teolojinin A. Ritschl ile birlikte yararlı hale getirmek istediği bu olumsuz ayırım, herşeyden önce insanın kendisi hakkındaki bilgisi bakımından önemlidir. İnsan varoluşunun karakterizasyonunda Fichte'den beri bilme ediminin önüne geçirilmiş olan iste-

me/eyleme ediminin somutlaşma alanı olarak tinsel gerçeklik, ilkece, fenomenalist bilim tarafından ele alınmaya elverişli değildir. Hele matematik, tinsel gerçekliğe, praksise nasıl uygulanabilir ki? Yukarıda 1870'li yıllarda bir çift-anlamlı felsefeden söz edildiğine değinilmişti. Bilim öğretisi olarak felsefe, bu konuları kişinin pratik tutumuna, inanç ve eylemlerine yönelen "öteki" felsefeye bırakmıştı belli bir küçümsemeyle. İşte şimdi felsefe, Dilthey'la, Kant'ın olumsuz yönden kurduğu bir bağıntıyı, felsefe ve tin bilimleri bağıntısını, *olumlu* yönden kurmaya girişmiştir. Bu bağıntıyı olumlu kurmak gerekir; çünkü tin bilimleri tam da, insan varoluşuna özgül içeriğini veren gerçeklikleri araştırma konusu yaparlar ve insanı yine insandan hareketle bilmek üzere insanın bu gerçeklikleri kendi çabasıyla nasıl oluşturduğuna ilişkin bir bilgiye ulaşmak isterler. Dilthey, bir notunda, ilkeyi şöyle koymuştur: "Tin bilimlerinde ne gerçekliğin sade bir betimlenişine ne de gerçekliğin bir parça içeriği üstüne soyutlamalara başvurulmalıdır. Birincisi kuru bir deneycilik, ikincisi gerçeklikten kopuk bir kurgudur. Gerçek bir tin bilimi, hızlı ve güçlü bir şekilde akan bir ırmağı geçmeye yarayan bir köprüye, bizi akıntı üzerinden asıl denize götüren bir gemiye benzer... Yaşama bu akıntıdır, bu denizdir; o hiçbir yerde durmaz. Tin bilimi bu akıntının, bu denizin üstünde hareket eder. Tin biliminin yaşamayla bu ilişkisini göremeyenler ve bu ilişkiden hareket edemeyenler, ya soyutlamalara ve kurgulara dalıyorlar veya soyutlama ve kurgulardan nefret edenler, olgusal olana, teknik olana kaçıyorlar."

Dilthey, yaşama üstüne bilgiyi *bilimsel bilgi* olarak elde etmeyi sağlayacak yöntemsel tutamağı, yine de Kant'ta bulur. Bu, Kant'ın eleştirelciliğinin protestan arka planına bir geri dönüşü ifade eder. Kant ahlâksal bilinci varlık bilgisinden ayırmış ve aklın inanca yer açmak üzere bir pratik tavır takındığını söylemişti. Dilthey bunu hemen bilimsel açıdan verimli hale getirme-

ye çalışır. Çünkü bilgi, *ontik* olanın veya *fenomenal* olanın bilgisiyle artık sınırlandırılamaz; tinsel yaşamın da bir bilgisi vardır. Tinsel yaşam *tarihsellik* karakterine sahiptir. Böylece tarihsel olanın bilgisi, ontik veya fenomenal olanın bilgisi karşısına konulur. Kant'ta pratik akıl ilkesi, etik/dinsel bir ilkedir. Dilthey, bu ilkeyi, tin bilimlerinin takınması gereken deneysel tavrın dayanacağı bir baza dönüştürürken, onu aynı zamanda dünyevîleştirir. Tin bilimleri ontik veya fenomenal bir baza dayanmazlar ve böyle bir baza ihtiyaçları da yoktur. Tin bilimlerinin dayandığı baz, pratik aklın işlevlendiği bir alan, yaşama alanıdır. İnsanın gerçek yaşama alanı tarihtir ve dolayısıyla insan tarihi içinde ve tarihsel olarak kavranılabilir.

Böylece Dilthey'ın tavrı protestanca bir tavır olarak, katolikliğe karşıt bir ilkeden yola çıkmış olur. Katoliklik, adı üstünde (*to katholou:* evrensellik), bilgide amacı, bir evrensel/tanrısal akıl düzeninin bilgisine ulaşmak olarak koymuştur. Katoliklik, böylece onto-teolojik bir nesnel akıl bilgisini, herşeyin önüne koymuş olur. Oysa Dilthey için insanı tanımakta böyle bir tanrısal akıl düzenine başvurmak yanıltıcıdır. İnsan hakkındaki bilgi, onto-teolojik bir nesnel akıl bilgisini öngerektirmez. Tam tersine bilginin kendisini yaşamanın içinde ve yaşamaya ait bir ürün olarak kavramak gerekir. Bilginin kendisi bir kez böyle belirlendikten ve o praksis alanına bir kez alındıktan sonra, bu belirlemeyi artık öylesine genişletmek mümkündür ki, bilginin ne olduğu artık ancak tarihsel gerçeklik içindeki tüm değişkenliğiyle tin bilimlerine özgü bir deneyim tarzı ve yöntemsellikle ortaya konulabilir. Artık bilginin ontik/teolojik bir kökeni yoktur; onun yeşerdiği toprak tarihtir. Ve tin bilimlerinin konusu da, zaten bizzat tarihtir. Tin bilimlerinin mantıksal/epistemolojik özgüllüğü de burada ortaya çıkar. Bu bilimlerin konusu/nesnesi ontik veya fenomenal bir dünya değil, tarihi kendileri aracılığıyla tanıyabileceğimiz şeyler, kendileri de tarihsel ürünler olarak *"ifa-*

de edilmiş şeyler", yazılı eserlerdir. Tinsel nesneler olarak yazılı eserler, bunlar ister din eseri veya sanat eseri, hattâ isterse felsefî bir metin olsun, insan tarafından şekil verilmiş şeyler olarak, kendilerine başvurduğumuzda bizimle konuşurlar. Onlar, varlıktan, ontik veya teolojik bir zeminden hareketle değil, kendi özgül anlamlarından hareketle bilinirler. Tinsel nesneler, kendileri insan tarafından şekil verilmiş şeyler olarak, aynı zamanda yaşamayı şekillendiren şeylerdir de. Bir tinsel nesne olarak herhangi bir hukuk sistemi insan tarafından şekil verilmiş bir düşünsel düzenektir; ama aynı zamanda geçerli olduğu zaman dilimi içinde yaşamayı da şekillendirir. Kısacası yaşama, insan tarafından şekil verilmiş şeyler olarak tinsel nesneler içinde şekillenir. Ve biz, her biri kendi özgüllüğüne sahip bu tinsel nesnelerin dilini anlayabiliriz. Çünkü kendini tarihsel süreç içinde *ifadeler*de, tinsel nesnelerde açığa vuran tinsel yaşama, kendi tekilliğinde kalamayan, her zaman ve mutlaka diğer insanlarla gerçek/fiilî bir bağ içinde olan bilen kişinin, bu bağ içinde dışa vurulabilen yapıcı/oluşturucu güçleri ile meydana getirilir. Tinsel gerçeklik insan yapımı bir alandır. İnsanın "kendilik"i diye bir şey yoktur; insan yaşamı her zaman diğer insanlarla birlikte oluşturulan bir ortamda geçer. İnsanın ontik doğası diye bir şey de yoktur; insan tarihsel bir doğada yaşar. Bu nedenle, tin bilimlerine özgü analizin konusu kılınmış olan şeyler, tinsel nesneler, doğal nesneler gibi bir doğal belirlenimin, daha özel olarak bir psişik sürecin ürünleri gibi görülemezler. Yine bu yüzden tinsel yaşama, öznel bir etkinlikle de anlaşılamaz. Bir başka deyişle, kişi kendini gözleyerek, içbakışçı bir yönteme başvurarak kendini anlayamaz. Çünkü o, doğal/psişik donanım ve belirlenimden daha fazla bir şey olarak, bizzat tinsel bir oluşum, başkalarıyla birlikteliğinin bir ürünüdür. Bu yüzden kendimizi anlamanın yolu tinselliğin analizinden, "insanlığın engin denizi"ne dalmaktan geçer. Çünkü tinsel dünyada herşey, bu arada kendimiz,

bütünden hareketle ve bütünün parçası olarak anlaşılır. Dünya görüşleri, felsefeler, dinler açısından bakıldığında görünüm şudur: Örneğin bir din veya felsefe, kendi söylemleri içinde dile getirdikleri tüm evrensellik iddialarıyla, tarihsel dünya içinde bir tekilliğe sahiptirler. Yani dinler ve felsefeler, insan tarafından şekillendirilmiş tinsel nesneler olarak, yaşamayı zamanla sınırlı olarak şekillendiren diğer tinsel nesneler yanında birer tinsel nesne olarak tekillik gösterirler. Protestan teoloji içinden bakarak katolik teolojiyi eleştirmek bir şey, protestanlığı veya katolikliği, insan tarafından şekil verilmiş ve yaşamayı şekillendiren şeyler olarak tarihsel dünyanın anlaşılması bakımından anlamak bir başka şeydir. Ve Dilthey'ın burada ulaştığı sonuç şu olur: Tinsel dünyayı anlamak için doğal/psikolojik bir temellendirmeye de, herhangi bir "felsefe"ye de başvurulamaz. Tin bilimlerinin temellendirilme zemini hermeneutik olmalıdır. Buradan hareketle Dilthey, hermeneutiği, giderek bir "felsefenin felsefesi" konumuna yükselterek merkeze yerleştirir.

Dilthey böylece yaşama felsefesinin dayanacağı mantıksal zemini genişletme görevini de üstlenmiş olur. Bu görev, Kant'ın bilim öğretisinde yaptığı reform ve Fichte ve Hegel'in aynı reformu devam ettirmelerinden beri, sistematik felsefeyi rahat bırakmayan bir görevdir. Rahatsızlığı yaratan şey şudur: Tin bilimlerinin nesnesi özgül ifadelerdir, dilsel eserlerdir. Fakat bu eserler, dilin sınırsız imkânlarının kullanılmasının, dilin kuşatılmaz, ele avuca sığmaz serbestisinin ürünleridir. Bu nedenle, bu eserlerin analizi, ancak, analizde kullanılacak kavramların da canlı, plastik, özgül kavramlar olmalarıyla mümkündür. Üstelik bu analiz, zorunlu olarak, mantığın üç temel elemanına, yani kavram, önerme, çıkarım elemanlarına başvurularak yapılabilir. Mantıksal argümantasyon teknikleri, her bilişsel etkinlik gibi hermeneutik etkinlik için de aynı şekilde zorunludurlar. Burada hermeneutik açısından yapılması gereken, ister istemez aynı mantıksal teknikle kul-

lanacağı kavram ve önermelerin, geleneksel tekbiçimliliğe sahip olmadığını, mantıksal kuruluşları bakımından değil, fakat yapıları bakımından farklı olduklarını göstermektir. Aristoteles'ten beri mantık, kavramda genelliği, önermede tümelliği, çıkarımda gidimliliği (Diskursivitaet) gözetir. Aristoteles mantığı bir genellikler mantığıdır ve tekil olana ancak genelle bağıntısı bakımından ikincil bir yer ayırır. Oysa tin bilimlerinin kullanacağı kavramlar, konusunun tarihselliği, yani her zaman dilimi içinde tekil kalması nedeniyle, genel kavramlar olamaz. Yukarıda da belirtildiği gibi, tin bilimlerinin kavramları da ister istemez mantıksal açıdan genel kavram formunda inşa edilebilirler; fakat bu form, onların kullanım bakımından farklılığını görmeyi engellememelidir. Dilthey, tin bilimlerine özgü kavramları *tip kavramları* olarak niteler. Tip kavramları, tekil özdeşler arasındaki tüm ortak özellikleri ifade eden Aristotelesçi anlamda *genel kavramlar* değildirler, olamazlar. Onlar, özdeş olmayan, benzer olan tekillerdeki benzerlik derecesini aşmayan temel özellikleri, yani karakteristikleri bir arada ifade eden kavramlardır. Gerçekten de tarih araştırmasına ve bir tinsel dünya analizine uygun kavramlar, ancak bunlar olabilirler. Aslında hermeneutiğin mantıksal temelleri çok daha geniş tutulmalıdır. Öyle ki bu sayede doğa bilimi ile tin bilimi arasında bizi rahatsız eden karşıtlık ve bu arada Hegel mantığı da aşılmalıdır. Aslında kavramların genelliğinden sadece mantıksal formları itibariyle söz edilmeli, yapıları ve oluşturulmaları bakımından tüm genel kavramların aslında tip kavramları oldukları gösterilmelidir. Bu, doğa bilimlerinin kavramları için de tabii ki geçerli olacaktır ki, iki bilim grubu arasına konulan mantıksal karşıtlık (Rickert) bu yolla aşılabilir. Hegel mantığı da aşılmalıdır; çünkü o da "diyalektik mantık" adı altında, genel kavramcı Aristoteles mantığının bir versiyonundan başka bir şey değildir. Sonuçta Dilthey, tin bilimlerinin bağımsızlığını bizzat mantık içinde temellendirmek ve bilim öğretisini daha fazla parçalamamak ister.

Tinbilimci akım, 1870'li yıllarda Almanya'da felsefeye yöneldiği sırada, doğabilimci akım ile tam bir karşıtlık içindeydi. Tin bilimleri, klasik mekanik içinde yetkinliğine ulaşmış görünen doğa bilimleri karşısında, kendi özgül haklarını savunmak zorunda kalmışlardı. Doğabilimci pozitivizm yanında, daha sonra Husserlci fenomenalizm/fenomenolojizm ile de savaşmak zorunda kalınmıştı. İki bilim grubu arasındaki karşıtlık, hafiflemiş de olsa, bugün de devam ediyor. Dilthey bu karşıtlık içinde tin bilimlerinin özgül haklarını savunur ve onlara bir felsefî temel kazandırmak isterken, öbür yandan bu karşıtlığın aşılmasına da gayret etmiştir.

Dilthey tin bilimcilere şu uyarıda bulunmuştu: "İnsan eylemini ve insan eserlerini anlamak için duyulan her coşkulu heyecan, ancak, bu heyecana sonluluk bilincinin eşlik etmesi halinde sağlıklı sonuçlara götürebilir." Fakat bu sonluluk bilinci, kendi gerçek gücünü ortaya koymak için doğa biliminin desteğine muhtaç değildir. Bu onu doğa bilimine karşıt kılmaz, sadece onun bağımsızlığını gösterir. Doğa bilimi ile tin bilimi arasındaki karşıtlık, modern fizikte ortaya çıkan fiziksel kavram kurmadaki dönüşümle birlikte, zaten aşılır görünmektedir. Modern fizikçiler artık klasik fiziğin "genel kavramlar"ına itibar etmiyorlar. Dilthey bu yeni gelişimi göremeden öldü. O, kendi zamanının doğabilimci epistemolojisinin fenomenalist temel tezini sarsabilecek durumda da değildi. Hele önünde Helmholtz'un klasik mekaniği dururken. Yine de o bir çıkış noktası bulabilmişti: "Yaşama sahnesi için kulisin arkasında olup bitenler önemsizdir." Bunlar dikkatli söylenmiş sözlerdir ve sahnenin arkasının bilinmeye değer olmadığını hiç de ifade etmezler. Hattâ Dilthey, insanı doğal malzemeden inşa edilmiş, sürekli değişen, dönüşen bir doğa nesnesi olarak gören Goethe'nin genetik doğa felsefesine sempati duyar. Fakat çağının mekanizmi onun böyle bir doğa felsefesine yönelmesine set çeker. Dilthey, günümüzün modern fiziğinin yapısını bilmeden,

"anlama"yı; gerçekliğe nüfuz etmenin, şeyleri bilmenin, *cognitio rei*'nin tinbilimsel yöntemi olarak, nedensel/açıklamacı kuramın şeyleri nedenleriyle ve kendilerine dönerek bilme anlayışının, *cognitio circa rem*'in doğrudan doğruya karşısına koyar. Onun anlama yöntemi, kendi tekilliğine sahip tinsel nesneleri yine bunların kendilerinden hareketle ele alma, yaşama hakkındaki bilgiyi yine yaşamadan çıkarma yöntemidir. Fakat tarihsel gerçeklik burada fenomenal konumundan, doğayla bağından koparılmış da değildir. Dilthey'a göre, insan, herşeyden önce "psikosomatik bir yaşama birliği"ne sahiptir. Goethe bir defasında, insanın değerinin, içine doğduğu tinsel çevre kadar kendi doğasına ve gücüne bağlı olduğunu söylemişti. Aslında Dilthey için de, kulisinin "önemsiz" olduğu "yaşama sahnesi", doğadan hareketle yaşamaya, yaşamadan hareketle doğaya, yani kulisten sahneye ve sahneden kulise gidip gelinen bir yerdir. Dolayısıyla doğa kendini yaşamaya soktuğu kadar, yaşama da kendini doğaya sokar. Fakat önemli olan, her sahnenin tekilliğidir; her tiyatro eserinde olduğu gibi bir defada oynanır. Dilthey şöyle der: "İnsanın psiko-fizik bütünlüğü tekil bir bütünlüktür. Bu, tüm diğer canlılar için de böyledir. Olumlu konuşmak gerekirse, dünyanın gizi tekilliktedir. Bu tekillik kendini tarihe de sokar."

Bu nedenle doğa ve tin bilimleri karşıtlığını formel mantığa dayalı bir kurguyla zorunlu bir karşıtlık olarak göstermek uygun olmaz. Bilimde bir dönem (örneğin günümüz) için yaşanan ve o da görünüşte kalan bir şey olarak böyle bir karşıtlığa tüm zamanlar için bir geçerlilik yüklemek yanlıştır. Böyle bir kurguyu, Windelband 1894 yılındaki rektörlük konuşmasında, epistemolojik zeminden hareketle, *Tarih ve Doğa Bilimi* başlığıyla ortaya koymuştu. Daha sonra Rickert, bu konuşmadaki Leibnizci/Kantçı konumlamadan hareketle, bu karşıtlığı her iki bilim grubundaki farklı kavram kurma teknikleri yönünden pekiştirdi. Rickert'e göre, her iki bilim grubu arasındaki ayırım,

genel ve tekil arasındaki mantıksal karşıtlığa ve buna bağlı olarak yasa ve olgu arasındaki karşıtlığa indirgenebilir. Rickert doğabilimsel yasa bilgisini genelleştirmeye, tinbilimsel bilgiyi ise tekilleştirmeye dayatıyordu. Fakat o genelleştirme ve tekilleştirme kavramlarını geleneksel formel mantık zemininde anlıyor, Dilthey'ın tip kavramları üzerinde gereken ciddiyetle durmuyordu. O tam bir biçimcilikle, salt mantıktan hareketle konumladığı, fakat gerçekte yetersiz kalan bu karşıtlıktan yola çıkarak, iki mümkün kavrama/kavramlaştırma formu ayırmıştı. O bu iki mümkün formu, her iki bilim grubunun, konularının içeriğine ve bilgisel amaçlarına bağlı olarak kullanabileceklerini söylüyordu. Birincil amaçları bakımından doğa bilimleri genelleştirici, tin bilimleri tekilleştiricidir. Fakat gerektiğinde doğa bilimleri tekilleştirmeye, tin bilimleri de genelleştirmeye başvurabilirler. Bu Rickertçi kurguya karşı, Dilthey tin bilimleri için şöyle konuşuyordu: "Tarihte eşbiçimlilikler ile tekillikler arasında canlı bir ilişki vardır. Tekil, kendi başına değildir; onda bir eşbiçimlilik-tekillik bağıntısı içerilmiştir ve tekilde yönlendirici olan bu ilişkidir... Tin bilimlerinin sistematik özgül doğası, genelin tekille bağıntısında kendini gösterir." Goethe de şöyle dememiş miydi: "Nedir ki genel? Özel bir haldir o. Peki tekil nedir: Milyonlarca özel hal." Empirik mantık ile formel mantığı sınıf mantığı aracılığıyla birleşime sokan *tip kavramı,* işte tam da burada yerini bulur. Tip kavramı, bir nesneyi veya yapıyı, bizzat bu nesne veya yapının değişkenliği ve dolayısıyla tekilliğiyle kavramamızı sağlar. Ve böylece doğa bilimleri için de, modern fiziğin gelişimine bakıldığında, Windelband ve Rickert'in kurguları, imkânsızı mümkün kılmaya gayret eden bir kurgu olarak reddedilmelidir. Dilthey, Aristoteles'ten beri geleneksel mantık kuramı altında ve ontoloji/metafizik zemininden hareketle hep ikincil kılınmış ve hattâ bir yana bırakılıp kaderine terkedilmiş görünen amaç-eylem-değer bağlamına, kı-

sacası tinsel dünyaya, praksise uygun bir *tip mantığı*nın taslağını ortaya koymuştur. Fakat Dilthey, bu arada böyle bir tip mantığıyla açıklamacı doğa bilimleri için de geçerli olabilecek bir mantıksal zemin oluşturmuş oluyordu. Artık doğa bilimleri için de, bir olguyu bir yasa altına koyarak *genellikle* açıklamak diye bir şey söz konusu olamaz. Doğa bilimleri de tekili (olguyu) ancak tekilde içerilmiş olan ve sürekli değişkenlik gösteren tekil-genel bağıntısı temelinde "açıklayabilirler." Ve bu "açıklama", mekanizmin/pozitivizmin bir kalıntısı olarak "olguyu yasa altına koymak" veya Aristoteles mantığında olduğu üzere "tekili genel altına koymak" suretiyle gerçekleştirilebilir bir şey olmaktan çıkar. Her "açıklama", tekili, Goethe'nin "özel hal" saydığı bir "genel" ile bağıntısı temelinde açıklar. Sonuçta, her açıklama tekil bir açıklamadır. Bu, doğa bilimlerinin "yasa bilimi" olma ideallerinin de sonudur. Tek bir örnek: Kimyasal oluşumlar, şu ana kadar saptanabilmiş 92 elementten hareketle "açıklanır." Fakat şu veya bu elementin ortaya her çıkışında açıklama tablomuz değişmek zorundadır. Çünkü doğanın da bir tarihi vardır; o da bir tekillikler alanıdır. Bu, her "açıklama"yı, doğa tarihinin belli bir ânına ilişkin bir tekil açıklama kılar. İnsan yaşamının sahnelendiği tinsel dünya için geçerli olan tekillik, doğa için de geçerli olur.

Bu nedenlerle, genelleştirme ve tekilleştirme karşıtlığından hareket eden Yeni Kantçı *naif* epistemolojiyi de bir yana bırakmak gerekir. Sadece modern fizikte değil, modern biyoloji ve zoolojideki yeni gelişmeler, böyle bir karşıtlığın yapaylığını iyice göstermiştir. Şimdi, Dilthey'ın tip mantığına bilim kuramında bir yer açmanın zamanıdır. Çünkü yaşama felsefesi, tin bilimlerine bir mantıksal/epistemolojik temel ararken, genellikle tüm bilimsel etkinliğin dayandığı mantıksal temellerin genişletilmesi gereğini de ortaya koymuştur. Ve günümüzde Dilthey'ın postulatlarını ilerletecek düşünsel araçlar fazlasıyla mevcuttur.

MANFRED RIEDEL

WILHELM DILTHEY'DA TEORİK BİLME VE PRATİK YAŞAMA KESİNLİĞİ BAĞINTISI

MANFRED RIEDEL

WILHELM DILTHEY'DA TEORİK BİLME VE PRATİK YAŞAMA KESİNLİĞİ BAĞINTISI*

Hermeneutiğin Doğuşu (1900) adlı eserinde Dilthey, bu bilimin binlerce yıllık geleneği içinde çeşitli amaçlar doğrultusunda uğramış olduğu özgül kadere işaret eder: Hermeneutik, daima, tekil tarihsel varoluşun anlaşılmasını bilimin âcil sorunu kılan bir büyük tarihsel hareketin baskısı altında dikkat çekmiş, gündeme gelip geçerlik kazanmış, fakat sonra yeniden karanlıklar içerisinde kaybolup gitmiştir.(1) 16. ve 17. yüzyıllarda İncil'in protestanlık yönünden açımlanması bir yaşamsal sorun haline geldiği sırada; 18. yüzyıldan 19. yüzyıla geçiş yıllarında Schleiermacher, Schlegel, Humboldt ve diğerleri psikolojik/tarihselci görüşten hareketle klasik ve İncilci hermeneutiğin dar kalıplarını kırmaya çalışırlarken ve nihayet 19. yüzyıl ortalarından sonra modern do-

(*) Manfred Riedel, *Verstehen oder Erklaeren?* Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften (*Anlama mı, Açıklama mı?* Hermeneutik Tin Bilimlerinin Teorisi ve Tarihi), Stuttgart 1978, s. 64-112.

(1) W. Dilthey, *Die Enstehung der Hermeneutik* (Hermeneutiğin Doğuşu), *Toplu Yazılar*, cilt V, s. 333. (Çevirenin notu: *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, W. Dilthey, çev: D. Özlem, Parodigma Yayınları, İstanbul 1999.)

ğa biliminin ve tekniğin gelişmesiyle ve bunların "bilim" kavramına yeni bir konum vermeleriyle birlikte *anlama*nın kendisi bir felsefî probleme dönüşürken; hep böyle olmuştur. Dilthey'dan bu yana, bu problem artık karanlığa terkedilmiş değildir. Aksine denilebilir ki, problem, hattâ bugün evrensel bir boyuta ulaşmış ve felsefî ve bilimsel bir problem olmanın da ötesinde, bilimsel-teknik uygarlığın bir yaşamsal problemine dönüşmüştür.(2) Hermeneutiği felsefenin bir temel bilimi mertebesine yükselten motifler nelerdi? Geleneksel kaderine karşıt olarak, bu disipline duyulan ilgi neden dolayı yeniden kaybolmamıştır? İlk kez Dilthey'da hermeneutik probleminin "yeni ve kapsayıcı bir form"(3) içinde konumlanması hangi sebeplere dayanmaktadır?

Bu soruları yanıtlamak için, doğa bilimleri ve tin bilimleri ayırımı konusunda Dilthey'a bağlanan yöntembilimsel tartışmanın arka yüzüne ve hermeneutik problematiğin felsefenin gündemine sokmuş olduğu şeye, yani bilimin değişmiş olan konumuna, daha doğrusu Yeniçağın "bilim"den anladığı şeyin Dilthey'da nasıl bir dönüşüme uğratıldığına yönelmek uygun olur. Dilthey'ın felsefî refleksiyonunu harekete geçiren ve onun kendisine görev olarak koyduğu şey, hiç de sadece tin bilimlerinin epistemolojik, yöntembilimsel yönden temellendirilmesi ve bunlarla bağıntılı olarak tarihsel/estetik bilincin haklı çıkarılması değildir; hattâ daha çok Yeniçağ biliminin ortaya çıkmasıyla birlikte sekteye uğramış olan teorik bilme ve pratik yaşama kesinliği arasındaki bağıntı problematiğidir. Tin bilimleri Dilthey için öncelikle toplum ve politika bilimleridir. Dilthey hermeneutik tarihi üstüne araştırma-

(2) Karş.: H.-G. Gadamer, "Die Universalitaet des hermeneutischen Problems" (Hermeneutik Probleminin Evrenselliği), *Küçük Yazılar-I* (Felsefe/Hermeneutik), Tübingen 1967, s. 11 ve devamı. Bu ciltteki yazıların yanı sıra problemin sistematik serimlemesi için bkz.: *Wahrheit und Methode* (Doğruluk ve Yöntem), 2. baskı, Tübingen 1965.

(3) W. Dilthey, "Die Enstehung der Hermeneutik", a.g.e., s. 333.

ları arasında ilk önemli çalışmasında bu bilimleri konu olarak almıştır.(4) O da bu çalışmasında *yaşama*(5), *yaşama deneyimi/bilgeliği (phronesis)*(6) temel kavramlarını elde etmiştir. Bu kavramlar daha sonra tin bilimleri için teori oluşturmada ve bu bilimlerin doğa bilimleriyle olan sınırlarını göstermede temel bir rol oynamışlardır. Burada bunlar söz konusu edilmeyecektir. Ben burada, Dilthey'ın *Tin Bilimlerine Giriş* (1883) adlı eserinden, özellikle de bu eserin yayımlanmamış fakat üzerinde taslak olarak çalışılmış olan 2. cildinden(7) hareketle, söz konusu problematiği esas hatlarıyla ele alacağım. Bu problematik, Dilthey Okulu içindeki yöntem tartışmalarının çerçevesini genişletmek gereği bakımından daha da güncelleşmiştir ve çağdaş hermeneutik ve epistemolojik problematik açısından olduğu kadar, doğa ve tin bilimleri dualizminin de ötesinde bir önem kazanmıştır. Bu problematik, 17. yüzyıl felsefesi ve bilim tarihinin içinde bulunduğu durumdan ortaya çıkmıştır. Burada, "pratik felsefe" adı altında "bir başka bilme tarzı" *(genos allos gnoseos)*(8) gündeme gelmiştir. Bu "pratik felsefe"nin görevi, modern bilimin sağınlığı (tamlığı) ve yöntemi bazında, insan eyleminin ve insan yaşamının genelliğini ve akılsallığını nesne/konu kılan bir bilme tarzını ortaya koymak olmuştu.

---

(4) W. Dilthey "Kritik der ethischen Prinzipien Schleiermachers" (Schleirmacher'in Etik İlkelerinin Eleştirisi) (1863/64); "Versuch einer Analyse der moralischen Bewusstseins" (Bir Ahlâksal Bilinç Analizi Araştırması) (1864); "Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat" (İnsan, Toplum ve Devlet Bilimlerinin Tarihi Üzerine İnceleme) (1875).

(5) W. Dilthey, "Versuch einer Analyse des moralischen Bewusstseins", *Toplu Yazılar*, cilt VI., s. 1 (Aristoteles'in "Praksis" Kavramının Çevirisi Olarak "Yaşama").

(6) Kendini-düşünme (*Selbstbesinnung*, özdüşünüm) kavramı konusunda Dilthey, Aristoteles'e değil Sokrates ve Platon'a yönelir. Karş.: Cilt I, s. 178 ve devamı; *Leben Schleiermachers* (Schleirmacher'in Yaşamı), cilt II, s. 1, Berlin/Göttingen 1966, s. 73.

(7) W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Breslauer Ausarbeitung des 2. Bandes* (Tin Bilimlerine Giriş, 2. Cilt için Breslau'da Yapılan Hazırlıktan Kalan Metinler), özellikle: "Epistemolojinin Temellendirilmesi", 1880. Göttingen Üniversitesi Kitaplığı, Katalog C-34, II. Ayrıca: *Toplu Yazılar*, cilt XIX, s. 58-173.

(8) Aristoteles, *Mutluluk Etiği*, VIII, 1, 1246, *Nikomakos'a Etik*, VI, 9, 1141.

I

Pratik felsefe, insanın etik-politik eyleminin öğretisi olarak, Dilthey'ın tin bilimleri teorisinin eşleşiği ve dayanak noktasıdır. Eylem öğretisi olarak pratik felsefenin kendine görev olarak koyup sınırlarını çizdiği şey, pratik felsefenin teorik felsefe ile karşıtlığını yapan şeydir de. Metafiziksel tasarım şemasına göre, insanın yaşama içindeki davranışı, ya varlığın düşüncede yansıtılması veya eylem aracılığıyla bir amaca ulaşılması şekillerinde ortaya çıkar: Töz ve en yüksek iyi, kendilerine karşılık olan her davranış ve bilme tarzının *önünde* yer alırlar. Bu durum, metafizik sistemlerinin arkitektoniği ve bilimlerin bu arkitektonikten çıkan hiyerarşisiyle verili olan sınırları gösterir. Bu arkitektonik, bir yandan varlığı ve amacı bilme biçimini önceden düzenler; diğer yandan pratik (etik-politik) bilimleri sadece özel olanı bilme tarzları/formları derecesine indirir. Çünkü pratik bilimler teorik bilimlerle (metafizik, fizik, matematik) karşıtlık içinde, değişebilirliği ve çok yönlü bağımlılığı dolayısıyla hiçbir sağlam bilme edimine imkân tanımayan bir *alan*la, oluş/değişme alanıyla ilgilidirler. Bu nedenle felsefe, metafiziğin egemenliğinde, bir bilen-eyleyen bilincin birliğinden hareket etmediğinden, aslında bu bilinç birliği içinde birbirine karşıt görülmeyecek olan şeyleri karşıt kılıp, yani teorik bilme ile pratik bilmeyi karşıtlık içine sokup her şeye bu karşıtlık açısından baktığından, insanın bilme ediminin temellendirilmesinde bir "sağlam nokta" bulamamıştır. Oysa Dilthey'a göre tam da bu bilen-eyleyen bilincin birliği sayesinde, "teorik ve pratik bilimler arasında yapılan yanlış ayırım aşılır ve doğa bilimlerinin tin bilimleriyle doğru ayırımı temellendirilebilir."(9)

(9) W. Dilthey, *Toplu Yazılar*, cilt I, s. 225.

Dilthey'a göre, bilen-eyleyen bilincin birliğinden hareketle yapılan böyle bir temellendirme örneğine, kendisinin derinliğine araştırmış olduğu 17. yüzyılın "doğalcı sistem"i içinde rastlamak mümkündür. 17. yüzyıl bireyin pratik davranışlarının güdümleyicilerini aynı bireyin psişik yaşamı içinde bulur ve böylece yüzlerce yıllık metafiziksel sistem arkitektoniğini aşar.(10) Bu "bilimsel devrim", sadece teorik ve pratik bilme formlarını kendi içlerinde birleştirmiş olan yeni bilimlerin (doğa bilimlerinin) yapılarına uygun düşmekle kalmaz; hattâ bir zamanlar birbirinden ayrı yerlere konulmuş olan bu bilme formlarını ve metafizik sistemlerin arkitektoniği içinde birbirinden yalıtılmış olan teorik akıl ile pratik akılı, tek ve temel bir akıl kavramında birleştirir. Dilthey tarafından teorik felsefe ve pratik felsefe arasındaki bağıntıda meydana geldiği belirtilen bu devrimin gerçekleşme nedeni, yasalı/belirlenimsel doğal bağıntıların yapısından hareketle, doğal nedenselliğin dış deneyimden iç deneyime uygulanma/taşınma imkânının ortaya çıkmış olmasıdır. Doğal nedenselliğin bu uygulanımı, pratik davranışın güdümleyicilerini, uzay içindeki cisimlerin hareketleri inceleniyormuşcasına aynı teorik zeminde yorumlayan 17. yüzyılın niyetinin tersine, sadece özel, pratik, duruma ve özel koşullara kendini uyarlayabilen bir bilme tarzı, görelileştirilmiş bir bilme tarzı ortaya çıkmakla kalmaz; hattâ *bizzat bilimlerin görelileşmesi* gibi bir sonuç çıkar. Çünkü insan eylemleri doğal süreçler gibi genel ve zorunlu yasalar tarafından belirlenmişseler, bizim bu yasalılık hakkındaki bilgimiz de doğa yasaları tarafından belirlenmiş olacaktır ki, bu bilgi ancak bir gölge bilgisinden ibaret kalacaktır.(11) Hume,

(10) A.g.e., s. 379.

(11) Karş.: E. Frank, *Wissen, Wollen, Glauben* (Bilme, İsteme, İnanma), Zürih/Stuttgart 1955, s. 352. Problem F. Kambartel'de yeni bir şekilde tartışma konusu yapılır: *Erfahrung und Struktur.* Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus (*Deneyim ve Yapı.* Bir Empirizm ve Formalizm Eleştirisinin Yapı Taşları), Frankfurt/M. 1968, s. 87 ve devamı.

kendi çağrışım teorisiyle, modern doğa bilimlerinin, filozofu bu septik vargıya götürdüğünü göstermişti. Kant, Hume'un bu septik vargısını, doğada yasalılığı belirlenmiş nedensel bağıntıların altında aklın kendi kendini belirlemesinin bir tarzının yattığını belirterek bertaraf etmişti. Kant'a göre doğadaki nedensel bağıntılar ve doğa yasaları, zihin kategorilerinin "özelleşmiş" hallerinden başka bir şey değillerdir. Akıl, kendini, genel doğal belirlenimlerin içine *yerleştirir* ve aynı akıl, "doğa yasaları"nın konstrüksiyonunda, empiristlerin çıplak veriler alanı olarak baktıkları doğaya ve onların anladığı anlamda "deneyim"e kendini teslim etmez.(12) Kant, modern doğa biliminin kendi açısından ortadan kaldırdığı teori ve pratik ayırımını, doğadaki nedenselliği aklın kendinden çıkan özgüllüğüne/kendiliğindenliğine ait bir şey saymak yoluyla yeniden konumlamıştır. Fakat ayırımın yeniden konumlanması, *görünüş*ler (phainomena) ve *Ding an sich* (noumena) ayırımının problematik zemininde gerçekleştirilmiştir. Kant aklın özgüllüğünü/kendiliğindenliğini, ancak, yeni fiziği (Newton fiziğini) uzay-zaman içindeki görünüşlerin (fenomenlerin) yasa bilimi olarak görme pahasına ileri sürebilmişti. Bu yeni fizik, iç ve dış deneyimi kapsıyor, bu nedenle doğal olgular ve insan eylemlerini, aynı a priori zihin ve akıl koşullarından hareketle inceleme ve açıklama konusu kılıyordu. Kant bunu pratik aklın zamandışı yasa koyuculuğunu garantiye almak için yapmıştı. Çünkü eyleyen insanın kendine yasa koyması (ahlâk yasası), pratik aklı, mümkün deneyim alanından ve bilimin koşullarından bağımsız kılıyordu.

Bu baz, doğa bilimlerinin daha sonra 19. yüzyılın ikinci yarısındaki gelişimiyle koşutluk içinde Kant'tan hareketle yeni bir pratik bilim geliştirmek ve toplumsal-tarihsel dünyayla böyle bir bilim aracılığıyla bağ kurmak isteyen erken Yeni Kantçı felsefenin bu konudaki yetersizliğinin anlaşılmasıyla birlikte, soru

(12) F. Kaumbartel, *Erfahrung und Struktur.*, a.g.e., s. 93.

konusu kılınmıştır. Kant'ın akıl eleştirisi, doğa biliminin kavramlarının hipotetik bilgi değerine sahip kurgu araçları olarak yorumlanmasını engellemiyordu; hattâ tersine böyle bir yoruma oldukça elverişliydi. Ne var ki aynı akıl eleştirisi, doğabilimsel yöntemlerin toplumsal-tarihsel bilimlere uygulanmasının sakıncalı olacağına ilişkin bir işaret de vermiyordu. Sonunda Hume'un empirizmi Comte ve Mill'in pozitivist felsefelerinde yeniden yaşamaya başladı. Bu pozitivist felsefe, tüm insan bilgisini bilinç olaylarının birlikteliği ve ardışıklığındaki yasalılığın öğrenilmesine indirgedi. Böylece sağın (tam) yasa bilimi adı altında, bilme ediminin kendisi, sıradan ve anlamsız bir şey olup çıktı. İşte, Dilthey kendi çıkış yolunu aradığı sıralarda bilim teorisinde durum buydu. O, önünde, bir fenomenler evreninin genel yasalılığından hareket eden pozitivist modeli görüyordu ve ona göre böyle bir yasalılığın kabul edilmesi, her türlü *anlama* edimini dışta bırakmak demekti. Öbür yandan bir Lange'nin Yeni Kantçılığı vardı.(*) Lange, Kant'ın iç ve dış deneyimin eşdeğerliği ve fenomenalitesi hakkındaki tezlerini pozitivist ve doğabilimsel kalkış noktasıyla birleştirmişti ve ona göre Kant doğa araştırmacılığına göz kamaştırıcı bir model sunmuştu. Yine öbür yandan Lotze, kendi eklektizmi içinde, yasacı doğa biliminin yöntemlerinin uygulanma alanını, iman alanının sınırlarına kadar genişletmişti. Ve nihayet dünya görüşü felsefesi, kendi irrasyonalizmi doğrultusunda, bilginin imkânını toptan reddettiğinden, sınır problemini ele bile almamıştı. Dilthey'ın kendi dönemindeki felsefe için koyduğu teşhisin ödünsüzlüğü ve bu teşhisteki uzakgörüşlülük, döneminin felsefesinin değişik yönlerine sinmiş olan merkezcil aporiyi tüm açıklığıyla ortaya çıkarmıştır. Dilthey, bağımsızlaşmış tekil bilimler projeksiyonu altın-

(*) Albert Lange için bkz.: *Materyalizmin ve Materyalist Düşüncenin Tarihi*, çev: Ahmet Arslan, Ege. Üniv. Ed. Fak. yayını, 1983, İzmir (ç.n.)

da, bilgi öznesini fenomenlerden hareket eden ve fakat kendiliği olmayan bir şeye indirgeyen pozitivist birlikli bilim, bilimin birliği (*unified science)* idesi ile gerçeklik ve görünüşün yerlerini değiştiren ve bilme ediminin bağımsızlığını ortadan kaldıran aynı pozitivizmin "eleştirel hokkabazlık"ı arasındaki gizli bağı derinliğine görmüştür: "Bir sofistler kuşağı çıktı ortaya. Bunlar nesnelerin gerçekliğini teorik olarak reddediyorlar ve bilinç olguları arasında birliğin sağlanmasını, tüm bilme ediminin nihaî amacı olarak gösteriyorlar. Fakat bunu aslında gerçeklikten firar etmek için yapıyorlar. Ve bunları yaparlarken, felsefî refleksiyonu kötü bir şaka olarak göstermeye özen gösteriyorlar. Bunlar Shylock gibi kendi gölgelerini oluşturuyorlar. Her nesne ve her kişi, bunlar için, kendiliği olmayan bir şey, sadece bir tasarım olup çıkıyor. Bu zevat felsefenin adını kötüye çıkarmıştır. Öyle ki bunlar, pozitif bilimlerin kapısını bekleyen aksi suratlı kapıcılar olarak, bu bilimleri, felsefî araştırmadan, felsefenin kendisini inkâr eden mimiklerle koparmaya çalışıyorlar. Teoriyi praksisten koparıyorlar; birincisini verimsizliğe, ikincisini banal bir popülariteye mahkûm ediyorlar."(13)

Bu arka plandan bakıldığında, Dilthey'ın felsefî tavrı, Dilthey Okulu'nun tin tarihi perspektifi içinde tanımaya alışık olduğumuzdan biraz değişiktir. Dilthey için sadece tin bilimlerinin yalıtık bir epistemolojisini geliştirmek gibi şüpheli bir görev söz konusu değildir; bundan öteye, bu bilimlerde içerilmiş olan deneyim ve bilginin *felsefe için* taşıyıcılık değerine ve felsefe tarafından temellendirilen *insan aklının otonomisi*ne geçerlilik kazandırmaktır. Dilthey *Salt Aklın Eleştirisi* ile koşutluk içinde, tarihsel aklın eleştirisini, tinbilimsel deneyimin imkânını sağlayan

(13) W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Breslauer Ausarbeitung*, s. 11 ve devamı, s. 246 ve devamı (*Toplu Yazılar*, cilt XIX, s. 65, 55). (Yazım ve noktalama bugünkü kurallara uyarlanmıştır.)

koşullar bazında soru konusu yapar ve buna şu yanıtı getirir: Bu bilimlerin dayanacağı ve aynı zamanda onların doğa bilimleriyle sınırını göstermede geçerli olacak olan koşul, akıl varlığı olarak insanın tarihsel dünyaya ait bir etki (bu dünyaya özgü "nedensellik") bağlamı içinde kendi kendini belirlediği özgün bir özgüllük/kendiliğindenlik içinde bulunmasıdır. Dilthey'ın problemi bu şekilde ortaya koyması, Kant'ın probleminin ne şekilde yer değiştirmiş olduğunu gösterir. Ben burada sadece bir noktayı vurgulayacağım. Aklın otonomisi, Dilthey'da kendinde-şey *(Ding an sich)* ile görünüş (*fenomen*) arasındaki ayırımdan yola çıkılarak temellendirilmez; özgüllük/kendiliğindenlik, metafiziksel arka dünyadan görünüşler dünyasına sokulur. "Yaşantı", kendiliğindenliğe sahiptir; dolayısıyla "yaşamanın kendisi", tüm bilme ediminin kendisinden çıktığı ve tüm bilginin temelinde yatan şey olur. Ve bu aynı zamanda, aklın otonomisinin sadece göreli olabileceği demektir. Akıl, sonlu, zamana ve koşullara bağlı olan insanî akıldır. Aklın ilke ve kuralları, toplumsal-tarihsel süreç içerisinde, bilimsel deneyimde revizyona uğrar. Şüphesiz çok yönlü bağımlılıklar içinde bulunan akıl bu bağımlılıkları kendi yönünden eleştirdiği, bir uyumsuzluk halinde ilkelerini ve kurallarını ilerleyen deneyim süreci içinde eleştirel yoldan sınayabildiği ve revizyona tâbi tutabildiği, olgunlaştırabildiği kadarıyla/sürece, otonomdur.(14)

Dilthey tarafından aranılan temel bilim, aklın bu eleştirel işlevine dayanılarak, yeni "sofistler kuşağı" ile tartışma içinde konumlanır. Bu temel bilim, kendini bir bilgi eleştirisi olarak anlar. Bu bilgi eleştirisi, bilimsel ve felsefî araştırmanın neliğine yönelik bir refleksiyon bazında ve teori ve praksis ilişkisin-

(14) Karş.: P. Krausser, *Kritik der endlichen Vernunft* (Sonlu Aklın Eleştirisi), özellikle: Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts und Handlungstheorie (Wilhelm Dilthey'ın Genel Bilim ve Eylem Teorisinde Yaptığı Devrim) bölümü, Frankfurt/M., 1968, s. 13 ve devamı.

de daha önce sözü edilen "ikili oyun"u sona erdirmesi gereken yeni bir teori ve praksis ilişkisi temelinde geliştirilmek istenir. Dilthey, Hegel sonrası felsefenin anahtar problemine[15] bu eleştirel zeminden hareketle yönelir. Bu anahtar probleme, Kant tarafından mümkün deneyime çizilen sınırlar aşılarak, yeni bir felsefî zeminde ve bizzat felsefeyi daraltan bu sınırlar karşısında felsefeye serbestlik getirecek şekilde bir çözüm bulunur. Ancak bu Diltheycı eleştirinin labirentli yolu üzerinde bize yol gösterecek bir ip bulmak, hiç de öyle kolay değildir. Bu eleştirinin temel yönelimleri o kadar az açıklık taşır ki, ancak rasyonalist ve empirist karşıt pozisyonları içerdikleri kadarıyla karşılaştırılabilirler. Gerçekten de geleneksel cepheci tutumlar bu eleştiride çok yönlü olarak iç içe geçmiş bir haldedirler. Mill'in pozitivizmi Dilthey için Hegelci mantıksal mutlakçılık kadar dogmatiktir. Kant'ın ve Fichte'nin transendental felsefeleri, bir bakıma, Hume'un empirizminden hiç de daha az septik değildir. Ve tersine: nasıl ki Mill'in empirist çıkış noktası onu vargılarında septisizme doğru götürüyorsa, transendental felsefenin apriorici yöntemi de, bu felsefeyi dogmatizme yaklaştırır. Öyle ki, bilgi problematiğinde takınılan tutumlar, Dilthey'a belli ölçülerde birbirleri içine girmiş, karışmış görünürler. Ve Dilthey'a göre, bilgi problematiği, Kant sonrası felsefenin en önemli akımları arasındaki tartışmayla daha da karmaşık hale getirilmiştir. Oysa problematik kendi çıkış noktasına geri götürülürse, eleştirel temel bilimin yönelimi ile geleneksel bilgi kavrayışı arasındaki uzaklık açıkça ortaya çıkmış olacaktır. Bu eleştirel temel bilim şunu göstermek istemektedir: Kantçı septisizm-dogmatizm şemasına göre konuşmak gerekirse, Yeniçağ epistemolojisinde septisizm eleştirilirken, *doğal (dış)*

(15) Karş.: K.-O. Apel, "Einführung" zu Ch. S. Peirce (Ch. C. Peirce'e "Giriş"), *Yazılar-I*, Frankfurt/M., 1967, s. 13.

dünyanın ve insanın diğer insanlarla birlikte oluşturduğu ortak dünyanın gerçekliği yanlış problematize edilmiştir. Bunun gibi, aynı Yeniçağ epistemolojisinde dogmatizm eleştirilirken, paradoksal bir şekilde, *bilgi süreci yanlış bir şekilde dogmatize edilmiştir.* Üstelik çifte anlamda: Empirizm *duyum* ve *tasarımı* dogmalaştırmış, dogmatizmi eleştiren Kant ise *düşünme yasası* ve *bilgi öznesi*ni dogmalaştırmıştır.

II

Dış dünya ve insanın ortak/toplumsal dünyasının yanlış problematize edilmiş olduğuna ilişkin eleştirisiyle birlikte Dilthey, Scheler ve Heidegger'den Wittgenstein ve Gilbert Ryle'a kadar modern felsefede çok yönlü olarak ele alınan ve çeşitlenen bir tema ortaya atmış olur. O bu temaya öncelikle *Tin Bilimlerine Giriş*'in önsözünde değinir(*) ve temayı daha sonra "Dış Dünyanın Gerçekliğine Duyulan İnancın Kaynağı ve Haklılığı Probleminin Çözümüne Katkılar"da (1890) özellikle ele alır. Bu incelemede, ne var ki, aranılan temel bilim ile bu temanın bağıntısı hiç de açık değildir. Aslında bu tema, *Tin Bilimlerine Giriş*'in 2. cildi için kaleme alınmış ve Dilthey'ın ölümüyle sonradan kitaba eklenen ve bizim aşağıda kendilerine dayanacağımız taslak metinler içinde, bu metinlerin sürekli bir şekilde çıkış noktasını ve ilgi yönünü belirler. Dilthey'ın aldığı eleştirel pozisyon, ikili bir pozisyondur. Yani karşıt pozisyon eleştiri hedefi olarak alınmakla birlikte, gizlice bu karşıt pozisyona bağlı kalınır. Karşıt pozisyon, kartezyen pozisyondur ve aynı zamanda gizlice kendisine bağlanılan pozisyondur da. Dilthey kendi çıkış yolunu, Yeniçağa

(*) Çevirenin notu: Bu önsöz için bkz.: Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, 7. baskı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2000.

özgü "kartezyen mitos" (Ryle) ile birlikte gelişen bilinç felsefesinin çıkmazlarını aşma arayışı içinde bulur. Bu bilinç felsefesi, dünyayı iç dünya ve dış dünya olmak üzere parçalarcasına ikiye bölmüştür. Fakat Dilthey, bu çıkmazları aşmak isterken, yine de Descartes tarafından kullanılan serimleme tarzı, yeni egolojik meditasyon stili içinde hareket eder ve felsefenin başlangıcına *bilinç ilkesi*ni ve buna bağlı olarak tüm nesne ve olayların bilinç koşulları altında bulunduğunu/bilindiğini ifade eden *fenomenalite ilkesi*ni öne çıkarır. "Benim bilincim, tüm bu fenomenal ve böylesine sınırsız olan bu dış dünyanın bende kapsandığı yerdir; dış dünyadaki tüm nesnelerin birer kumaş halinde bende dokunma/örülme yeridir. Bana görünen bu nesneler kendileri bakımından hangi kapsamda olurlarsa olsunlar, onlar benim tasarımlarım bağlamında bilincimde kapsanmış olurlar. Onlarda karşılaşılan şeyler, örneğin sertlik, eritici, kızgın bir sıcaklık, kısacası nesnelerin içimizdeki etkileri, bunların hepsi, benim bilincimin olgularıdır ve nesne denilen şey, bu gibi tinsel olguların bir bağıntısıdır."(16) Açıktır ki Dilthey burada bilinç felsefesi alanından konuşmaktadır. Fakat o derhal bu alandan çıkar. Çünkü ona göre bilincin bir "yer"i yoktur. Bilinç, içine algıların ve tasarımların doluştuğu ve sonradan terkettikleri bir mekân veya yaydığı ışık sadece belirli bir algı çevresini aydınlatan içkin bir güç olarak görülemez. Bu kartezyen "yanılgı", "kavramlara yüklenen tözsellik"ten kaynaklanır. Ve burada Dilthey, daha sonra Wittgenstein ve Ryle'ın kullandıkları argümanı, onlardan çok önce genişliğine kullanır. Aslında "bilinç", özne-yüklem bağıntısıyla tanımlanamaz; tam tersine ona, sadece daha fazla bölünemez/ayrıştırılmaz bir son deneyim hali olarak "işaret" edilebilir.(17) Burada artık ön-

(16) W. Dilthey, *Breslauer Ausarbeitung*, a.g.e., s. 1 ve devamı (*Toplu Yazılar*, cilt XIX, s. 59).

(17) A.g.e., s. 2 (*Toplu Yazılar*, cilt XIX, s. 59).

ce kendini (*ego cogito*) ve daha sonra algılama ve tasarımlama süreçleri içinde/aracılığıyla nesneyi bilen bir "özne" söz konusu değildir; tersine sadece "içeriklerin genellikle benim için nasıl orada olduklarının tür ve tarzının bir adlandırılması"[18] söz konusudur.

Dilthey, bilinç içeriklerinin "benim-için-varolma"sının ilksel/kökensel kipini *yaşantı* olarak adlandırır. Bu kavramın izlenmesi ve açıklanması süreci içinde, Dilthey, kendisi tarafından araştırılan temel bilimi, 19. yüzyıl felsefesinin "kartezyen mitos"tan türetmiş olduğu üç büyük mitosla hesaplaşma suretiyle temellendirmek ister: 1. Fiziksel nesnelerle analoji içinde kurgulanan ve kendi iç bağıntılarını da tıpkı doğal süreçler gibi aynı yasalar altına koyan çağrışım teorisinin "bilinç öğeleri" mitosu, 2. Bilinç içeriklerine, sadece dış dünya nesnelerinin etkileri olarak bakan ve bu etkilerin sadece görünüşler olarak verili olduğunu ileri sürerek bilinci kendi içine kapatan "kapalı bilinç" mitosu, 3. Yeniçağ epistemolojisinin özne-nesne modelinin temelinde yatan "bilincin içkinliği" mitosu. Dilthey, karşıt ve bununla birlikte yakın akraba olan bu kalkış noktalarını karakterize ederken şu görüşü dile getirir: "Bunlardan biri, tinsel yaşamanın içeriğine ilişkin olarak, doğal izlenimlerden bilince doğru bir gidişten söz ederken; diğerinde bilinç duyumlara ve düşünme mekanizmine bağımlı kılınır ve böylece tüm kuruluşu ve içeriğiyle bunlara tutuklanmış olur."[19] Bu sonuncusu, modern empirizm, tüm iddialarının aksine, bir deneyim felsefesi ve bir deneyimci felsefe değildir; tam tersine doğrulanamaz hipotezlerle çalışan bir deneyim konstrüksiyonu ve deneyim konstrüksiyonculuğudur. Bu, aynen, her ne kadar hipotetik ve konstrüktif olma yanılgısına düşmemiş olsa da, Kantçı transendental felsefenin apriorist rasyonalizmi için de geçerlidir.

(18) Karş.: Logik, Nachschrift J. Kellogc (1883/84) (Mantık), Göttingen Üniversitesi Kitaplığı, Kod 9, s. 5 ve devamı.

(19) W. Dilthey, *Breaslauer Ausarbeitung*, a.g.e., s. 250 (*Toplu Yazılar*, cilt XIX, s. 24).

Dilthey'a göre modern empirizm, "duyum"u ilksel psikolojik olgu olarak görür; fakat onu hiçbir deneyimle doğrulanamayacak bir şekilde dogmatikleştirir. Transendental felsefe ise, aynı pisikolojik olgudan hareketle, fakat algı ve tasarım bağıntısı temelinde, kendinin nihaî kapsayıcılığa sahip olduğunu bilen bir bilince ait teorik süreç içinde, deneyim nesneleri "inşa etmiştir." Transendental felsefenin duyumdan hareket edilmekle birlikte deneyim nesnesiyle kurulan bağın duyumun kendisinden kaynaklanamayacağı, bilginin bilgi öznesinde gerçekleşen bir sentezin ürünü olduğu iddiası, Dilthey'a göre, çağrışım teorisinin empirizmi karşısında doğru bir iddiadır. Dilthey, modern empirizmde ve transendental felsefede şu noktaların problematik kaldığını belirtir: 1. Nesnelerin sadece ve ancak *duyum* aracılığıyla verili şeyler olup olmadıkları; nesnelerle bir başka psişik bağ kurma tarzı olarak, *duygu* ve *heyecan*ların duyumdan yalıtılmasının mümkün olup olmadığı (modern empirizm bunu, basit bir duyumcu indirgemecilikle, hallettiğine inanır); 2. Duyum ve duyarlık yanında, özellikle zihinsel edimlerin deneyim denilen şeyi açıklamaya yeterli olup olmadıkları (transendental felsefe, deneyimi zihnin şablonlarına göre biçimlenen bir şey olmakla sınırlamıştır).(20) Dilthey'a göre, ister empirist ister Kantçı olsun, Yeniçağ epistemolojisi, kendi tekyanlılığı içinde, bir dış algıda verilmiş olan bir nesne idesine dayandığından, psikolojik olguların bir diğer türünü ("yaşamanın kendisi" ve "yaşantı"yı) atlamıştır ve deneyimi ve bilgiyi, öznenin kendini nesnenin önüne koyarak gerçekleştirdiği bir edimden hareketle açıklamıştır. Dilthey, *Tin Bilimlerine Giriş*'in önsözünde, bu "bilen özne"nin damarlarında "gerçek bir kan değil, tersine salt düşünme etkinliği olarak, aklın imbikten geçirilmiş özsuyunun dolaştığı"nı söyler.(21)

(20) Aynı yerde, s. 193, ayrıca s. 18 ve devamı, 23, 25, 49, 92, 193, 234 ve devamı (*Toplu Yazılar*, cilt XIX, s. 69 ve devamı, s. 72 ve devamı, 74, 98, 156, 20 ve devamı).

(21) W. Dilthey, *Toplu Yazılar*, cilt I, s. XVIII. (Çevirenin notu: Bkz. *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, a.g.e., s. 17.

Bu, Dilthey'dan sık sık alıntılanan, fakat yanlış (yani irrasyonalistik diye) yorumlanan bir tümcedir. Oysa Dilthey'ın söylemek istediği şudur: Böyle belirlenen bir akıl, bilme ediminin bağımsızlığı/kendiliğindenliği iddiasına, hele toplumsal-tarihsel dünyaya yönelen bilimlerin temellendirilmesi bakımından, hiçbir şey katamaz. Tam tersine, duyum ve düşünme, algı ve tasarım, duyarlık ve zihin arasında kapatılmış olması gereken boşluk büsbütün açılır. Hele felsefe deneyim denilen şeyin eylem koşullarına bağlı olduğunu, yani deneyimin bilgiye ve bilime öngelen yaşama bağlamına ait ve ondan çıkan bir şey olduğunu göstermeye ve dolayısıyla *önce* bu yaşama bağlamına ve bilgiyi ve bilimi önceleyen bu koşullara yönelmeye niyetlenmişse. "İçinde yaşadığımız gerçeklik, bilinci, koşul olarak öngerektirir. Bizim bu gerçekliği tanımak, serimlemek, değiştirmek için verdiğimiz uğraşılar, yine bu gerçeklik içinde yer alırlar. Biz, bilgimizin nasıl meydana geldiğini, işte buradan hareketle araştırıyoruz. Bilgiyi yaşama gerçekliğinden yalıtmış olsaydık ve buna bağlı olarak bilgi öğelerini ve bunlar arasındaki bağıntıyı bu yalıtılmışlık içinde araştırma konusu kılmış olsaydık, bilgimizin nasıl meydana geldiğini asla ortaya koyamazdık. Böyle yalıtık bir yolu izleyen bir epistemoloji, önünde, yaşama gerçekliğiyle bağdaştırılamaz bir karşıtlık içinde duran bir teorik akıl dünyası bulur. *"Bu karşıtlığın aşılmasına imkân sağlayacak olan şey, tüm bilme ediminin yaşama içinde gerçekleştiğinin görülmesidir ki, bu tek başına, tarih ve toplum bilimleri için aranılan temel bilim için temel koşuldur da."* (22)

Böylece Dilthey, günümüz felsefesini artan ölçülerde rahatsız eden bir problemi ele almayı üstlenmiş olur. Bu problem dolayımında Heidegger'i Dilthey etkisinde bir *Umwelt* (yaşama çevresi) analizine ve Husserl'i kendi fenomenolojisi içinde bir *yaşama dünyası* (Lebenswelt) teorisine götüren bağlantı çizgile-

(22) W. Dilthey, *Breslauer Ausarbeitung*, a.g.e., s. 223 (*Toplu Yazılar*, cilt XIX, s. 174).

rine işaret etmek, kolaya kaçmak olurdu. Çünkü Dilthey'ın temel biliminin izlediği yol, Husserl'in fenomenolojik ve Heidegger'in hermeneutik yöntemiyle çok fazla ilgili değildir; hattâ Husserl ve Heidegger'in modern bilimin "nesnellik"ine yöneltikleri eleştiriyle bile. Nesne hakkındaki bilginin içerik olarak duyumlardan elde edilmesi veya teorik olarak öznenin kendi zihin kategorilerine göre nesneyi görü ve düşünmenin bir sentezi olarak elde etmesi, yani modern empirizmin ve transendental felsefenin bilgiyi kendilerine göre açıklamaları, artık Dilthey için sonu konusu değildir. Aranılan temel bilim açısından esas olan şey, "deneyim" denilen şeyi, empirist veya Kantçı kırpmalardan, kısaltmalardan kurtarmak, onu tüm olgusallığıyla, "kendi tüm genişliği içinde, kırpıp kısaltmadan" serimlemeye çalışmaktır. Dilthey için Yeniçağ bilinç felsefesi, "deneyim"i sadece bir parçasıyla sınırlandırmış, onu "kırpıp kısaltmıştır" ki, işte asıl aşılması gereken, bu sınırlardır. Dilthey, tüm olgusallığıyla, "tüm genişliğiyle" deneyimi ortaya koymak amacıyla, "total insan doğası"na yönelir. Bilen özne, artık sadece duyum-tasarım, duyarlık-zihin bağıntısı içinde "bilen" özne değildir. Özne, "gerçek yaşama süreci içinde 'bilir'."(23) Bu demektir ki, özne, nesneyle bağını, *bilme*nin (tasarlamanın), *değerlendirme*nin (hissetmenin), *eyleme*nin ve *isteme*nin bir birliği içinde kurar. Böyle olunca, felsefe için öncelikli görev, tüm bunların, birlikte, bilginin, bilgi kavramlarının ve bilgi ilkelerinin temelinde yattığını görüp göstermektir.

Schleirmacher, bilgi sürecinde tüm psişik edimlerin etkili olduğuna dikkat çekmişti. Bu, Kant'ın Schleiermacher aracılığıyla düzeltilmesini gerektirir. Gerçi Kant'ta da psişik yetinin üçe bölündüğünü (1. bilme, 2. isteme/eyleme, 3. değerlendir-

(23) Karş.: W. Dilthey, *Toplu Yazılar*, cilt I, s. XVIII; *Breslauer Ausarbeitung*, a.g.e., s. 53 ve devamı (*Toplu Yazılar*, cilt XIX, s. 89).

me/yargı verme) görürüz ki, Dilthey'ın koyduğu görevin bu formülasyonu yanlış anlaşılmaya elverişlidir ve hattâ Dilthey'ın burada bir iki-anlamlılık içinde yeniden transendental felsefenin refleksiyon tarzı arkasına sığınıp sığınmadığı haklı olarak sorulabilir. Öyle ki, Dilthey'ın burada kavramlarımızın kaynağını anlama şekli, Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi*'nin önsözünde "insan zihninin fizyolojisi" adını verdiği şeye dayanıyormuş gibi görünüyor tam da.(24) "Ünlü Locke", dogmatikler ve septikler arasındaki tartışmayı bu "fizyoloji" ile sona erdirmeyi denemişti. Böyle bakıldığında, Dilthey'ın "gerçek yaşama süreci"ne yaptığı vurgu, zaman açısından geç kalmış bir vurgu olarak görülebilir. Felsefenin bir teorik etkinlikten bir antropolojik-tarihsel yaşama praksisine doğru gösterdiği gelişme, 19. yüzyılın okul felsefesinin dışında, Feurbach ve Marx'la başlamış olan bir dönüşümün tamamlandığını gösterir. Gerçekten de Dilthey, "bilinç olguları" analizini ve teori-praksis ayırımın kaldırılmasını, aranılan temel bilimin ana hedefi olarak görürken, bir ölçüde Feuerbach ve Marx'ın diliyle konuşur. Fakat teori-praksis ayırımının kaldırılması, Dilthey'da, Feuerbach ve Marx'a karşıt olarak (ki onlar, refleksiyonu bu noktada keserler), epistemolojik bir problem olarak kendini gösterir. Ona göre bilinç olguları, artık duyum ve algı elemanlarının çağrışım yasalarına veya sert bir şekilde bizim a priori bilme yetimizin belirleyiciliği altında tasarımlar ve kavramlar içinde ilişkiye sokulmaları suretiyle bilgiyi meydana getirmezler; tersine bilginin elemanları "yaşantılar" olurlar ve onlar şimdi yeniden felsefî refleksiyonun konusu kılınmış olan "yaşamanın kendisi"ndeki elemanter süreçlere göre bilgiyi meydana getirirler.

(24) Karş.: W. Dilthey, *Toplu Yazılar*, cilt II, s. 1, *Leben Schleiermachers* (Schleiermacher'in Yaşamı), s. 464.

III

Yaşantı, herhangi bir psişik veya estetik kavram değil, bilgiye giden yolun başındaki "sağlam nokta" olarak, transendental, deneyimi tüm genişliğiyle kucaklayan kavramdır. Dilthey için bu kavram, Brentano'nun *niyetsellik/yönelimsellik (Intentionalite)* kavramıyla(25) aşağı yukarı aynı yapıdadır. Yaşantı tüm bilinç içeriklerinin kaplamına işaret eder ve daima "bir şey hakkında"dır, "bir şeye ilişkin"dir ve bilincin üç temel durumuna göre, bu "şey"in hem *tasarım* (bilme), hem *duygu/heyecan* ve hem de *istenç* içeriğini kapsar: "Burada açığa çıkarılmak istenen şey, yani nesnelerin, ölçüye gelmez büyüklüğüyle dış dünyanın, hattâ kendini bu dış dünyadan ayıran ben'in bile, bilinç edimleri olarak benim bilincimdeki yaşantı olduğudur. Yaşantı terimiyle, nesneler, düşünceler veya duygular üstüne söylenebilecek en genel terim ortaya konulmuş olur."(26) Dilthey için ne bilincin *niyetselliği/yönelimselliği* ve ne de onun *özdeşliği* tek başlarına nesne bilinci için koşuldurlar; nesne bilinci için özgül koşul, yaşantıdır. Dilthey bu ikisini, yaşantı içindeki yerleri bakımından hattâ sonlara bırakır. Yaşantı içinde çok sayıda yapısal yön birbirine bağlanmıştır. Bu yönler geleneksel felsefenin ya koparırcasına birbirinden ayırdığı veya bir spekülatif bilinç içinde bir araya topladığı yönlerdir. Geleneksel felsefe ya *bilinçteki birlik yönü ile bilincin bir nesneyle bağ kurma yönünü* birbirinden ayırır veya birleştirir ya da *bilincin biricikliği, tekilliği ile genelgeçerliği yönleri*ni birbirinden ayırır veya birleştirir. Oysa yaşantı edi-

(25) F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Empirist Hareket Noktasından Psikoloji), cilt I, Leipzig 1874. Dilthey bu yazıyı biliyordu; fakat niyetsellik/yönelimsellik kavramını skolastik terminolojiye başvurmuş olmamak için reddediyordu. Buna karşılık o, Brentano'nun doğa bilimi modeline göre kurulmuş bir psikoloji karşısındaki olumsuz tutumunu benimsiyordu.

(26) W. Dilthey, *Breslauer Ausarbeitung*, a.g.e., s. 3 (*Toplu Yazılar*, cilt XIX, s. 59).

minde bilinç kendi içine kapanmış değildir, tersine o daima kendinde değil bir başka şeydedir, başka şeye yönelmiştir. Burada, Yeniçağ felsefesinin nedensellik modeline uydurulmuş bir şey olarak, bilinç ile bu bilinci etkileyen bir dış nesne ayırımı yoktur (empirizm). Veya Kant'ın yaptığı türden bir ayırım, yani nesne ile nesnenin görünüşü ayırımı da yoktur. Dilthey'a göre Yeniçağ felsefesi, Descartes'tan beri, giderek artan ölçülerde, doğal bilincin gerçeklik deneyiminden uzaklaşmış ve adı zaten bu ayırımlar dolayısıyla kötüye çıkmıştır. Yeniçağ felsefesi, yapay ayırımlar felsefesi olmuştur. Dilthey şöyle der: "Hiç kimse görme ediminden hareketle, görme organını uyarmış olan bir dış uyarıcı çıkarsamaz; hiç kimse nesne olan bilinç olgularını, sanki bunların bilincin dışında bulunan bir açıklama sebebi/nedeni varmışcasına, dış dünya olgularından ayırmaz; hiçbir doğal düşünme etkinliği, dış dünyanın varoluşuna duyulan inancı temellendirmek üzere, dış dünyaya yönelip bilinç-dış dünya bağıntısını bir yeterli sebep ilkesine bağlamaz veya nedensellik ilkesine dayalı bir temellendirme yapma yönüne sapmaz... Psişik edim,... dış dünya nesnesini gerçek bir şey olarak benimser/içser."(27)

Eğretilemeli konuşma tarzı, Dilthey'ın önünde yaşantıya içkin bağıntıları kavramsal olarak uygun şekilde ifade etmek konusunda henüz hangi güçlüklerin bulunduğunu gösterir ve zaten Dilthey da bunu isteksizce itiraf eder. Burada henüz onun ilgisi, daha sonraki yazılarında başat hale gelen *yaşantı-ifade-anlama bağıntısına* yönelik değildir; o burada daha çok, henüz yaşantı kavramına epistemolojik bir temel kazandırmak ister. Dilthey, gerçeklik deneyiminin kendisi tarafından ortaya konulan bir "doğrudanlık"ını haklı çıkarmak üzere, duyum ve tasarım dogmatizmiyle olduğu kadar, düşünme dogmatizmi ve düşünmenin totalitesi dogmatizmiyle de, yani Hegel'in *Mantık*'ıyla ve bu düşünme dogmatizmi-

(27) Aynı yerde, s. 20 (*Toplu Yazılar*, cilt XIX, s. 70).

nin Herbart, Lotze ve Sigwart'taki versiyonuyla tartışmak zorundaydı. Eğer yaşantıya, doğrudan ve yaşama gerçekliğini aracısız kapsayan bir bilme tarzı denk düşmek zorundaysa, aranılan bilimin dayanacağı zemin bir salt ve yükseltilmiş mantık olamaz. Dilthey şöyle der: "Düşünme edimi, sadece bir parçalama/ayırma ve birleştirme oyunu, bir yargı verme ve çıkarım yapma oyunu değildir. O bunları (mantıksal düşünme formlarını-çev-) bir eklenti olarak içerir. Bu oyun, olguların içeriksel doğruluğunu soru konusu yapmaz. Düşünme edimi, mantık formlarını, onları değiştirmeksizin, mantıksal doğruluğu soru konusu yapmaksızın, içerir."(28) Mantık yasalarının, bilme ediminin ve deneyimin, yaşantıya içkin doğrudanlıkla bağıntısının nasıl kurulacağı sorusu, ilkece iki çözüme izin verir: 1. Mantığın her türlü bilme edimine öngeldiği ve bilgi denilen şeyin mantık yasalarının kullanım ve geçerlilik koşulları altında elde edildiği ileri sürülebilir. Bu kabul edildiğinde, doğrudan/aracısız bilme diye bir şey olamaz ve Dilthey'ın vurguladığı şey, yani "yaşamanın doğal apaçıklığı", söz konusu bile edilemez. Mantık formlarının ve yasalarının apaçıklığı, "bizler için kendi başlarına koşulsuzdur; bu form ve yasalar herşeyden önce gerçekliğin farkına varılışının belirleyicileridir. Öyle ki düşünme yasaları, yine düşünme yoluyla aşılamayan bir kader olarak, tinsel yaşamımıza hükmederler. Gerçekliğe, düşünsel zorunluluklar altında, sonradan nüfuz edilebilir. Gerçekliğe ilişkin bir ifade (önerme) mantık yasalarına göre düzenlenir; yani genel ve belirleyici koşullar altında. Gerçekliğe giden yolu gösteren, mantıktır. Yaşama üstüne düşünmek mantık aracılığıyla gerçekleşir."(29) Dilt-

(28) Aynı yerde, s. 39 (*Toplu Yazılar*, cilt XIX, s. 83).

(29) Aynı yerde, s. 41 ve 46 (*Toplu Yazılar*, s.84 ve 86). Dilthey, Lotze ve Sigwart'ın bu mantıksalcı dogmatizmlerinin sonraki etkilerini, "Erfahren und Denken. Eine Studie zur ekrenntnistheoretischen Logik des 19. Jahrhunderts" (Deneyim ve Düşünme. 19. Yüzyılın Epistemolojik Mantığı Üzerine Bir İnceleme) (1892) adlı yazısında ayrıntısıyla ele almıştır, *Toplu Yazılar*, cilt V, s. 74-89).

hey'ın bu satırlarda betimlediği, kendi mantık görüşü değil, Herbart ve Hegel'deki düşünme dogmatizmidir. Herbart ve Hegel'in mantığında, gerçeklik, mantıksal zorunluluk yasası altına konulmuştur ve doğa ve tin, önermelerin birbirine zorunlu zincirlenişi içine alınmışlardır. Bu, Dilthey'a göre, tersyüz edilmiş bir pozitivizm türünden başka bir şey değildir. Ve pozitivizmin (Comte ve Mill'in) "birlikli bilim" (*unified science*) modeli ile Herbart ve Hegel idealizminin "mantıksalcılık"ı (*logizm*), burada garip bir şekilde buluşurlar. 2. Buna karşılık yaşantı gerçekliğinin, kendi güvencesini, sadece düşünme yasalarının kullanımından (*logizm*) hareketle bulacağını kabul etmeyebiliriz. Ve Dilthey da böyle yapar: "Bilimlerin dayanacağı baz, düşünme yasalarının havada kalan apaçıklığı olamaz; tersine gerçeklik bizim için nihaî ve doğrudan bilinen şeydir. Gerçeklik üstüne bu doğrudan bilmeden hareket edildikten sonradır ki, düşünme edim ve formlarını (mantık form ve yasalarını) anlaşılır kılacak bir şans doğmuş olur."(30)

Şimdi Dilthey şu noktaya gelmiştir: Burada iki eşdeğer seçenek söz konusu değildir; felsefe için biricik ve başarı vaad eden *yöntem* araştırılmaktadır. Bu yöntem, bizzat felsefeyi ve tekil bilimleri, koşul ve temel olan "nihaî ve en önemli gerçeklik"e götürecektir. Bununla birlikte, yeni temel bilimin yolu, düşünme mantıkçılığı (*logizm*) ve düşünmenin bağımsızlığını reddeden olgucu pozitivizm *arasında* kalmış bir yol değildir; tersine bu yol, tarihi daha eski olan bilinç felsefesinin düşünme tarzına egemen olan rasyonalist ve empirist kalkış noktalarını da, eleştirel yönelime körü körüne sapmadan, arkada bırakır. Dilthey'ın bu yeni temel biliminin o ana kadarki felsefeye yönelttiği eleştiri tam anlamıyla köktencidir; çünkü o bu felsefenin yanlış anlamalarının ve kaynakta kendini yanlış anlamasının uzun zincirini kavramıştır: "Yaşamanın kendisi"nin ve onun içinde te-

(30) Aynı yerde, s. 41 (*Toplu Yazılar*, cilt XIX, s. 85).

mellenen deneyim dünyasının üzerlerine örtülmüş olan örtü kaldırılmalıdır. Bu örtü, "yaşamanın kendisi" üzerine, kendi duyum, algı ve düşünme süreci aracılığıyla dünya hakkında bilgi sahibi olduğunu sanan bir bilinç, bir "kartezyen mitos" tarafından örtülmüştür. *Dilthey, burada tam anlamıyla, çağdaş felsefenin büyük bir öncüsü olarak karşımıza çıkar.* Çünkü çağdaş felsefenin ortak çabası da, "doğal" bir dünya kavramına/kavrayışına yeniden ulaşmak olmuştur. Dithey'da "dünya" problemi, Descartes'tan beri "dış dünya"nın yanlış problematize edilmesine yönelttiği eleştirisi bağlamında ortaya çıkar. Bu problem, aranılan temel bilimin ana sayıltısı olarak dünyanın doğrudan/aracısız bilinebilirliğinin epistemolojik açıdan haklı çıkarılması bakımından merkezcil bir öneme sahiptir. Dilthey için dış dünyanın varoluşuna duyulan şüpheyi gidermek için, ne kartezyen tarzda bir tanrı kanıtlamasına ne de Kant'ın "benim dışımda uzamdaki nesnelerin çıplak ama empirik olarak belirlenmiş varoluşu" sayıltısına ihtiyaç vardır. (Çünkü Kant'ın izlediği yol, zamansal olarak değişen tasarımlama süreci içinden bakılarak görülen uzamsal bir değişmezliğe gitmek olmuştur.)[31] Burada doğruca yaşantıda içerilmiş olan şeyin bir analizine ihtiyaç vardır. Dilthey burada "yaşantının biricikliği ve genelgeçerliği" argümanını kullanır. Yaşantı sürecinin "biricik" olması pek bilinen bir şeydir ve başka hiçbir açıklamaya ihtiyaç göstermez. Fakat aynı sürecin genelgeçer, yani tüm psişik edimler için geçerli olan bir koşulu içermesi, hiç de kolaylıkla anlaşılabilir bir şey değildir ve kanıtlanmak zorundadır. Dilthey kendi kanıtlamasını, dış dünyanın varoluşuna ilişkin geleneksel kanıtlama tarzı içinde tabii ki sunmaz. Dış dünya asla kanıtlanamaz; çünkü o

(31) Karş.: R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia* (1641) (İlk Felsefe Üstüne Meditasyonlar), III, VI, s. 7-10. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Salt Aklın Eleştirisi) (1781). 2. Baskıya Önsöz, B 38-41, B 274 ve devamı.

böyle bir kanıt için ne etkin ve ne de gereklidir. Hattâ yaşantı sürecinin kendine dayanıldığında, dış dünyayı bir yapıntı sayıp yadsımak mümkündür. "Parçalanmaz yaşantının bilincine, kendi genelgeçerliği içinde, en basitinden, hiçbir şeyin varolmamasının mümkün olduğunu söyleyip bu arada bununla yaşantıyı da ortadan kaldıran iddiayı düşünmüş olmamla varabilirim. Daha sonra gerçeklik karşı durulamaz bir güçle önüme dikilir. Gerçeklik bilince bağlıdır; bir şeyin benim için orada olduğu bilincine."(32) Dilthey'a göre gerçeklik, kendini kavramsal ayırım ve bağıntılar içinde "benim-için-varolma" ve bilinç halinde gösteren şeydir. Bu "benim-için-varolma," *genellikle gerçeklik indeksi*nin "yaşantı"sıdır. Yeniçağ bilinç felsefesi, kendi tek yanlı yönelimi içinde, bir nesnel bilgi idesine sarılıp, gerçekliği yaşantıdan çözmüştür. Oysa yaşantının genelgeçerliği, tam da, gerçekliği reddediş deneyiminin aynı gerçekliği zorunlu olarak yeniden üretmesinde kendini açığa vurur ki, gerçeklik kendisinin reddini reddetmiş, ortadan kaldırmış olur.

Böylece Dilthey, gerçekliği "yaşanılabilir olan" ile sınırlandırmış olur ki, bu sınırlandırma, aslında epistemolojide bir genişletmeyi gösterir. Dilthey dış dünya problematiğine bu sınırlandırma çalışması altında yeniden eğilir. Descartes'tan beri Yeniçağ felsefesinin yaptığı şey şu olmuştur: Bir teorik bilinçten ve bu teorik bilinçte içerilmiş duyum-algı-tasarım bağıntısından yola çıkmak ve bunların eylemle bağıntısını paranteze alarak, nedensellik ilkesine göre, bilinçte verili fenomenleri anlaşılır kılmak. Oysa

(32) W. Dilthey, *Breslauer Ausarbeitung*, a.g.e., s. 43 (*Toplu Yazılar*, cilt XIX, s. 85 ve devamı). "Yaşantı" kavramı dikkate alınmadığı takdirde, Dilthey'ın buradaki argümantasyonu Marx'ın *Ekonomisch-philosophischer Manuskripte* (Ekonomik-Felsefi El Yazmaları)'ndaki argümantasyona benzer: *Marx/Engels Werke*, cilt I, s. 245, Berlin 1968 (Türkçede: *1844 El Yazmaları* -çev.-) Bu benzerlik Peirce'in pragmatik gerçeklik tanımıyla da kurulabilir: Ch. S. Peirce, *Yazılar I*, a.g.e., s. 235 ve K-O. Apel'in kitaba yazdığı giriş, s. 61 ve devamı.

Dilthey'a göre bilincin dış dünyayla ilişkisi, neliği gereği teorik değil pratik bir ilişkidir. Teorik tasarımlamada "orada" olduğu düşünülen şey, bizim eylem ve sınırlama ikiliği içinde deneyimlediğimiz gerçeklikle hiç de örtüşmez, hiç de aynı apaçıklıkta değildir. "Kendisine gerçeklik yüklediğimiz olgu, bizim eylem halindeki yaşamımızla bir bağıntı içindedir. Olgu, *etki ve tepki bağıntısı* içinde kavranır. *Bu bağıntı içinde kendimiz bir parça oluruz ve olgu, bu Kendi'den bu bağıntı içinde ayırt edilen bir elemandır.*"(33) Öbür yandan Dilthey, Yeniçağ felsefesinin şüphe etme-kanıtlama yolunu izleyen düşünme tarzını toptan reddetmez de. Biz teoride, pekâlâ tüm bilinç süreçlerini eylemden/yaşamadan çözebilir ve her tekil duyusal etkilenimi sadece algı-tasarım bağıntısı içinde kalarak, bize ait tasarımlama yetisinin altında bilgiye dönüşen bir şey (Kant) veya dış nesnelerin bir izi/izlenimi (empirizm) olarak kavrayabiliriz. Ne var ki bunu yapmakla ne tüm öğeleriyle bilgiyi, ne de bilme edimine öngelen yaşantıyı kavramış oluruz. Gerçekliğinin karşı konulamaz ağırlığıyla dış dünya, zaten yaşantımızda, yani "orada"dır. Felsefe bu nedenle, dış dünyayı "kanıtlamak" istediği sürece, daima geç kalmış olacaktır. Buna karşılık felsefe, dış dünyanın gerçekliğini garantileyen "yaşantı"nın indeksini açığa çıkarabilir. Ve Dilthey'ın dış dünyanın varoluşuna ilişkin epistemolojik probleme verdiği *hermeneutik yön* burada belirir. Dışsal, nesneye yönelmiş veya nesneden etkilenmiş olan bilme edimi ve duyum, algı vb. gibi bilgi öğeleri, heyecansal/duygusal (*emotif*) ve değersel/değer koyucu (*evaluatif*) süreç ve edimlerle birleşmiş bir "iç yan" içerirler. Bu "iç yan", dış dünyanın gerçekliğine duyulan inancı da barındırır. Bu inanç bilişsel (*cognitiv*) sürecin dayandığı arka temeli de oluşturur ve duyum, algı ve tasarımların yapısına katılır ve nesnelerin varoluşu bu yapı içinde kavranılır.(34) Burada

(33) W. Dilthey, *Breslauer Ausarbeitung*, a.g.e., s. 235 (*Toplu Yazılar*, cilt XIX, s. 21).

(34) Karş.: aynı yerde, s. 234-238, s. 43 ve devamı, 201, 211, 223 ve devamı (*Toplu Yazılar*, cilt XIX, s. 20-23, s. 85 ve devamı, 161, 167 ve devamı, s. 174 ve devamı).

artık bir "dış dünya" problemi söz konusu değildir; tersine bilinç felsefesinin hâlâ kullanılan kategorileri altında ancak bir gölge halinde görülebilir olan şey, yani içinde yaşadığımız dünya, Dilthey'ın daha sonra verdiği adla "yaşama dünyası" söz konusudur.(35)

IV

Dilthey bilinç felsefesinin soyutlamalarından hiç de tamamen kurtulamamasına ve hattâ dış dünyanın gerçekliğinin kanıtını, eylemi harekete geçiren şeyle dış dünyanın karşı koyması ilişkisinin deneyimine dayanarak yaşantının "nihaî" elemanına indirgemesine rağmen;(36) yine de burada tezini geliştirmek bakımından çok yüksek ölçüde ileriye götürücü bir serbestlik elde eder: *Bilgi öznesi dogmatizminden kurtulmak.* Dilthey'ın dış dünya probleminin çözümünde ulaştığı en önemli sonuçlardan biri, dış dünya gerçekliğinin yaşantı olması, yaşantıda verili olmasıdır. Dış dünya gerçekliğinin yaşantısı, dış nesnelerden gelen duyumları algılara ve tasarımlara dönüştüren ve sonradan bu duyum-algı-tasarım bağıntısından hareketle nesnelere yönelip onlarla ilişki kuran bir özbilinç, bir kendinin-bilinci değildir ve böyle bir şeyi içermez (empirizm eleştirisi). Veya tersine: Dış dünyayla transendental zeminde kendi kabuğuna çekilmişliği içinde ilişki kuran bir özbilinç, bir kendinin-bilinci de yoktur (Kant eleştirisi). Böyle bir yapaylığın kabul edilmesi, dış dünyanın ve özbilinç denilen şeylerin *aynı anda, birbiri yanında* ve

(35) Karş.: Aynı yerde s. 114 (*Toplu Yazılar*, cilt XIX, s. 108 ve devamı): "Bilme süreci içinde algıda ve tasarımda bilinen gerçeklik, aynı zamanda duygu ve istenç süreci içinde karşılaştığımız gerçekliktir. Algı ve tasarımlar içinde kavranan bu gerçeklik, bilincin kendisiyle kurduğu tüm bağıntılar yaşadığımız dünya tarafından hep özgül şekilde belirlendiğinden, ancak yaşamadan hareketle kavranılabilir."

(36) Karş.: 1890 tarihli Akademi yazısı (*Toplu Yazılar*, cilt V, s. 98 ve devamı).

birbirine ait bir halde bize verili olduğunu gösteren yaşantı deneyimini reddetmek olur. "Bir dünya olmasaydı, bir özbilince sahip olamazdık ve bir özbilinç olmasaydı bizim için bir dünya olmazdı. Bu birbirine değgin ve ait olma içinde kendini ortaya koyan şey, yaşamadır. Dünya bir teorik süreç içinde bilinemez; tersine o, bizim 'yaşantı' terimiyle işaret ettiğimiz şey temelinde, etki ve karşı etki, şeylerin karşılıklı pozisyonları, kendileri zaten pozisyon olan şeyler, içimizdeki ve çevremizdeki yaşama enerjisi ile sürekli deneyimlenen ve 'orada' olandır."(37) Fakat dünya bilinci bir defada ve bir edim içinde ne kadar az şey meydana getirirse, kendimiz hakkındaki bilincimiz de bir defalık olmakla o kadar az "orada"dır. Özbilincin başlangıç noktası ile son noktası, elbetteki dünyayla kökensel bir *bağ* kurma içinde yer alır. Bununla birlikte, "olgunlaşmış bir özbilinç" için koşullar, ancak yaşama *deneyimi* içinde *sonradan* ortaya çıkarlar. Yani özbilinç yaşama deneyimini öncelemez ve ona kendi kalıbını basmaz. Özbilincin yaşama deneyimi içinde ne zaman olgunlaşmış halde verili olduğu, Dilthey'a göre saptanamaz. "Soyut felsefe"nin (="transendental felsefe") "ben" sözcüğünün kullanılmasıyla birlikte özbilincin oluştuğunu gösterme niyetini, Dilthey "dayanıksız" bulur. Dilthey'a göre ben-deme *(Ich-Sagen),* "özbilincin oluşmuşluğunun/tamamlanmışlığının ifadesi değil, dil içinde mevcut olan ve konuşan ile kendisine seslenilen arasındaki bir ilişkinin aydınlatılmasıdır."(38) Burada ancak ve sadece, önünde özbilinç olgusunun bulunmak zorunda olduğunu göstermek üzere "ben" diye bir terime ihtiyaç duyulmaktadır ki,

(37) W. Dilthey, *Breslauer Ausarbeitung,* a.g.e., s. 188 (*Toplu Yazılar,* cilt XIX, s. 153): "Her ikisi de bize aynı anda ve yanyana verilmiştir; şeyler bize kendiliğimizle verilidirler; kendiliğimiz de şeylerle. Şimdiye kadar algı diye önümüze konulmuş olanlar yerine nesneleri koymak suretiyle, bu konudaki soyutlamaları bir yana atmış oluruz."

(38) Aynı yerde, s. 217 (*Toplu Yazılar,* cilt XIX, s. 171).

daha "çocuğun dil kullanımında karşılaşılan bir olay"dır burada söz konusu olan. Oysa *ben* bir ortak dünya, bir yaşama dünyası, bir tarih dünyasının ürünüdür. Çünkü *ben* aynı anda bir *sen*'e aittir, onunla eşzamanlı olarak yanyanadır. Öyle ki insandışı dünya, ben ve sen'in bu karşılıklı aidiyeti temelinde, ki dünya-bilinci ve özbilinç budur, ilk kez, ben'in oluşturulmuş bir şey/olarak deneyimlendiği bu ortak dünyaya ait olur. Fichte ve Hegel'in özbilinç ve dünya-bilinci teorilerinde ikincil kalan bir problem, yani "ben"den "biz"e (ahlâksallık/toplumsallık sferine) geçiş problemi, Dilthey'da, aranılan temel bilimin epistemolojik zemininde ele alınması gereken bir probleme dönüşür. Öyle ki, "ben" problemi, ben-dünya ilişkisi problemi, teorik felsefenin değil, pratik felsefenin bir problemi olur ve en nihayet epistemoloji pratik felsefe içine alınır. Fichte ve Hegel, kendi ben'imiz hakkındaki tasarımı merkeze alırlar. Oysa Dilthey için bu tasarım, "ancak ve sadece sen tasarımına dayanır; kendimizi ancak bir dünya içindeki konumumuzla ortaya koyabiliriz. Bu dünyayı ve ben'i oluşturan şey ise,... yabancı bir 'kendi', yabancı bir 'sen' tasarımıdır."(39) Dış dünya da, dış dünyanın "yüksek enerji"si de, bu "sen" tasarımında saklıdır. Çünkü dış dünya bilinci, diğer istenç sahibi tekillerin/bireylerin nüfuz edilemez kendiliklerinin ve onlarla "ben" arasındaki itki, baskı ve karşı koymaların deneyiminden elde edilir. Ben-sen arasındaki bu sürekli etkileşim ve yer değiştirme içinde, "yaşamanın kendisi", artık dış dünya ve ortak dünyayla (tarih ve toplum dünyası) aynı kökensel bağıntı içinde sürüp gider.

Böylece Dilthey'da yaşama ile bilinç arasındaki ilişki, idealist spekülasyonun parçalanıp dağılması ve sona ermesinden

(39) Aynı yerde, s. 211 (*Toplu Yazılar*, cilt XIX, s. 168). Karş.: "Der Glauben an die Realitaet anderer Personen" (Başka Kişilerin Gerçekliğine Duyulan İnanç), cilt V, s. 110 ve devamı.

sonra genellikle Feuerbach ve Marx'da tanık olunan bir düşünme tarzı içinde belirlenmiş olur: Özbilinç, dış dünya ve ortak dünya koşullarına bağımlıdır. Bu düşünme tarzı, bilincin dünyadan bağımsızlığını ve kendi içine bükülmüşlüğünü kabul eden geleneksel bilinç felsefesini reddeder. Dilthey da Yeniçağ bilinç felsefesine, kendi içine kapanmış bir felsefe, Yeniçağ düşüncesine de artık geride kalmış bir çağın düşüncesi olarak bakar. Bu bilinç felsefesi, "yoğun bir şekilde transendens ile uğraşmıştır; öznenin transendentalitesi ile olduğu kadar nesnenin transendentalitesi ile de."(40) Bu çifte transendentalitenin ve bu çifte transendentalizmin kaldırılmasıyla, "yaşamanın kendisi"ne yönelmek için bir başlangıç elde edilmiş olur. Aslında bu, 19. yüzyılda Feuerbach, Marx ve Nietzsche'nin de izledikleri aynı amaçtır. Bilinç yaşamayı belirlemez; tersine yaşama, bilgi ile eylemin birbirine aidiyetleri temelinde, özbilinci de, dünya-bilincini de belirler. Fakat Dilthey, bu filozoflara karşıt olarak, problemin epistemolojik boyutunu elinden hiç bırakmaz. Onun kalkış noktasını, herhangi bir formülden türetilmiş olan "dünyagörüşü" tipindeki felsefî teorilerden, işte bu ayırır. O, özbilinç kavramının epistemolojik yönüne sıkı sıkıya sarılır; fakat idealist transendental felsefeyle giriştiği eleştirel tartışma içinde, bu kavramı çok daha geniş bir zemine taşımış olur. Oysa Feuerbach, Marx ve Nietzsche, bu işi ya hiç yapmamışlar veya sadece çok dar bir çerçevede konuya şöyle bir değinmişlerdir. Dilthey'a göre Kant, özbilincin birliğinden hareketle, bilme edimimizin temelinde yatan transendental sentez kuralları ortaya koymuş, fakat bu birlik bilincinin kendisini incelikli bir şekilde tartışma konusu yapmamıştır. Kant için bağlayıcı ip, "Ben düşünüyorum"un birliğidir, o tüm tasarımlara eşlik etmek zorundadır

(40) *Toplu Yazılar*, cilt VII, s. 333 ve devamı. Karş.: "Deneyim ve Düşünme"nin Sonuç bölümü, cilt V, s. 88 ve devamı.

ve bu haliyle tüm bağ kurma etkinliğini sağlayan koşuldur. Fakat ben'in bir nesneyle bağıntısını düşünmenin nasıl mümkün olacağı, Kant'ta açık bir soru olarak kalmıştır. Fichte soruya daha ileri bir yanıt getirir. O, bağ kurma etkinliğini bir işgörme ve eylem olarak yorumlar ve böylece özbilinç konusunda istenci (iradeyi) önkoşul olarak temele koyar. Bu istenç, kendini, düşünme eylemi (edimi değil) içinde dışa vurur. Bununla birlikte, Fichte bunu, istenci mutlaklaştırmak ve özne-nesne özdeşliğini savunmak suretiyle yapar ki, burada Herbart (ve Dilthey'ın bu dönemde sadece eleştirel bir savunma içinde adını andığı Hegel) tarafından işaret edilmiş olan çelişkiler ortaya çıkar. Bu çelişkiler, öznenin kendisiyle olan ilişkisi aracılığıyla kendini nesne olarak bilme imkânının bulunmadığının doğrudan kanıtını oluşturan şey içinde, yani düşünme eylemlerinin sonsuz dizisinde ortaya çıkarlar. "Ben düşünüyorum"un birliğinin bir nesneyle (en azından düşünmenin nesne kılınmasıyla) bilince gelmesinin zorunlu olmasıyla, kendisine bir birlik aranan düşünmenin kendisi, artık nesne olur ve düşünülen şey düşünmenin dışında bir şey olarak kalır ki, bu bir çelişkidir. Dilthey'a göre bunun nedeni, Kant ve Fichte'nin bilgi öznesini sadece öznenin zihinselliği ile sınırlandırmış olmalarıdır. Böylece bilinç içeriği sadece zihinsellik olarak nesne kılınmış ve bu nesne, zihnin kendisi, ne olduğu meçhul bir şey olarak, özbilincin karşısına konulmuştur. Yeniçağ bilinç felsefesinin bu iflâh olmaz "entelektüalizm"i içinde, Hegel, düşünme eylemlerinin sonsuz dizisini mutlak refleksiyon hareketi içine taşımak ve dünya-bilinci ile özbilinci, düşünmenin kendi kendisini düşünmesine/bilmesine bağlamak suretiyle, problemin düğüm noktasını çözdüğünü sanmıştır. Fakat Hegelci çözüm, düşünmeyi sadece çıkarım yapmak ve dünyanın kendisini de düşünce saymak yoluyla elde edilmiş ve düşünme de dünya da salt ideal bağıntılar olarak anlaşılmıştır ki; böyle bir çözüm kabul edilemez. Çünkü bu çözüm de, ne dene-

yimi düşünceyle, ne de özbilinci düşünmenin kendisi hakkındaki bilgisiyle özdeşleştirebiliyor. Öbür yandan özbilinç de, nesnel olarak bilinen (nesne kılınabilen) tasarımların çok çeşitliliğine dıştan *eşlik eden* (Kant) bir şey olarak asla düşünülemez; çünkü biz kendimizde, bilinmiş olan herhangi bir şey ile kendisinden bir bilincin çıktığı şeyi, asla *ayırmayız;* tam tersine *birleştiririz.* "Bir nokta verilmiş olmalıdır, ona nasıl yöneleceğimizi belirten. Bu noktada bilinç içeriği ile bilinç ediminin kendisi, bilinç için birbiri dışında değildirler; yani bu noktada özne ve nesne karşı karşıya bulunmazlar."(41) Dilthey bu "nokta"yı, "yaşantılar"ın çok çeşitliliğinde bulur. "Yaşantılar", kendi içlerinde, bir nesneyle bağ kurmayı zaten içerirler. Böylece Kant'ın problemi, yani kendisi hakkındaki bilinciyle görüdeki çokluğun verili olamadığı bir zihin için sentetik birliğin nasıl gerçekleşeceği problemi, artık ortadan kalkar. Zihin, yaşantıların elemanter birliği içinde bir özne-nesne özdeşliği tarzıdır ve sentez kuralları ancak bu özdeşlikten çıkarılabilir. Fakat bu çıkarma işlemi, Fichte'nin ben'i mutlak kılması veya Hegel'in düşünmenin mutlak refleksiyonu örneklerine göre değil, yaşantıların *göreli* konumları izlenerek ve bunların yine *göreli kalan bir anlama süreci* içinde düşünülmeleri ile gerçekleştirilmelidir. Yaşantıların göreli konumlarını "bizim yaşama olarak adlandırdığımız şeyin temeli" ve yaşamanın "koşul yasası" olarak açıklamayı üstlenen ve talep eden özbilinç, bu açıklama etkinliğinin başlamasıyla birlikte, kendini, adım adım, bu göreliliğe bağımlı bir şey olarak tanır, kendini geriye çeker; şüphesiz görelilikler içinde kaybolmadan.

Dilthey'ın, içinden geldiği transendental felsefe geleneğinden belki de en fazla uzaklaştığı ve kendi denemesi için çıkış

(41) W. Dilthey, *Breslauer Ausarbeitung,* a.g.e., s. 181 (*Toplu Yazılar,* cilt XIX, s. 155). Karş.: Kant, Fichte, Hegel ve Herbart'la tartışmaları için, aynı yerde s. 185-214 (*Toplu Yazılar,* cilt XIX, s. 152-169).

noktasını bulduğu yerdeyiz artık. Onun artık bilinç kavramını, içinden geldiği gelenekten bağımsız olarak, tin bilimlerinin ve bu bilimlerin konusu olarak yaşamayı gözeterek öylesine konumlaması gerekecektir ki, bu bilimlere özgü bilme tarzı eleştirel yoldan haklı çıkarılmış ve temellendirilebilmiş olsun. Özbilinç hiç de "koşulsuz" değildir; tersine koşulludur. Bu koşullar geleneksel bilgi öznesi dogmatizmini ortadan kaldırırlar. Aranılan temel bilim için, Dilthey'ın kısmen *Breslau Çalışmaları*'nda ve kısmen bazı taslaklar içinde ilgisini yönelttiği bir dizi talep ortaya çıkar. Ben bunları aşağıda birkaç noktada topluyorum:

1. Bilinç koşulları tek yanlı değil, tüm kapsamıyla ele alınmak zorundadır. Bu şu demektir: Bu koşullar, Yeniçağ entelektüalizminin yaptığı gibi sadece bilme (tasarlama) koşullarına indirgenemez. Onlar, bilme (tasarlama), değerlendirme (hissetme) ve eylemenin (istenç) bir birliği halinde kavranılmalıdır. Dilthey, aranılan temel bilimle ilgili olarak yanlış anlaşılmaya elverişli ve bazı yanları karanlıklarla dolu bir yönelim içinde, epistemolojinin çıkış noktasını şöyle betimler: "(Bu çıkış noktası) betimleyici bir psikoloji içinde elde edilmelidir. Böyle bir psikoloji, tinsel olguları da kapsamına alır."(42)

2. Dilthey'ın anladığı şekliyle bilinç koşulları, bilme, değerlendirme ve eyleme formlarının bir a priori envanterini oluşturmazlar; tersine bunlar yine bilinç içeriğinden çıkarlar ve sürekli değişip gelişirler. Böyle bir "gelişim tarihi" idesi, sadece deneyimin sonsuz/sınırsız çokçeşitliliğini (dış dünya gerçekliğini) koşullamakla kalmaz; hattâ tekillerin/bireylerin çokçeşitliliğini (ortak dünya gerçekliğini) de koşullar; hattâ ve hattâ aynı zamanda gerçek zamansal ardışıklığı, yani yaşama dünyası ve tarihin temel dayanağı olarak zaman gerçekliğini de koşullar. Böyle bir "gelişim tarihi", bilinç felsefesinin geleneksel, zaman

(42) Karş.: aynı yerde, s. 191 (*Toplu Yazılar*, cilt XIX, s. 155).

dışı ve dünya dışı, kendi teorik işlevleri içine kapanmış bilgi öznesi idesini zorunlu olarak ortadan kaldırır, onun bir yapıntı olduğunu gösterir.

3. Bilinci belirleyen koşullar, aranılan temel bilimin, Locke, Hume, Kant veya Fichte'de olduğu gibi, bilgi probleminin "mutlak" bir çözümüne ulaşmasına artık izin ve imkân vermezler. Hep yapılageldiği üzere, "zihin tarihi", böyle bir "mutlak" çözümü içeren bir felsefe sistemi içinde nihayete ulaşamaz. Bir *nihayet* yoktur; tersine bilgi araç ve yöntemlerinin kullanılması, değişmesi ve elenmesi süreci içinde, bilimlerin *yollarına devam edip gitmesi* anlamında bir *ilerleme* vardır. *İlerleme* denilen şey de, zaten bundan başka bir şey değildir. Epistemolojinin ve epistemolojik öznenin merkezcil problemi artık şudur: "Böylece ben, epistemolojiyi ve bilim tarihi teorisini, Kant tarafından temellendirilmiş ve benim tarafımdan değiştirilmiş olan bir bilinç koşulları teorisine dönüştürüyorum. Bilim tarihi ancak böyle bir bilinç koşulları teorisiyle anlaşılabilir ve Comte, Mill ve Spencer'deki mekanik tümevarım ve tümdengelim takıntılarının yerine, insan zihninin bağımsız doğasını kavrama yolu açılır. Ben burada Kant'tan esasta ayrılıyorum... Kant'ın a priorisi, sert, bükülmez ve ölüdür. Bilincin koşulları tarihseldir, onların tarihi vardır. Üstelik benim bu koşulları nasıl kavradığımı belirleyen ve önceleyen de, tarihsel süreçtir, gelişmedir. Ve bu tarihin gidişatı, deneyim içeriklerinin sürekli daha da sağlamlaşan bir şekilde tümevarım yoluyla tanınan çokçeşitliliğine koşuttur."(43)

4. Bilincin "gerçek" koşulları, Dilthey'a göre, transendental bir bilgi öznesinde değil, tüm bilme edimi için "son koşul" olan herhangi bir yaşama bağlamında verilidir. Ego cogi-

(43) Aynı yerde, s. 60 ve devamı (*Toplu Yazılar*, Cilt XIX, s. 44). Ayrıca bkz.: s. 268 ve devamı (*Toplu Yazılar*, cilt XIX, s. 51).

to'dan hareket eden bir felsefenin temellendirilme imkânının böylece ortadan kaldırılmasıyla, bilgideki sürüp gitmeye, ilerlemeye koşut şekilde aranılan temel bilime ilişkin olarak bilme ediminin *döngüsel yapısı* da ortaya çıkar. Dilthey bunu, düşünmenin yaşamanın arkasına uzanamayacağı formülü içinde ifade eder.(44) Bununla birlikte döngü, onun için, ne hermeneutik anlamanın bir özelliğidir, ne de "yaşamanın kendisi"ne bir eklenti olarak taşınmıştır.(45) Bu döngü bilimin sürekli değişen konumunun bir sonucudur. Ve bu konum, felsefenin 19. yüzyılda karşısında gördüğü ve geleneksel bilgi kavrayışının hermeneutik aracılığıyla revizyonu bakımından ihtiyaç duyduğu konumdur. Bu nedenle döngü, çağdaş hermeneutikte yapıldığı gibi, bir eleştirel temellendirmeden ve bilginin yöntemsel inşasından kaçmaya götürmez. Dilthey bunun tam karşıtını talep eder: "Soru, yaşanmış olanın hangi çerçevede mantıksal olarak kavranılabileceğinden çıkmaktadır. Ve aynı soru,... anlamanın hermeneutik içinde inceleme konusu kılınmasıyla tekrarlanır. Ancak bundan sonra ikinci soru, yaşanmış olanın tikelliğinin ve parçalılığının doğanın bilinmesini nasıl mümkün kılacağı sorusu ortaya çıkar."(46) İlk soru, aranılan bilimin temel sorusudur. Aranılan bilim, yaşantıya yönelik refleksiyon içinde, Yeniçağın bilinç ve ben metafiziği de içinde olmak üzere, tüm metafiziğin attığı adımı atar ve "verili" olan üzerinden geçerek "verili" olanı duyusal algıya

(44) V. Cildin "Önsöz"ü (1911), s. 51; "Übersicht meines Systems" (Sistemime Toplu Bakış) (1896/96), *Toplu Yazılar*, cilt VIII, s. 184, ilgili olarak s. 193. *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck Wartenburg* (Wilhelm Dilthey ve Kont Paul Yorck Wartenburg Arasındaki Mektuplaşma), Halle 1923, s. 221 (*Toplu Yazılar*, cilt I, s. 418 ve devamı).

(45) O.F. Bollnow, *Dilthey*. Eine Einführung in seine Philosophie (*Dilthey*, Felsefesine Bir Giriş), 3. baskı, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1967, s. 24 ve devamı.

(46) W. Dilthey, "Der Fortgang über Kant" (Kant'tan İleriye Gitmek), 1880 (*Toplu Yazılar*, cilt VIII, s. 178).

indirgeyen çağdaş pozitivizmle aynı çizgiye gelir. Dilthey, yaşantı ve ilgili olarak yaşama bağlamına yönelik refleksiyonun karakteristiğini, "kendini bilme" ve "kendini düşünme" olarak adlandırılır. Duyumlarla, yaşanmış olanın parçacıkları ile uğraşan geleneksel epistemolojiden tamamen farklı olarak. Fakat temel bilim, *kendini bilme* ile *epistemoloji*yi birbirinden çözmez; tersine *kendini bilmenin organonu olan ve epistemolojide kendi katartikonuna sahip olan hermeneutik sayesinde bunları birbirine bağlar.*

OTTO FRIEDRICH BOLLNOW

İFADE VE ANLAMA

OTTO FRIEDRICH BOLLNOW

İFADE VE ANLAMA*

1. ELEMANTER ANLAMA

1. Elemanter Anlama ve Yüksek Anlama Arasındaki Ayırım

Dilthey, *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*'in (Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kuruluşu) devamı için hazırladığı planda *elemanter anlama* ile *yüksek anlama* ayırımı yapar. Aralarındaki bağıntı gözardı edildiğinde, elemanter anlamada tekil bir ifade ile bu ifadenin anlamı arasındaki bağı anlamak söz konusu iken, yüksek anlamada bu gibi tekil ifadelerin oluşturduğu daha büyük bir bağlamı anlamak söz konusudur.

Dilthey elemanter anlamayı şöyle tanımlar:

"Böyle bir elemanter form ile, tekil bir dışlaştırmanın anlamını anlamayı kastediyorum."(1)

(*) O. F. Bollnow, *Dilthey*, Eine Einführung in seine Philosophie (*Dilthey*, Felsefesine Bir Giriş), Schaffhausen, 1980 (4. Baskı), s. 192-224.

(1) W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* (Toplu Yazılar), cilt VII, s. 207.

Bu, *tekil* bir dışlaştırmayı yine tekil olarak anlamaktır. Yüksek anlamada ise, bir tekil dışlaştırma kendinden hareketle anlaşılmaz ve burada anlamanın mümkün olabilmesi, mutlaka, dışlaştırma ile bu dışlaştırmada ifade edilmiş olan şey arasındaki "kurallı ilişki"ye bağlıdır. Elemanter anlama, Dilthey tarafından üç dışlaştırma "sınıf"ının her biri için söz konusudur: 1. Anlatma (veya: tümce), 2. eylem, 3. (dar anlamda) yaşantı ifadesi. Bunların her birine elemanter anlamanın bir özgül formu denk düşer.

"Şüphesiz bu sınıfların her birinde böyle bir anlamın tekil olarak dışlaştırılması vuku bulur. Bir dizi harf bir araya gelip bir sözcük, sözcükler bir araya gelip bir tümce oluşturur ki, bu bir anlatma şeklindeki dışlaştırmadır. Bir mimik bizim için sevinç veya acının işaretidir. Kendilerinden hareketle birbirine bağlı eylemlerin topluca ortaya konulduğu elemanter edimler, ... bizler için belirli amaçların göstergesidirler."(2)

2. Elemanter Anlamanın Doğrudanlığı

İfade ve anlam arasındaki ilişki bir neden-etki ilişkisi değildir. Dilthey bu ilişkiyi mantıksal olarak bir analojik sonuç çıkarma formu içinde ele almayı reddeder.(3) Hattâ o analojik çıkarım öğretisini açıkça reddeder. İfade ile anlam arasında bir başka tür ilişki vardır:

"Elemanter anlama bir etkiyi bir nedene bağlama türünde bir sonuç çıkarma şeklini içermez. Zaten anlamayı, verili bir etkiden bu etkiyi doğuran bir yaşama bağlamının herhangi bir parçasına (bir neden olarak) bizi götüren bir yöntem olarak kavramıyoruz... İfade ve anlam arasında, birinin diğerini izlemesi şek-

(2) Aynı yerde.
(3) Aynı yerde.

linde bir ilişki yoktur; tersine bunlar birbirine özgül bir şekilde bağlanmışlardır."(4)

Bu özgül bağıntı tarzı, ifadeye dökülmüş bir düşünme edimi içinde, dışsal olana bakıp içsel olanı ortaya çıkarmakla kurulmaz; tersine içsel olan dışsal olandan *doğrudan doğruya okunur.* Bu yolla elde edilen bilgi herhangi bir neden-etki bağıntısından elde edilmiş değildir ve buna ihtiyacı yoktur.

"Yaşama içinde karşılaştığımız dışlaştırmalar (davranışlar) ile tinsel olan arasındaki bağıntı, elemanter form içinde, tüm anlama için geçerli olduğu üzere, doğrudandır. Jest ve korku, yani dışsal olanla, dışlaştırma (jest) ile içsel/tinsel olan (korku) birbirini izlemez, biri diğerinin sonucu (etkisi) değildir; tam tersine bunlar bir birlik oluştururlar (birinin irkildiğini –jest– gördüğümüzde onun korktuğunu ânında/doğrudan anlarız –çev.–). Her ikisi de, bir arada, dışa vurulmuş olandan tinsel olana geçişi sağlayan aynı temel bağıntı sayesinde anlaşılırlar."(5)

İfade yaşantıya sonradan eklenen bir şey olmadığından, tam tersine bunlar bir birlik oluşturduklarından, bu ifadenin anlaşılması da doğrudandır. Yaşantı ve ifade arasındaki bağın doğrudanlığı, bu ifadenin anlaşılmasındaki doğrudanlığa tekabül eder. Anlama daima ifadede kastedilene yönelir, ifadenin kendisine değil. Buna rağmen, içsel olanın anlaşılmasına aracılık eden dışsal olan, hiç de önemsiz değildir, hiç de amaç olan tinsele ulaşmak için başvurulan geçici, basit bir araç değildir; tersine dışsal olanın özgül bir önemi vardır. Öyle ki "Duyusal yolla verili olan dışlaştırmalar tinsel olanda hiç de ortadan kalkmazlar." Dışsal ve içsel arasındaki ilişki, dışsalın içselden ayrılmadığı türden bir ilişkidir. Dışlaştırma sınıflarına uygun elemanter anlama formları vardır. En basit formlar günlük yaşamanın ihtiyaçlarından çıkarlar.

(4) Aynı yerde, s. 207 ve devamı.
(5) Aynı yerde, s. 208.

"Anlama öncelikle pratik yaşamanın ilgileri/çıkarları/beklentileri içinde ortaya çıkar. Kişiler birbirlerini anlamak zorundadırlar. Biri diğerinin ne istediğini bilmelidir. Anlamanın elemanter formları öncelikle bu yolla oluşur."(6)

Mimikler böyledir, onlar hiçbir dolayıma gerek olmaması bakımından örnekseldirler.(7) Bir başka doğrudan anlama imkânını teknikte buluruz. Teknik anlamada, örneğin bir tahtanın testereyle kesilmesini doğrudan anlarız.(8)

3. Anlama Ortamı Olarak Nesnel Tin

Dilthey, elemanter anlama öğretisini nesnel tin teorisi içine yerleştirir. Böylece nesnel tin, tekil yaşama dışlaştırmalarının vuku bulduğu ortak zemin olur. Öyle ki, onlar artık ancak bu ortak zeminde anlaşılırlar. Yine öyle ki, dışlaştıranın tekilliği/bireyliği de burada arka planda kalır. Dilthey nesnel tin teorisiyle önemli bir dönüşümü gerçekleştirir. O daha önce tin bilimlerinin problematiğini, anlama nesnesinin özgüllüğünde/tekilliğinde bulurken, şimdi bir *genel*'e, hepimizin "içine batmış olduğumuz" ve içinde birbirimizi anladığımız bir "ortaklaşalıklar ortamı"na yönelir.

Dilthey bu ortamı, onun tarihsellik karakterini vurgulayarak *nesnel tin* olarak adlandırır. O, Hegel'den aldığı ve "tarihsel ve anlaşılır dünya"(9) olarak nitelediği bu kavramı şöyle betimler:

"Ben nesnel tin'den, içinde bireyler arasında oluşan birlikteliğin kendini duyusal dünyada nesnelleştirdiği değişik formla-

(6) Aynı yerde, s. 207.
(7) Aynı yerde, s. 212.
(8) Aynı yerde, s. 148.
(9) Aynı yerde, s. 147.

rı anlıyorum. Bu nesnel tin içinde, geçmiş, bizler için şu anda devam etmekte olan şeydir. Onun alanı, yaşama stillerinden, hal, tavır ve ilişki formlarından, toplumu yapan amaç bağlamlarına, yani ahlâk, hukuk, devlet, din, sanat, bilim ve felsefeye kadar yayılır... O aynı zamanda diğer bireylerin ve onların dışlaştırmalarının anlaşılacağı ortamdır da. Çünkü içinde tinin nesneleştiği her şey, bir ben-sen birlikteliğini kendinde taşır."(10) Bir başka yerde: "Her tekil dışlaştırma bu nesnel tin içinde bir birlikteliği temsil eder. Her söz, her tümce, her jest veya her nezaket deyimi, her sanat eseri ve tarihsel eylem, her birinde dışa vurulanda bir ben-sen birlikteliği bulunduğundan, yani onları anlayacak olana bir birliktelik ile bağlı bulunduklarından ötürü anlaşılabilirler. Birey daima bir birliktelik sferi içinde yaşar, düşünür ve eyler. Ve o ancak böyle bir sferde yaşadığı için anlar. Anlaşılmış olan herşey, böyle bir birliktelikten çıkan bir âşinalığın, bir tanışıklığın damgasını taşır. Biz bu birliktelik içinde tutukluyuzdur; ancak onun içinde kendi evimizdeyizdir. Bu birlikteliği kendimiz dokumuşuzdur ve bu yüzden onunla ilgili herşeyin imlem ve anlamını anlarız."(11)

4. Anlamanın Ortaklaşalığı

"Nesnel tin" kavramıyla birlikte ortaya çıkan sorunları şimdilik gözardı ederek, bu kavramı, herşeyden önce anlaşılabilir olanın tüm dünyası için doğrudan bir işaret olarak ele almalıyız. Anlaşılabilir olanın içine, "ağaçlarla süslenmiş bir meydan", "içinde oturulan yer" gibi en basit oluşumlardan sanatın, bilimin yüksek tinsel oluşumlarına kadar her şey girer. Dolayı-

(10) Aynı yerde, s. 208. Karş.: cilt VIII, s. 78 ve devamı.
(11) Cilt VII, s. 146 ve devamı.

sıyla burada her türlü teorik temellendirmeyi bir yana bırakıp öncelikle bu kavramla işaret edilen alanın karakteristiklerini ortaya koymayı denemeliyiz.

"Nesnel tin" kavramını bilinçli olarak kullanmaya başlamazdan önce Dilthey'ın anlama öğretisi, anlamayı, iki kişi arasında cereyan eden bir süreç olarak gösteriyordu. Bu kavramın kullanılmasıyla birlikte ortaya çıkan ayırım, iki kişi arasındaki anlama sürecinde artık onların birlikte yer aldıkları bir ortamın önceliğine vurgu yapılmış olmasıdır. Artık bireyler ancak bu ortam "içinde" birbirleriyle karşılaşabilirler. Dilthey'ın anlama öğretisi, bu keşifle birlikte tamamen yeni ve derin bir temel kazanmış olur. Tekil bireyler arasında birbirini anlamanın nasıl meydana geldiği sorusu, Dilthey'ın sürekli uğraştığı bir sorudur. O 1890'lı yıllara kadar, bu soruyu eski teorisinde şöyle yanıtlamıştı: "Tüm insanlarda aynı güçler etkilidir ve tekil bireyler bu güçlere değişik oranlarda sahip olmak veya olmamak suretiyle birbirlerinden ayrılırlar."(12) Dilthey'ın bu yanıtı, açıktır ki, fizyolojik/psikolojik bazı esas alan bir yanıttır. Oysa yeni Dilthey, baz ve kaynak olarak, hepimizin "içine batmış olduğumuz şey"i, bizi sürekli çevreleyen "atmosfer"i, kısacası "birliktelik ortamı"nı göstermektedir şimdi. Anlama artık insanlar arasında fizyolojik/psikolojik bir kökensel eşitlik kabulüne bağlı değildir; böyle bir kabulden hareketle temellendirilmeye ihtiyacı yoktur. Tersine, anlama, hepimiz ortaklaşa bu ortam içine batmış olduğumuzdan, kaynağını yine bu ortamda bulur.

Böylece anlamanın bazı ve kaynağı değişmiş olur. O artık benim tekil bireyleri olduğu kadar kendisinden hareketle nesnel oluşumları da anladığım fizyolojik/psikolojik kaynak değildir. Tam tersine: Biz önce verili nesnel tin içinde ortaklaşa olanı anlarız ve daha sonra bu anlama temelinde diğer tekil bireyleri de

(12) Cilt V, s. 211.

anlamış oluruz. Ve böylece Dilthey'ın anlama öğretisinin hareket noktası da değişmiş olur: Artık hedef tekil insanı anlamak değildir; tersine hedef dünyayı ve yaşamayı bütün olarak anlamaktır. Bu dünya, insanları çevreleyen, tekil bireye öngelen bir dünyadır. Dolayısıyla artık genel olarak *dünyayı ve yaşamayı anlamak*tan söz edebiliriz. İnsanın bu dünyada karşılaştığı herşey, ancak bu ortamdan hareketle anlaşılabilir.

Ve tabii ki bu dünya insanın sadece anlama edimini gerçekleştirdiği ortam olmakla sınırlı değildir; hattâ onun içinde yaşadığı, içinde kendini geliştirdiği ve geliştirdiği şeyler tarafından belirlendiği ortamdır da. Bu şu demektir: Dilthey artık anlamanın kaynağına topluluğu/toplumu koymuştur. Birey, kendinin ayırımına bile ancak bu ortam içinde varabilir. O yalnızca anlamanın gerçekleşme ortamı olmakla kalmaz, hattâ bizzat yaşamanın kökensel ortamı, bizzat yaşama olur. Ve yaşama, genelinde bu ortaklaşalık ortamında gerçekleştiği içindir ki, anlama diye bir şey vardır.

"Birey daima bir ortaklaşalık sferinde yaşar, düşünür ve eyler. Ve o ancak ve sadece böyle bir sferde anlar."

Ve tabii ki burada insanların topluluk/toplum halinde nasıl bulundukları değil, yaşayan insanın daima zaten bir topluluk/toplum içinde bulunması söz konusudur ki, bu durumda anlama insanın neliğine ait bir edim olur. Çocuk bile dünyayla ilişkisini böyle kurar, dünyayla ilişkisini bu ortam aracılığıyla anlar:

"Çocuk konuşmayı öğrenmeye başlar başlamaz, artık ortaklaşalığın ortamına batmış demektir."(13)

Anlama (veya daha doğrusu: bizim burada elemanter anlama olarak gösterdiğimiz anlama formu) o halde tekil insandan değil, ortaklaşalığı içindeki insan yaşamından hareket edecektir.

---

(13) Cilt VII, s. 208.

Aslında elemanter anlamada bir *nötralite* vardır. Bu nötralite, bir tekil insanla karşılaştığımda hemen kendini gösterir. Bir insana güldüğümde veya ona bir el hareketi yaptığımda hemen bilirim ki, o da güler veya bir el hareketi yapar vb. Fakat ben onun gülümsemesini veya hareketini o tekil insana ait bir şey olarak anlamış olmam, bunları o insanın bir tekil davranışı olarak anlamam; tersine onun gülümsemesini ona özgü ve ona özel bir şey olarak ayrı bir yere koymadan, tam bir ayrımsızlıkla, gülümsendiğinde veya surat asıldığında nasıl davranıldığını genellikle bildiğimden, ânında anlarım.

Burada, *davranış* zemini olarak adlandırılabilecek ve saf biyolojik yaşamadan tinsel alana kadar yayılan bir zeminden söz edilebilir. Davranış zemini (ve alanı), içsel-dışsal ayırımının henüz olmadığı, daha doğrusu böyle bir ayırımın yapılmadığı bir zemindir. Burası herkesin herkes gibi olduğu zemindir. Daha sonraları Heidegger buna "man" alanı adını verecektir; yani "yapılır"ın, "edilir"in alanı. Bu nötralite zemininden, daha sonra, özgül bir dışsaldan özgül bir içsel farklılaşır. Öyleyse elemanter anlama bu davranış zemininde yönlenen bir anlamadır. Davranış zemini nötralite içinde bulunur.

Bu demektir ki, elemanter anlama sadece dış görünümde kalır. Ve elemanter anlama bakımından insanlar aynı nötralite içindedirler. Heidegger Dilthey'ın bu düşüncesini izleyerek "man" alanından söz ederken, bu alanın henüz "kişi"yi tanımadığını ekleyecektir. Bu alan, kişilik dışı, anonim kurallılıklar alanıdır; "yapılır", "edilir" ile ifade edilen kurallarca belirlenir.

5. Nesnel Tin

İçinde tüm anlamanın hareket ettiği ortaklaşalık ortamının bu şekilde betimlenmesinden sonra, bu ortamın Dilthey tarafından Hegel'den alınma bir terimle "nesnel tin" olarak nasıl gös-

terildiğine geçebiliriz. Bu "nesnel tin", Nicolai Hartmann'ın[14] "nesnelleşmiş tin"iyle anlamdaş yönler içerir. Hartmann'a göre, "nesnelleşmiş tin", daha sonra mutlaka ortaklaşalık karakterine sahip olan anlam dünyası içinde tinselliğin dışlaşmasıdır; hattâ o tek bir kişinin kişisel yaratımından çıkmış olsa bile.

"Dâhinin eseri de, idelerden, duygusal/ahlâksal yaşamdan, bir çağ ve çevrenin idealinden bir ortaklaşalığı temsil eder."[15]

Dilthey "nesnel tin" kavramını şu düşünce yolu üzerinde kullanır: Ben anlama nesnesini nesnel tin olarak kavramakla, anlayan ile anlaşılanın aynı ortaklaşalık içinde bulunduklarını, dolayısıyla anlamanın imkânını göstermiş olurum. Dilthey nesnel tin kavramını kullanmakla, saf yaşantı ifadelerinin elemanter anlama yoluyla doğrudan anlaşılması konusunda daha önceleri belirttiklerini yeniden gözden geçirmek zorunda kalır. Artık davranış zemininin (alanının) anlaşılması da, nesnel tin bakımından değerlendirilir. Bu durum özellikle Dilthey'ın yaşama dışlaştırmaları üzerine yaptığı çeşitli sınıflandırmaları nesnel tin kavramına uyarlama çabasında belirginleşir:

"...Yaşam dışlaştırmaları ortaklaşalık içinde meydana gelirler ve ortak bir düzenleme içindeki halleriyle verilidirler. Bir tümce, bir dil ortaklığı içinde sözcüklerin ve fiil çekimi formlarının anlamlarıyla bağıntılı olarak, sentaktik bir düzen içinde oluşan bir ortaklaşalık sayesinde anlaşılır. Davranışlar, belirli bir kültür çevresi içinde bir düzen ve şekle sahip olurlar. Örneğin bir selâmlaşma sözcüğü veya reverans, belirli bir kültür çevresi içinde bir tinsel tutumun göstergeleri olarak anlaşılırlar. Her yer-

(14) N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins* (Tinsel Varlık Problemi), Berlin, 3. Baskı, 1962. Karş.: Benim "Lebendige Vergangenheit. Zum Begriff des objektivierten Geistes bei Nicolai Hartmann" (Yaşayan Geçmiş. Nicoli Hartmann'da Nesneleşmiş Tin Kavramı), *Nicolai Hartmann 1882-1982* adlı kitabım içinde. Yayınlayan: A. J. Buch, Bonn 1982, s. 70-84.

(15) W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* (Toplu Yazılar), cilt VII, s. 208.

de bir ortaklaşalık içinde ortaya çıkan bir düzen aracılığıyla, davranış ile tinsellik arasında bir bağıntı vardır."(16)

Tümce, nezaket kuralı ve zanaat usulleri, daha önce geliştirilmiş olan üç dışlaştırma formuna uyarlar. Anımsanacağı gibi bunlar elemanter anlamanın nesneleriydiler. Sorun, bunları da nesnel tin içine almanın gerekip gerekmediğidir. Dilthey'ın yanıtı açıktır: Bunlar da tinin nesneleşme şekilleridir. Dolayısıyla elemanter anlama bile, ancak çeşitli kültür çevrelerindeki insanlar arasında mümkündür. Yani tarihsel olarak oluşmuş bir nesnel tin olmadan, elemanter anlama da olamaz. Bir ortak gelenek olmadan tümceler, nezaket kuralları ve zanaat usulleri de olamaz.

II. YÜKSEK ANLAMA

1. Yüksek Anlamaya Geçiş

"Anlamanın yüksek formları", sonradan elemanter anlama üstünde inşa edilirler. Elemanter anlama tekil bir dışlaştırma ile onun anlamı arasında gerçekleşirken, yüksek anlamada çeşitli dışlaştırmaların bir toplamından hareketle "yaşama bağlamlarının bütünü"nü anlamak esastır.

"Burada, ifade ile ifade edilen arasındaki ilişki esastır. Bu ilişki, bir başka kişinin dışlaştırmalarının çokluğu ile bunların temelindeki iç bağlam arasındadır."(17)

O halde yüksek anlamada, daima, parçadan bütüne doğru gitmek söz konusudur. Yüksek anlama elemanter anlama edimleri üzerinde kurulur. Bu elemanter edimlerin bir araya gelmeleriyle anlamanın yüksek formlarına geçilir ki, bu edimler "anla-

(16) Aynı yerde, s. 209.
(17) Aynı yerde, s. 211.

manın yüksek formlarını mümkün kılan harfler gibi"[18]dirler. Yüksek anlama;

"Yeniden-kurma için gerekli olan elemanlara ulaşmayı mümkün kılan elemanter anlamaya dayanır."[19]

Demek ki basit formlar yapı taşları gibidirler. Bunların bir araya getirilmeleri için yüksek anlama formlarına ihtiyaç vardır. Yani burada, elemanter anlamadan yüksek anlamaya, basitten karmaşığa doğru bir geçiş vardır. Anlama edimi derece derece zorlaşır. Fakat edim olarak özünde aynı kalır.

2. Elemanter Anlamanın Yetersizlikleri

Dilthey, elemanter anlamanın yetersizliğini şöyle açıklar:

"Anlamanın elemanter formlarından yüksek formlarına geçiş, yine de elemanter formların içinden geçilerek olur. Verili bir dışlaştırma ile anlayan arasında ne kadar uzaklık/yabancılık varsa, o kadar belirsizlik meydana gelir. Anlayan, bu belirsizliği aşmayı denemek zorunda kalır. Dolayısıyla anlamanın yüksek formuna ilk geçiş, dışlaştırmanın normal bağlamından ve bu dışlaştırma içinde ifade edilmiş olan tinsellikten hareket etmekle olur. Anlamada bir iç zorluk veya bilinen bir şeyle bir çelişki ortaya çıkmışsa, anlayan bu durumda bir sınamaya başvurur. O, dışsal ve içsel olan arasındaki normal bağın gerçekleşmediği halleri hatırlar... Böylece çeşitli tarzlarda, diğer dışlaştırmalara başvurmak veya şüphemiz hakkında bir karara ulaşmak üzere, tüm yaşama bağlamına geri dönme gereği ortaya çıkar."[20]

Burada önemli olan, elemanter anlamadan yüksek anlama formlarına geçişin bir teorik bilme ihtiyacından değil, tersine biz-

(18) Aynı yerde, s. 207.
(19) Aynı yerde, s. 212.
(20) Aynı yerde, s. 210.

zat yaşamanın gereklerinden çıkmış olmasıdır: Yaşamada belirsizlikler, zorluklar, çelişkiler meydana gelir ve bunlardan ötürü "dışlaştırma ile içsel olan arasındaki normal bağ" burada *zedelenir.* Dilthey bu zedelenmenin ne şekilde meydana geldiğine ancak kısaca işaret eder: Susabilirim, meramımı yanlış anlatabilirim... Böylece de yaşantı-ifade-anlama arasındaki "normal" bağ zedelenir ve bu zedelenme, anlamanın yüksek formlarına geçmeyi gerekli kılan kalkış noktasıdır. Örnek: Birini gülerken gördüğümde ve bunun buna göre hiçbir sebebinin olmadığını sandığımda veya birisi masum bir bakıştan büyük bir rahatsızlık duyduğunda, ben artık bunları doğrudan anlayamam. Ve işte anlamanın yüksek formuna geçiş, benim artık ilgili kişinin tüm yaşamına geri dönerek, o kişinin özel yaşam koşullarına ve o kişinin karakterine yönelerek, daha önce bana anlaşılmaz görüneni anlaşılır kılma çabamla gerçekleşir. Artık burada ancak bütünden hareketle benim için bulmacamsı görünen şeyi açık hale getirebilirim.

Demek ki elemanter anlama süreci içinde şüphe ve belirsizliklere düşüyorum; elemanter anlama burada bana yetmiyor ve *artık-anlayamama durumunda kalıyorum. Ve bu artık-anlayamama durumunda, daha sonra, anlamanın yüksek formları harekete geçer.* Yüksek anlama, bildik olan ile anlaşılmaz olan, yani bildik olanın alanı içinde bir belirsizliğin ortaya çıktığı bir sınırda harekete geçer. Dilthey, yüksek anlama edimine örnek olarak bir yazının "açımlanması"ndan şöyle söz eder:

"Yaşam dışlaştırmaları tamamen yabancı şeyler olsalardı, açımlama denilen şey mümkün olmazdı. Onlarda hiçbir yabancı şey bulunmasaydı, açımlama gereksiz olurdu. Demek ki açımlama, bu ikisi arasında bulunur."(21)

Açımlama, bilinenle bilinmeyen arasındaki dar sınırda yer alır.

---

(21) Aynı yerde, s. 225.

3. Yüksek Edimlerin Geliştirilmesi

Dilthey'ın derin ve temel önemdeki görüşleri, yüksek anlamanın meydana gelişine ilişkindir.

Elemanter anlamada özel bir edime gerek yoktur. Hattâ burada tinsel bir edim olarak anlamadan söz etmek yanıltıcı bile olabilir. Elemanter anlamada şeyleri ve insanları *doğrudan/ânında anlama* söz konusudur. Bu edimde henüz teorik bir anlama, bir düşünsel inşa yoktur. Fakat elemanter anlama, tüm teorik/kavramsal anlamanın da koşuludur. İnsan yaşama içinde, tıpkı hayvanlar gibi, neyin yararlı ve neyin düşman olduğunu bilir. Fakat onu hayvandan ayıran şey şuradadır: Hayvan bu elemanter anlama sferinde koruyucu bir mahfaza içinde yaşar ve bu mahfazayı istese de kıramaz. Oysa insan bu güvenceli anlama ortamından dışarı çıkma imkânına sahiptir ve zaten bunun dışına çıkmaya zorlanır. Onu buna zorlayan, bizzat yaşama bilmecesidir. Naif anlamanın kırılmasıyla birlikte, insanın durumu, Plessner'in Dilthey'ın kendisi için söylediği gibi, "sallantılı ve tehlikeli bir durum"a dönüşür.(22)

Öyleyse tekrarlayalım: Elemanter anlama için "anlama" sözcüğünü kullanmaktan bile kaçınmak gerekir. Çünkü bu elemanter anlama sözcüğünde daima biraz psişik yaşama sferinden bir çağrıştırma vardır. Bu yüzden onun yerine *doğrudan/çevresel yönelim, çevre koşullarına kendini uyarlama edimi* vb. demek gerekir. Oysa bilinçli yaşama düzleminde ortaya çıkan ve zaten naif yaşama güvenliğinin zedelenmesinden sonra beliren anlama, bundan tamamen başkadır. Çünkü *yüksek tinsel yaşama, aşağıdakinin zedelendiği yerde* ortaya çıkar. Fakat görülece-

(22) H. Plessner, *Macht und menschliche Natur* (Güç ve İnsan Doğası), Berlin, 1931 (Buradaki alıntı: H. Plessner, *Gesammelte Schriften*, cilt V, Frankfurt/M., 1981, s. 198.)

ği gibi, yüksek tinsel yaşama, aşağıdakinin yerini alan, onu ortadan kaldıran bir yaşama değildir. Tam tersine her anlama çabası, bir zedelenmenin aşılması/giderilmesi gereğinin ürünüdür ve dolayısıyla daima bu zedelenmenin gerçekleşme ortamına, yani aşağıdakine bağlı kalır. Anlaşılmayanın yeniden anlaşılmasıyla, zedelenme hemen ortadan kalkar. Bu arada, anlaşılmış olan şey yeniden naif yaşama çevresine katılır. Tabii anlaşılmayanı anlama edimi, yani yüksek anlama edimi de elemanter anlama çevresine katılıp ortadan kalkar.

Demek ki anlama daima yabancı ve anlaşılmaz olanla sınırdaştır ve daima ve ancak anlaşılmayanla bağıntılı olarak mümkündür. Humboldt şöyle demişti: "Her anlama aynı zamanda daima bir yanlış anlamadır."(23) Her anlama, naif yaşama çevresini aştığı kadarıyla/sürece, bu naif yaşama çevresi içinden bakıldığında bir yanlış anlamadır. Humboldt'un sözünü ettiği bu bağıntı, Dilthey'ın anlaşılması gereken bütünün her parçasında "hem belirli, hem belirsiz" bir yön olduğunu söyleyerek ön plana çıkardığı aynı bağıntıdır.

Her anlamama/anlayamama, derine doğru giden bir yol açar. Buna karşılık her kendiliğinden/doğrudan anlama, yüzeysel olana eşlik eder. Ve tüm anlama zorunlu olarak bir yanlış anlama olduğundan, tüm insanî varoluş hep bir iki-anlamlılık içinde bulunur. Bunun gibi insanî yaşamın iki-anlamlılığı, anlamanın anlamama/anlayamama ile bu bağıntısı içinde ifadesini bulur.

Ve nihayet: Tüm anlama nasıl ki bir zedelenmenin aşılması/giderilmesi ise, anlama da, zedelenme giderilir giderilmez ve yeniden doğal işlevler oluşur oluşmaz, sona erer. Bu, insanın kendini anlaması bakımından da geçerlidir. Anlama, anlaşılmak

(23) W. V. Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (İnsan Dillerinin Çeşitliliği ve Bunun İnsan Soyunun Tinsel Gelişimine Etkisi), Berlin 1836, tıpkıbasım 1935, s. 64.

istenilen ile araya *uygun* bir mesafe koymayı gerektirir. Fazla yaklaşmak kadar fazla uzaklaşmak da güçlükler doğurur. Bu nedenle, kendisiyle gerçekten iyi bir şekilde beraber yaşadığımız bir insanı bile, ancak yine de bilişsel yüksek anlama içinde, yani onun bireyliğini kavramsal yoldan bilme etkinliği içinde tanıyabiliriz. Onda anlamadığımız/anlayamadığımız bir yönü yüksek anlama ile bilişsel/kavramsal yoldan anladığımıza inandığımızda, anladığımız şey, onunla ilişkimize taşınır ve bu, yeni bir zedelenmeye/anlayamamaya kadar böyle sürüp gider. Şimdi buna daha yakından bakalım.

4. Bireyliğin Anlaşılması

Elemanter anlamadaki belirsizlikten yüksek anlamaya bu geçiş noktasına, bir ikinci nokta da katılır:

"Yüksek anlama elemanter anlamadan bir başka yönde de ayrılır ki, bu yön yüksek anlamanın doğasını tam olarak açık kılar."(24)

Daha önce de belirtildiği gibi, elemanter anlamadaki çelişkiler "tüm yaşama bağlamı"na geri gitmeyi gerektiriyordu. "Dışsal olan ile içsel olan arasındaki normal ilişkinin" zedelendiği yerde, bu ilişkiye artık ancak bütünün özgül koşul ve donanımından hareketle nüfuz edilebilir. Bu şu demektir: Şimdiye kadar işaret edilen ortam zemininde artık anlaşılamayan şey, bu kez, bu insanın ifadesine bakılarak anlaşılır kılınır. Elemanter anlamanın gözlem ufku içinde dışta kalması zorunlu olan *bireylik* kavramı, burada ön temel olarak devreye girer. Bütüne yöneliş, daima bireyliğe dönüştür ve ancak bu dönüşle (yani artık kendiliğinden anlaşılır olmayanın anlaşılma tarzı içinde) bireylik denen şey bize açık olabilir.

(24) W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, cilt VII, s. 212.

Demek ki, bize insanî yaşamanın olağan halde verili olan ortalamalarının genel alanından bireyliğe yöneliş, bu ortalamalar alanını kırmakla mümkündür. Yani özel bir yaşam birliğinin (tekliğinin) bütününe yöneliş, ortalamanın genel ortamının ("man" alanının) ve bizzat bir genelliğin yırtılmasıyla, onun kabuğundan çıkmakla olur. Fakat bu bir kopup kurtulma değildir. Bu ortalamalar alanı bir iç yapıya sahiptir; dolayısıyla bireylikler ancak onun içinde farklılaşabilirler, onun dışına çıkarak değil.

Bireyliği anlamaya yöneliş, Dilthey'da yalnızca bizzat yaşamanın gereklerinden dolayı ortaya çıkmaz. Hattâ bu yöneliş kendini bu gereklerin kaynağından serbestleştirir. Öyle ki, kendimizi bile bu serbestleşmiş, bağımsızlaşmış ilginin/yönelişin nesnesi kılmaya başlarız. Anlama edimindeki bu bağımsız ilgi, anlayanı harekete geçiren bir ikinci saik, bir zemberek gibidir:

"Kişinin gizi, kendini bilme isteğini ve yeni ve daha derin bir anlama çabasını kışkırtır."(25)

"Kendini bilme" isteği, burada bireyliğe yönelik teorik ilginin kaynağıdır ve "bizi sürekli olarak diğer insanları hesaba katmaya zorlayan pratik ilgiden bağımsız"dır.(26) Dilthey bunu şöyle vurgular: "Birey, tarihsel dünyada kendi başına bir değerdir; öyle ki o, bizim şüpheden arınmış olarak saptayabildiğimiz biricik kendi başına değerdir."(27)

Tam bu noktada Dilthey'ın kendi özel ilgisi devreye girer. Onu aslında sadece tekil görünümler içinde kendini gösteren yüksek tinsel yaşama ilgilendirir. Bu nedenle elemanter anlama da durmadan gelişir; çünkü Dilthey, artık elemanter anlamayla, bireylerin yüksek edimlerinin anlaşılması için bir alt yapı oluşturan bir anlama tarzı olarak ilgilenmeye başlamıştır.

---

(25) Aynı yerde.
(26) Aynı yerde.
(27) Aynı yerde.

"Anlama, nesnesine daima tekil/biricik bir şey olarak sahip olur."(28)

Bu demektir ki, artık "anlama" sözcüğünün geçtiği her durumda, yüksek anlama edimlerini akla getirmek gerekir.

Anlamanın elemanter ve yüksek formları ve birinin yapısı ile diğerinin yapısı arasındaki ilişki, böylece tekil/biricik olanın anlaşılması açısından kurulur. Bu ilişki, anlama nesnesindeki altyapı-figür ilişkisine de uyar ki, bunlar birbiriyle çeşitli tarzlarda bağıntılıdırlar. Dilthey bu çifte hali şöyle yorumlar:

"Nesnel tin ve bireyin gücü, bir arada, tinsel dünyayı belirlerler. Tarih, bu ikisinin araştırılmasına bağlıdır."(29)

5. Kendini Anlama Üstüne Son Saptamalar

Elemanter ve yüksek anlama arasındaki ilişkiye kısaca yeniden bakalım: Birincisi bir ortalamalar alanı, bir vasatlıklar ortamı içinde hareket eder. Bireylik ise ancak ikincisinde kavranılabilir ki, bu, *kendini anlama*nın doğasının daha derinliğine kavranılmasını sağlar. İnsanın kendini bile sadece kendi özgül ifadelerinin anlaşılması yoluyla, yani dolaylı bir şekilde kavradığı/bildiği hakkındaki daha önceki iddia, bizim yaşamayı bağımsız bir ilgi ile doğrudan anladığımız iddiası ile, ne var ki, çelişkilidir. İkinci iddiaya göre, insan kendini dünyayla kendine göre kurduğu ilişkiye göre anlar ve bunu yapay olarak kendi dışlaştırmalarını anlamlandırmaksızın yapar. O bir niyeti anladığında ve bu niyetin kendisi için ne ifade ettiğini bildiğinde neşelenir veya kaygılanır ve neşeli ve kaygılı olduğunu bilir. Fakat bu durumda şu soru ortaya çıkar: Kişinin kendini böyle doğrudan anladığı iddiası ile kendini ancak ifadenin dolayımı içinde anlayabileceği iddiası nasıl bağdaşırlar?

(28) Aynı yerde.
(29) Aynı yerde, s. 213.

Aslında çelişkili gibi görünen bu durum şöyle açıklanabilir: Yüksek anlama için ifade dolayımına başvurma zorunluluğu elemanter anlama için geçerli değildir veya tersine elemanter anlama kişiyi kendi bireyliği içinde anlamada geçerlidir. Bu şu demektir: Kendimin doğrudan farkına varmamı sağlayan anlama, elemanter anlamadır. Elemanter anlama, kendimi bir ortalamalar alanı içinde kavramamı sağlar. Buna karşılık kendimi beni diğer insanlardan ayıran kendi konumum içinde anlamam, ancak ifade yolu üzerinde mümkündür.

Bu, şu sorunun yanıtını da getirir: Doğrudan anlama ile kendi hakkımda anladığım şey nedir? Bu anlama, aslında bizim dünyayı anladığımız genel yaşama anlamasını hiç de aşmaz. Kendi özgül duygularım veya yönelimlerim hakkında bildiklerimi de, aynı genel yaşama anlaması içinde bilmiş olurum. Demek ki burada kendimi anlamam, benim yaşantımın bir başkasının yaşantısından farklı olmadığı, daha doğrusu farkın ortaya çıkamadığı aynı nötralite içinde vuku bulur. Fakat anladığım şey, daima tekil bir edim ve tekil bir durumdur. Bu, muhakkak ki benim "kendilik" bilincim sayesinde olur. Fakat bu durumda benim "bireylik"imin bilinci ortaya çıkmış olmaz. Burada kendimi, herkesin kendini anladığı şekilde, yani ortalamalar alanı içinde anlarım. Dilthey'ın "kendilik" bilincinin "bireylik" bilinci için yeterli olamayacağı konusundaki kanıtı, özgeçmişin özgül "içkinlik"idir.(30) Özellikle "büyük insanlar"ı anlamak için, onların özgeçmişlerine özgül bir şekilde yaklaşmak gerekir. Fakat "bireylik"in betimine, bir tekil insanın betimi yoluyla ulaşılmaz:

"Kendimiz için herşey kendiliğinden anlaşılır haldedir; öbür yandan kendimiz için ne var ki hiçbir ölçüte sahip değiliz.

(30) Aynı yerde, s. 198 ve devamı, s. 246 ve devamı.

Kendimizi ölçebileceğimiz şeyler, içinde yaşadığımız boyutlar ve sınırlamalardır."(31)

Dilthey'ın keşfinin önemi burada ortaya çıkar: Kendimi kendi özgüllüğüm içinde görmek istersem, ancak ve ancak, ifadenin dolayımına başvurabilirim. "Kendimi doğrudan nasıl anlayabilirim?" diye sorarsam, kendimi anlayamam. Ancak kendini anlamanın zedelenmesinden sonradır ki, kendimi kendi bireyliğim içinde görebileceğim bir çıkış noktası ortaya çıkmış olur.

Buradan hareket edildiğinde şu özel güçlük ortaya çıkar: Kendimi anlamanın yabancı olanı anlama karşısındaki durumu. Yabancı olan "dışardan", kendimiz "içerden" görülür. Fakat içsel olana bakışta içerilmiş olan güvenilirlik, aynı zamanda özgül bir yoksulluk içerir. Çünkü yabancıyı dıştan gözleriz, ondaki belirli yönleri bir araya toplar ve onun hakkında bir betim, bir "resim" oluştururuz. Fakat böyle bir "resim" ne kadar gerekli ise de, o sadece bir resimdir, bir görüntüdür. Oysa kendi hakkımda böyle bir resim bile elde edemem. Çünkü kendi hakkımda, kendisinden hareketle çeşitli yönlerimi birlikli bir resim halinde bir araya toplamamı sağlayacak bir kalkış noktası, bir perspektif bulamam. İşte bu durumda dolayıma başvururum: Kendimi, diğer insanları anlama yolu üzerinde anlamak. Ve böyle bir yansıtma imkânının, yani başkasında kendini görme imkânının sınırlarında, kendim hakkındaki bilgimin sınırları da belirmiş olur.

(31) Aynı yerde, s. 225.

III. YORUM VE HERMENEUTİK

1. Sabitleşmiş İfadenin Önemi

Dilthey'ın geç döneminde geliştirmiş olduğu yaşantı-ifade-anlama ilişkisi ve özellikle de tüm anlamanın (en azından: yüksek anlamanın) ifadeyi izlemek zorunda olduğu kavrayışı, insanın kavranılması imkânı açısından olduğu kadar felsefenin yapılandırılması açısından da büyük öneme sahiptir. Çünkü kendimizin olduğu kadar yabancı bireyliğin kavranılması da ifadenin anlaşılmasına bağlıdır. Bundan da öteye, insanın özüne bireylerin ortaklaşa oluşturdukları genellik aracılığıyla ancak ifadeyi anlama süreci içinde nüfuz edilebilir ki, bu noktada artık tümüyle felsefenin kendisi için bir temellendirme gereği ortaya çıkar. Fakat insanın özüne ilişkin mümkün en yüksek kesinliğe sahip bir bilgiye ulaşabilmek için, anlama nesnesi olan ifadenin bilimsel bir kavrayışa uygun düştüğü yerde kalmalıyız.

Günlük yaşamanın mimik ve jest gibi ifade formları, böyle bir sağın (tam) kavrayış için uygun değildirler. Bunlar hızla değişirler ve anlama edimi bunlarda hiçbir şeyi sağınlıkla kavrayamaz. Anlama burada bir anlık bir yönelim içindedir. Burada mimik ve jestin o andaki yorumunu daha sonra bu mimik ve jestle karşılaştırma ve böylece yorumu kontrol etme imkânı yoktur. Bu nedenle, dilsel ifade anlama için daha elverişlidir. Çünkü her ne kadar dile getirilmiş söz de gelip geçici ise de, onun kavramsal doğası, yine de bu sözü bellekte değiştirmeden ele almaya izin verir. Fakat bu yolda da bu kez insan belleğinin sınırlarına gelip dayanılır. Oysa anlayıcı bir yorum için dilsel ifadeler malzeme olarak anlayanın/yorumcunun her an ulaşabileceği bir yerde olmalıdırlar. İşte burada *sabitleşmiş* yaşama fenomenlerinin önceliği gündeme gelir. Mimik, jest ve söz gibi geçici/uçucu olmayan, sabitleşmiş yaşama fenomenlerinden kastedi-

len ise, yazılı eserlerdir. Yazılı eserler bir kez ortaya konulduktan sonra, öznel koşullardan bağımsızlaşır, nesnelleşirler. Bu özellikleriyle kendileriyle sürekli meşgul olmaya, geçmişteki olay ve eylemlerin bilinmesine/haber alınmasına izin verirler. Anlama nesnesi böylece yazılı eserler olarak bir kez saptandıktan sonra, artık bunlar aracılığıyla yaşamanın kavranılmasına bizi götürecek olan bilimsel yol, daha sağlam bir şekilde izlenebilir:

"Bir yaşama fenomeni ne ölçüde sabitleşmişse ve biz ona her an ne ölçüde geri dönebiliyorsak, o ölçüde denetlenebilir bir nesnellik derecesine ulaşabiliriz."(32)

Dilthey, anlamayı daha önceleri şöyle tanımlamıştı:

"Dıştan verili olan işaretlerden hareketle içsel olanı bilme sürecini anlama olarak adlandırıyoruz."(33)

Oysa şimdi anlama ediminin sabitleşmiş fenomenlere yöneltilmesiyle birlikte, anlamada *açımlama ve yorumlama* olarak yeni bir basamak ortaya çıkmaktadır:

"Anlama, hem anlaşılması gereken şeyin içeriğinin ayrıntılarıyla incelenmesi ve hem de bu içeriğin bilgisinin genelgeçerliği yönünden, açımlama veya yorumlamada en yüksek yetkinliğine ulaşır. Biz açımlama ve yorumlama terimleriyle, sürekli sabitleşen yaşama fenomenlerinin ustalıkla anlaşılmasını kastediyoruz."(34)

Anlaşılacağı üzere, sürekli sabitleşen fenomenler arasında, dil Dilthey için özel bir yere sahiptir. Çünkü ona göre dil formu içinde, "insanın içselliği kendi kuşatımlı, kapsayıcı ve nesnel olarak anlaşılabilir ifade kalıbını bulur."(35) Öyle ki, dilsel eserler, Dilthey'a göre, örneğin plastik sanat eserlerine göre üstün-

(32) Cilt V, s. 319; karş.: s. 328.
(33) Cilt VII, s. 309; karş.: Cilt V, s. 318, 322.
(34) Cilt VII, s. 309; karş.: s. 217 ve cilt V, s. 319.
(35) Cilt V, s. 319.

lüğe sahiptirler. Yine öyle ki, Dilthey bir başka yerde, açımlama veya yorumlama kavramına, "yazılı olarak sabitleşmiş yaşama dışlaştırmaları"nın[36] kavranılmasıyla sınırlı dar bir anlam verir.

Dilthey, açımlama veya yorumlamanın nesnesini yazılı eserler olarak saptadıktan sonra, sistematize edilmiş bir açımlama öğretisine, yani *hermeneutik*'e geçer. Eski, romantik açımlama öğretisi, açımlamayı, kişisel dehâya bağlı sezgisel/yönelimsel bir etkinlik olarak belirlemişti. Oysa Dilthey, romantik hermeneutiğin bu açımlama öğretisini yetersiz bulur. Hermeneutik her zaman bir açımlama öğretisi olmuştur. Fakat şimdi hermeneutiğin sıkı "kurallar"a ve belirli bir "yöntem"e dayalı bir açımlama öğretisi olarak konumlanması gündemdedir. Dilthey, hermeneutiği şöyle tanımlar: "Hermeneutik, yazılı olarak saptanıp kağıda dökülmüş yaşama ifadelerinin anlaşılma öğretisidir."[37] Öyleyse hermeneutik, açımlamanın ve dolayısıyla en genelinde anlamanın bilimsel/yöntemsel formunu ortaya koymalıdır. Dilthey, *Hermeneutiğin Doğuşu* (1900) adlı eserinde, bu amaçla, filolojik yorumlama sanatının tarihinden başlayarak, bir açımlama öğretisi olarak hermeneutiğin neliğini araştırmaya girişir.

2. Hermeneutik Olarak Felsefe

Yorumlama ve hermeneutik kavramları, Dilthey'da öncelikle tin bilimlerinin yöntemi problematiği çerçevesinde ele alınır. Fakat daha sonra anlama kavramının ve anlamanın "ifadeyi anlama" olarak daha yakından belirlenmesi, giderek hermeneutiğin felsefenin yöntemi olarak genişletilmesine yol açar. Öyle ki, Dilthey için ifadenin yöntemsel olarak sağın şekilde yorum-

(36) Aynı yerde, s. 332.
(37) Aynı yerde.

lanması, genellikle felsefenin başvurabileceği biricik yöntem olur. Yukarıda belirtildiği gibi, her ne kadar yorumlamada esas olarak dilsel eserlerin açımlanması söz konusu ise de, kavram, giderek tüm "tinsel yaratılar"ın[38] açımlanmasını kapsayacak bir anlam genişlemesine uğrar. Öyle ki açımlama, şimdi artık bir yazılı eserin veya insan bireyinin özgüllüklerine değil, bunlarda içerilmiş olan şeye, yani insanî yaşamanın doğasına yönelir. Böylece daha önce "tinsel dünya"yı belirli sınırlılıklar içinde anlamanın/bilmenin öğretisi olarak sunulan hermeneutik, bu dünyanın tümüyle, kökenlerine kadar anlaşılmasının/bilinmesinin öğretisine dönüştürülmüş olur.

Dilthey'a göre bir "sistematik organizasyon hermeneutiği"[39] vardır. Bu hermeneutik, adı üstünde, tinsel dünyanın organizasyonuna sistematik bir şekilde eğilmektedir. Böyle olunca tinsel dünyanın oluşturulmasında önemli payları olan dünya görüşleri, felsefeler, artık kendileri bakımından değil, tinsel dünya organizasyonunun etkenleri olarak yorumlamanın nesnesi kılınmışlardır.[40] Liberal veya sosyalist olmak başka, liberalizm veya sosyalizmin modern dönemlerde bir tinsel dünya organizasyonun etkenleri olarak görülüp yorumlanmaları başkadır. Bunun gibi, pratik yaşamada anlaşma aracı olan kavramlar ve kategoriler, yalın halleriyle değil, onlarda içerilmiş olan dünya görüşü bakımından araştırılacaklardır.[41] Özellikle dil, dünya görüşlerinin, yaşamaya bakış tarzlarının, perspektiflerin, sözcükler, tümceler aracılığıyla nesneleşme ortamı olarak ele alınacaktır.[42] Dilthey'a göre, her özel/tarihsel dilde özel bir yaşam kavrayışı vardır. Fakat daha da ötesi, dilin kendisi, dünyayı ve

(38) Cilt VIII, s. 319.
(39) Aynı yerde, s. 265.
(40) Aynı yerde, s. 24.
(41) Aynı yerde, s. 209 ve devamı.
(42) Aynı yerde, s. 322.

yaşamayı açımlama aracıdır da. Dilsel eserleri nesne olarak alan anlama/açımlama/yorumlama etkinliği de, en nihayet dil içerisinde gerçekleştirilen bir etkinliktir. Bu noktada artık Dilthey, genişletilmiş bir dil kullanımı içinde, doğruca, yaşamanın veya dünyanın yorumlanmasından ve açımlanmasından söz edebilecektir.(43) Şimdi artık söz konusu olan hiç de tekil insanın kavranılması değil, tersine genellikle "insan"ın kavranılmasıdır. Ve böylece hermeneutik artık felsefenin yöntemi olur.

3. Tinin Anlaşılması

Önceki yıllarında Dilthey çok özel bir tarzda "betimleyici ve ayrıştırıcı" bir psikolojiyi tüm tin bilimlerinin temel bilimi olarak konumlamıştı ve böyle bir psikoloji aracılığıyla tin bilimlerine "sağlam ve genelgeçer bir zemin" kazandırma imkânı üzerinde düşünmüştü. Daha sonraları yaşantı-ifade-anlama bağıntısına duyduğu derin ilgi, onu zorunlu olarak bir başka yöne götürmüş ve sonunda *psikolojik temellendirme yerini hermeneutik temellendirmeye bırakmıştır.*(44) Çünkü psikolojik temellendirmede birincil olarak ele alınması gerektiği düşünülen ve anlaşılması tüm tinsel oluşumlar için koşul sayılmış olan psişik yaşam bile, şimdi artık ifadenin, özel olarak da dilsel eserlerin açımlanmasına giden yol üzerinde sadece gelinip geçilen bir yer olmuştur.

"Psişik yaşamın yapısının kavranılması, içinde psişik yaşam bağıntılarının ifade edilmiş olduğu eserlerin açımlanmasına bağlıdır."(45)

---

(43) Cilt II, s. 353; cilt V, s. 379; cilt VI, s. 237; cilt VIII, s. 71, 82.
(44) Cilt VII, s. 322.
(45) Cilt VII, s. 322.

Dilthey'ın hermeneutikle ilgilenmesi çok erkenden başlamıştır. Onun Schleiermacher'in hermeneutiği üzerine çalışması 1860 tarihini taşır. Ve Dilthey izleyen yıllarda da hermeneutik üzerine çalışmalarını sürdürmüştür. Özellikle 1890'lı yıllarda, ne var ki o hâlâ psikolojik temellendirme peşindeydi. 1890'lı yılların sonlarına doğru hermeneutik temellendirmeye yöneldi.(46) Fakat başlangıçtan beri Dilthey'ın özgül yöntemi hep hermeneutik yöntem olmuştur.

Dilthey, ana eseri olan *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kuruluşu*'nun hemen başında, hermeneutik temellendirme düşüncesini ortaya koyar. O, tin bilimlerinin bir dışsala göre ve dışsalı nesne alarak "içsel"i aradığını söyler ve şöyle ekler:

"İçsel hakkındaki bilgimiz için psişik yaşama sürecini ön plana almak ve psikolojiyi temele koymak, hep yanıltıcı olmuştur."(47)

Dilthey burada tin bilimlerinin nesnesini "tin" olarak gösterir. Ve aynı anda "tin"i, "psike", "ruh" olarak anılan şeyden özenle ayırır. Biz, tarihsel dünyanın çok çeşitliliği içinde örneğin bir hukuk veya devlet düzeni halinde karşılaştığımız "tin"i, "psike"den hareketle nesneleştirip anlayamayız. Tam tersine, "tin" özgül bir sferdir. Psişik yaşama süreci tekil insanın anlaşılması için kendisine yönelinmesi gereken bir süreçtir. Oysa buna karşılık tin dünyası, insanları birbirine bağlayan ortak bir dünyadır. Ve tinsel oluşumlar özgül bir yasalılık ve özgül bir bağlam içinde yer alırlar. Bu tinsel dünya, bireylerin ortak dünyası olarak, hiç şüphesiz aynı bireylerin psişik/yaratıcı edim ve eylemlerinin bir ürünüdür. Fakat bu tinsel dünya bir kez oluşup nesneleştikten sonra bireysel "ruh"lardan ve genelinde "psike"den bağımsızlaşır. Tinsel oluşumlar, bunları yaratanların "ruh"larına

(46) Karş.: Groethuysen'in VII. cilde yazdığı önsöz.
(47) Aynı yerde, s. 84.

yönelmeksizin, insanın doğrudan nüfuz ettiği şeylerdir. Hattâ burada psişik süreçler hakkındaki bilgi, bu tinsel oluşumların anlaşılmasında herhangi bir katkı sağlamaz. Dilthey, Ihering'in *Roma Hukukunun Tini* adlı eserine değinirken, genellikle hukukun neliği üstüne şöyle der:

"Bunun (hukuk tininin -çev-) anlama yoluyla elde edilmiş olan bilgisi, *hiç de psikolojik yoldan elde edilmiş bir bilgi değildir.* Roma hukuku hakkındaki bilgiye, bir tinsel oluşum bilgisi olarak, bu tinsel oluşumun özgül yapısından ve yasalılığından hareketle ulaşılmıştır."(48)

Bu durum, *poetik* sferde, *Dichtung* sferinde daha açık olarak ortaya çıkar: Benim bir şiirde anladığım şey, şairin ruhu değildir: Tersine şiirde anladığım şey, eserin kendisinde ortaya çıkan ve bu esere doğrudan nüfuz etmemi sağlayan özgül tarz ve özgül bağlamdır. Burada şairin özel yeteneklerine yönelmek verimsiz bir çabadır ve hattâ şiirde içerilmiş olan anlamın ortaya çıkarılması bakımından engelleyicidir de.

"Edebiyat tarihinin veya poetiğin ilgilendiği nesne, şairin veya şiir okuyucusunun psişik süreçlerinden tamamen farklıdır. Bu nesne bir tinsel bağlamda gerçekleştirilmiştir." "Tinsel nesne olarak şiir, şairin psişik süreçlerinin doğrudan bir yansıması değildir; bu şiir psişik süreçler içinde yaratılmış, fakat bu süreçten tamamen çözülmüş bir nesnedir."(49) "Bir dram oynanıyor. Eserin yazarını düşünmeden o anda tamamen oyunu yaşayan, sadece edebiyattan, tiyatrodan anlamayan düz seyirci değildir; hattâ iyi bir edebiyat, tiyatro eğitimine sahip seyirci bile oyunu yazarını kafasından aforoz ederek yaşayabilir. Çünkü eserin anlaşılması yazarının anlaşılmasına değil, eserdeki eylem ve olay örgüsüne, karakterlere, oyunun akış yönünü belirleyen anların

(48) Aynı yerde, s. 85.
(49) Aynı yerde.

birbirine eklemlenme şekline yönelmekle gerçekleşir. Evet, ancak bundan sonradır ki, seyirci oyundan yaşamanın bir kesiti olarak hoşlanır."(50)

Dilthey bu düşünceyi "Müziksel Anlama" başlıklı bir fragmanda daha da geliştirir:

"Müzik incelemesinin nesnesi, seslerden oluşan bir müzik eserinin arkasındaki ruhsal süreç, psikolojik bir şey değildir; tersine karşımızda duran şeydir, yani bir ifade olarak hayalgücümüzü harekete geçiren ses bağlamıdır."(51)

Dilthey müzik tarihi araştırmalarında bu düşünceyi sık sık tekrarlar. Müzik incelemesinin nesnesi bir ses bağlamı olarak müzik eseridir. Ve bu sadece incelemeci için değil, naif dinleyici için bile böyledir. Böylece tinsel dünyanın ürünü olan her türlü eser karşısında genel olarak şu kural geçerli olur:

"Tarihsel septisizm, sadece ve ancak, psikolojik sondajlama yerine bizzat tinsel oluşumların anlaşılması yoluyla aşılır."(52)

4. Psikolojik Yorumlamanın Reddi

Dilthey, sanat eserlerinin anlaşılması örneğinde olduğu gibi, tüm tinsel oluşumların anlaşılmasında psikolojik yolu izlemeyi reddeder. Hermeneutik için önemli olan, bir eserin yaratıcısının psikolojisini anlamak değil, bizzat eserde ifade edileni anlamaktır. Her eser, her tinsel oluşum, "bir şeyin ifadesi"dir, buna psişik olanın ifadesi olmak da dahildir.

(50) Aynı yerde, s. 211 ve devamı.
(51) Aynı yerde, s. 221.
(52) Aynı yerde, s. 260.

"Dinleyen, ruhsal bir şeyi değil, ruhsal bir şey üzerine söyleneni anlar."(53) "Sanatçının duyguları olarak bizde etki yaratan şey, bizim için nesneleşmiş ifadedir."(54)

Ne var ki Dilthey burada ilk bakışta, tam da tinselliğin anlaşılması bakımından yolunu kesmek istediği şeye, yani "ruhsal" ve "duygusal" olana geri döner, psişik veri tabanını gözetir gibi görünmektedir.

Fakat burada "psişik olan"dan söz edilirken, bununla kastedilen artık tekil sanatçının özgül psişik yaşamı değildir. Burada artık Nietzsche'nin lirik şiirin bireylerüstü öznesi hakkında söyledikleri geçerlidir: Burada sözü edilen "ben", gerçekte, "biricik, genellikle varolan, sonsuz, şeylerin temelinde sessizce yatan benliktir."(55) Dilthey da benzer şekilde, bir lirik şairin kendi yaşantılarını dile getirdiği sırada bir "ideal kişi"(56) olarak hareket ettiğini söyler. Aynı bağlamda Dilthey şöyle der:

"Bunlar ritm, melodi, harmoni halinde kendini dışa vuran şeyler olarak, ruhsal yaşamın harmonide sükûnete eren derin boyutlar ve böylece kesintisiz ve sürekli olanın formları olarak, yaşamaya aittirler."(57)

"Yaşamaya aidiyet" burada şu anlama gelir: Yaşama, tüm bireysellikleri aşan genel bağlam olarak tekil öznelerin açıkça yerini almıştır. Ve Dilthey, burada Schopenhauer'in bir düşüncesini anar: "Müzik metafiziksel bir karaktere sahiptir."(58) Müziğin bu karakteri, onun en yüksek formları içinde "yaşamanın kendisi"ni kendi nesnesi olarak bulmasında açığa çıkar. Burada açıkça daha önce geliştirilmiş olan yaşama kavramı kendini gösterir.

---

(53) Aynı yerde, s. 222.
(54) Aynı yerde, s. 223.
(55) F. Nietzsche, *Werke* (Tüm Eserleri), cilt I, Münih, 1933, s. 70.
(56) W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, cilt VII, s. 214.
(57) Aynı yerde, s. 223.
(58) Aynı yerde.

Öyleyse anlayan, bir esere yaratıcısının ruhu aracılığıyla yönelmeyecektir; tersine herhangi bir aracıya başvurmaksızın *doğruca eserin kendisine* yönelecektir. Dilthey ancak bu yolla sanatsal alımlama süreci ile sanatsal yaratma sürecinin eşitlenmiş olacağını iddia eder.(59) Eğer eserin arkasında yaratıcısının "ruh"u aranmaya kalkılırsa, zaten bizzat sanatsal alımlama süreci zedelenir, parçalanır. Çünkü burada yaşantı ve ifade birliği ve aynı anda ifade ve anlama birliği de parçalanmış olur. Zaten yaşantı ve ifade birliği, Dilthey tarafından daha en basit formunda gösterilmişti. Örneğin acı duygusu ile bu duygunun ifadesi olarak dışsal halde tanıdığımız mimik veya jest, bir birlik oluştururlar. Bu birlik, en yüksek tinsel yaratımlarda da geçerlidir. Dış ve iç'in doğrudan/aracısız ve parçalanmaz birliği, hattâ giderek "dış" ve "iç" terimlerini sadece mecazî birer dilsel kullanım kılar:

"Yaşantı ve müzik burada bir iki yönlülük göstermezler. Burada bir çifte dünya, birinden diğerine bir geçiş söz konusu değildir. Dehâ, zaten ses sferinin içinde yaşamaktadır. Burada sadece ses sferleri vardır. Kader ve acı bu ses dünyasında unutulur. Ve tüm bunlar bu ses dünyasının içindedirler."(60)

Artık açıkça şunu görebiliriz: Dilthey'ı herşeyi parçalayan ve her sağın düzen ve değeri çözümlemeye kalkışan *bir psikolojizm*in temsilcisi olarak gören önyargı tamamen yanlıştır. Bu önyargı, desteğini, Dilthey'ın 1890'lı yıllarda ileri sürdüğü düşüncelerden alır. Oysa bu önyargının sahipleri, Dilthey'ın daha en baştan bağlı olduğu çıkış noktasını atlamışlardır: "İnsanı tüm gerçekliği içinde anlamak."(61) Böyle bir girişim, psikolojik anlamadan çok fazlasını gerektirir. Fakat psikolojizm ithamının en az ölçüde de olsa haklı görülebileceği yazılar, Dilthey'ın erken

(59) Cilt VI, s. 271.
(60) Cilt VII, s. 222.
(61) Cilt V., s. 152.

dönem yazılarıdır. Sonraki yıllarda böyle bir ithamı doğrulayabilecek hiçbir şey bulunmaz. Öyle ki Dilthey'ın temel çalışmaları sadece böyle bir psikolojizmden bağımsız olmakla kalmaz, hattâ bu psikolojizmin aşılması çabalarını içerir. Psikolojizmin aşılması yolunda, aynı dönemde Husserl'in *Mantıksal Araştırmalar*'ı ile Yeni Kantçıların çabaları vardır. Bu çabalar arasında Dilthey'ın eseri, psikolojizm Skylla'sından da, tarih dışı, platonik bir dünya tasarımı Charybdis'inden de kurtulan, bunlara yakasını kaptırmayan biricik eserdir. O, psikolojizmi, tarihsel dünyayı ona feda etmeden aşar.

Bu nedenle psikolojizm ithamı Dilthey'a asla yöneltilemez. Ve onun felsefede her türlü sağınlığı ortadan kaldırdığı, bunun onun psikolojizminden kaynaklandığı ileri sürülürse, bu tamamen yanlış olur. Onun felsefede sağınlık/kesinlik idealini ortadan kaldırması, onun tarihsel dünya kavrayışıyla bağıntılıdır. O gerçekten de her türlü geçerliği ve kesinlik/sağınlık iddiasını görelileştirir. Ama bu, psikolojik öznenin herşeyi kendi öznelliğiyle görelileştirmesi ile hiç ilgili değildir. Burada söz konusu olan, tarihsel dünyanın, yaşama gerçekliğinin göreliliğidir. Şimdi, sözü edilen şeye, tarihsel bilincin göreliliğine daha yakından eğilmek gerekmektedir.

IV. TARİHSEL DÜNYA TASARIMI VE İFADEYE GİDEN YOL

1. Felsefenin Organları Olarak Kültür Sistemleri

Yaşantı-ifade-anlama ilişkisi, Dilthey'a göre tarihi daha derinliğine kavramak bakımından anahtar rolü oynar. Burada Dilthey felsefesinin iki temek saiki birleşirler: 1. Tarihi ve dolayısıyla insanı kavramada kendisine başvurulacak bir *tarihsel akıl ve*

tarihsel bilinç arayışı, 2. yaşamanın ifadeden hareketle açımlanması/yorumlanması. Tarihsel bilinç ve açımlama/yorumlama, aralarında dıştan bir ilişki içinde değildirler; tersine birbirleriyle sıkı, zorunlu, karşılıklı bir ilişki içindedirler. Ve gerçekten de Dilthey felsefesinin iç örgüsünü ve nihaî bağlamını görmek için ancak burada bir kapı açılır önümüze.

Burada yaşamanın ifadeden hareketle anlaşılmasının, sadece tekil ve yalıtık bir insan için değil, hattâ daha çok bütünüyle insanlık ve insanın neliğinin genellikle kavranması için gerekli olduğuna daha önce değinilmişti. Bu şu demektir: İnsanın neliğine, ancak onun nesneleştirmelerini anlama yoluyla nüfuz edilebilir. Ve bu nesneleştirmeler, şimdi, kişisel özelliklerin damgasını taşıyan tekil insan dışlaştırmalarından daha yüksek bir basamakta yer alırlar. Dilthey daha önceleri bunlara "tarihsel yaşamanın yüksek birlikleri" adını vermişti. Şimdi ise bunlar, insanlığın büyük *kültür sistemleri* olarak anılırlar: Din, sanat, bilim, siyaset, hukuk vb. Şimdi bunların hepsi, Dilthey için, kendilerinden hareketle insanın neliğini anlaşılır kılacak olan araçlardır. Hattâ bu araçlara felsefe de dahildir. Dilthey'ın yaşama felsefesinde gerçekleştirilen transendental dönüşüm, özgül olgunluğuna burada erişir.

Dilhey'ın metafiziksel sistemler hakkında geliştirmiş olduğu temel düşünce, bunların yaşamadan bağımsız nesnelliklerinin insanın canlı içselliğine geri götürülmeleri gerektiğidir. Bunlar bu içsellikten çıkmışlardır. Fakat bunları insanın canlı içselliğine geri götürmek demek, bu canlı içsellikte sağlam bir nokta bulunmuş olduğu demek değildir. Hele, buradan hareketle yaşamanın anlaşılması/kavranılması sorununa nihaî bir çözüm bulunduğu hiç sanılmamalıdır. Tam tersine burada, karşılıklı ve *döngüsel* ilişkilerin dinamiği karşımıza çıkar. Döngüsellik şuradadır: Dilthey, insanın özünü tarihte, onun yapıp ettiklerinde, dinde, sanatta, bilimde, siyasette, felsefede, kısacası onun ürün-

lerinde yakalayabileceğimizi söylemektedir. Bunların hepsi yaşamanın ürünleridir. Dolayısıyla yaşama ancak bunlardan hareketle açıklanabilir. Ne var ki, yaşamaya ve onun oluşumlarına, ürünlerine yönelişin kendisi de, bu oluşum ve ürünlerden etkilenir. Burada bir karşılıklı koşullandırma vardır ve yaşama devam ettiği sürece, bu karşılıklı koşullandırmanın ve dolayısıyla bu döngünün dışına çıkılamaz. *Hermeneutik döngü,* yaşamadan kaynaklanır.

İnsanın özünü belirlemek, ancak bu nesnel kültür alanlarıyla hemhal olmakla, onlara nüfuz etmekle, onlara dalmakla mümkündür. Din, sanat, bilim vd., bunların hepsi, Plessner'in Dilthey'ın düşünsel gelişimini formüle edişinde olduğu gibi, insanın ve dolayısıyla bizzat felsefenin neliğinin açıklama girişiminin "organlar"ıdır.(62) İçlerinde nesnel gerçekliğin oluştuğu bu "organlar"dan hareketle, bunlara kaynaklık eden insanî/belirleyici güçlere nüfuz edebiliriz, onları anlayabiliriz. Zaten Dilthey, bu düşüncesini, önce sanata ve dünya görüşlerine ve bu dünya görüşleri içinde temellenen felsefe sistemlerine uygulamıştır. Ve artık böyle bir yaşama felsefesi, zorunlu olarak, yaşamanın içinde nesneleşen herşeyin, bu arada bizzat felsefenin de içine girdiği bir konu/nesne alanına sahip olur. *Tüm kültür alanları ve ürünleri felsefenin organları olurlar.* Dolayısıyla bu alanların özgül ifade tarzlarının çokçeşitliliğinden dolayı, yaşama felsefesi, bunlardan birinin (başlıca: felsefenin) ifade tarzıyla kendini sınırlandıramaz. Çünkü artık felsefî ifade tarzının/formunun kendisi burada konu/nesne kılınmıştır. Yaşama felsefesi, bu bakımdan, tini/kültürü konu alan tüm tin bilimleriyle, tüm deneysel bilimlerle ilişki içindedir. Ve yaşama felsefesi, tin bilimlerine uygun bir alt yapı araştırırken, bunu artık geleneksel felsefenin yolu üzerinde bulamayacaktır. O, bilgi ve bilimler için bir alt

(62) H. Plessner, *Macht und menschliche Natur,* a.g.e., s. 142.

yapıyı felsefî/ontolojik bir inşa süreci içinde artık bulamaz. "Bilgi sorunu", tek boyutlu bir felsefî temellendirme içinde asla çözülemez. Bilgi, yaşamanın bir ürünüdür, hem de çok yönlü karşılıklı bağlılık ve bağımlılıkların ürünü. İşte yaşama felsefesi bakımından, bizzat bu çok yönlü bağlılık ve bağımlılıkların anlaşılması gündemdedir.

Yaşamanın kendisi üstüne bir bilgi de, bu nedenle geleneksel formuyla tarih felsefesinin dar alanı içinde kalınarak elde edilemez. Hattâ Dilthey'ın tavrı, tarih felsefesinin temelden reddi anlamına gelir. Esas olan tarih felsefeleri ortaya koymak değil, tarihselliğin yapısına nüfuz etmektir.(63) Dilthey'ın yaşama felsefesinin öncüllerinden zorunlu olarak çıkan bu düşünce, Plessner tarafından(64) öncelikle felsefe-antropoloji-siyaset ilişkisine uygulanmıştır. Tabii bu düşünce, bu ilişki dışında, tüm kültür alanının anlaşılması bakımından da geçerlidir.

2. Tarihsel Dünya Tasarımı

Bu bağıntılar *tarihsel dünya tasarımı*nın aydınlatılması bakımından büyük önem taşır. Tarihsel dünya tasarımı, zaten, anlamanın ifadeyle zorunlu bağıntısından zorunlu bir sonuç olarak çıkar. Anlama ve ifade, bir ve aynı şeyin iki yüzüdürler: İnsan bir tarihsel varlık olduğundan, o kendini bile ancak kendi tarihsel dışlaştırmalarından hareketle yine kendine giden bir yol açıp tanıyabilir. Ve bunun tersi de doğrudur: Bir insanî "varlık", kendi nesneleştirmelerinin önünde durmadığından, tersine kendini ancak bunların içinde oluşturduğundan, tarihe bakış, halis, yaratıcı bir ifadeden hareketle, bir derinlik içinde, insan için daha önce mümkün olmayacak şekilde serbestleşir.

(63) W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, cilt I, s. 86 ve devamı, 113; cilt V, s. 36, 47.
(64) H. Plessner, *Macht und menschliche Natur*, a.g.e.

İnsanın kendini yalıtık bir şekilde kendinden hareketle kavramasının imkânsızlığı ve ifadeden yola çıkmanın zorunluluğu, *tarihsel dünya* için de geçerlidir. Burada Dilthey'ın içebakışçı yöntem üzerine daha başlangıçta söylemiş oldukları, sözcüğü sözcüğüne tekrarlanabilir:

"İnsan kendini ancak tarihte tanır, asla içebakışla değil."(65) "Tarihin değeri hakkındaki tüm nihaî sorular, çözümlerini nihai olarak, insanın kendini ancak tarih içinde tanımasında bulurlar. İnsan doğasını içebakışla tanıyamayız. Bu, Nietzsche'nin muazzam yanılgısı olmuştur."(66)

Tarihin felsefe için esas/temel anlamı ve önemi de burada yatar:

"İnsanın ne olduğunu, ona ancak kendi tarihi söyler."(67) "İnsan ne olduğunu ve ne istediğini, ancak kendi varlığının binlerce yıllık gelişimi içinde bilebilir, asla nihaî/sonuçlandırıcı sözlerde, genelgeçer kavramlarda değil. O ne olduğunu ve ne istediğini, daima, kendi total varlığının derinliklerinden kopup gelen yaşama deneyimlerinden bilir."(68)

Değişik yerlerde durmadan tekrarlanan bu tümceler, onun felsefesinin anlaşılmasında ayırdedici önemdedirler ve bu nedenle daha derinliğine değerlendirilmeleri gerekir.

İnsanın neliği gereği bir "tarihsel varlık olduğu"(69) Dilthey felsefesinin temel önermesidir. Bu nedenle tarihsellik tarihin gidişatını, tarihsel olaylar akışını ifadede başvurulan basit bir nitelik değildir. Hattâ o, kökeninde, tekil yaşantıların yapısını bile ifade eder. Dilthey bunları zaten çok önceleri belirtmişti. Şimdi buraya

(65) Cilt VII, s. 279.
(66) Aynı yerde, s. 250.
(67) Cilt VIII, s. 226.
(68) Cilt VI, s. 57; cilt IX, s. 173; Karş.: Cilt I, s. 98, 271; cilt II, s. 170; cilt III, s. 210; cilt IV, s. 528; cilt V. s. 180, 425.
(69) Cilt VII, s. 153.

kadar belirtilenlerle bunu daha derinliğine kavrayabilecek bir noktaya gelmiş bulunuyoruz. Tekrarlayalım: İnsan kendini ancak tarihte tanır. İnsan varlığı hakkında bir bilgi imkânı bize ancak tarihte açılır. Bu bilgi, herhangi bir ontolojik veya epistemolojik ilkeden hareketle *doğrudan* elde edilemez. İnsan kendini bir "dolambaçlı yol" üzerinde, yani tarihe dalarak tanıyabilir. Dilthey'ın insan varlığını ancak ifadede tanıyabileceğimizi söylerken kastettiği şey, burada daha derinliğine anlaşılmış olur. Anlarız ki, burada söz konusu olan, insan yaşamının gelip geçici olduğu ve bu nedenle insanın ne olduğunun ancak ifade yolu üzerinde yakalanabileceği de değildir. Bundan da öteye, ifade denilen şeyin de bir insan yaratısı olduğu ve insanı ancak kendi yaratıları aracılığıyla tanımanın/anlamanın mümkün olabileceği, başka bir deyişle ifade olmaksızın insanın ne olduğuna bir yanıt verilemeyeceğidir. Kısacası, insanı kendi yaratılarının dışında veya üstünde kalarak tanımanın imkânı yoktur. Çünkü bu yaratıların dışında tanınabilecek bir insan varlığı yoktur. İnsan, yaratıcılığıyla, bir sonsuz imkânlar alanında yaşar. Dolayısıyla bizim tanıyabildiğimiz insan, ancak gerçekleştirdiği imkânlarla sınırlı insandır. İmkânların gerçekleşme alanı ise tarihtir ve tarih sona ermez. Dilthey şöyle der:

"İnsan doğasının totalitesi sadece tarihte verilidir."(70) "Tanıyabildiğimiz insan, sadece gerçekleştirilmiş imkânların koşulları altında tanıdığımız insandır."(71)

Şurası açıktır: İnsanın yaratılarının/nesneleştirmelerinin önünde yer alan ve bunlardan bağımsız bir genel insan varlığı, bir genel insan doğası yoktur. Tam tersine, insan, ancak ve sadece kendi yaratılarının/nesneleştirmelerinin totalitesi içindeki insandır. Bu nedenle, bir "temel bilim" olarak bir "antropoloji", bir "psikoloji" ve hattâ bir "felsefe" yoktur. İnsan araştırmaları-

(70) Cilt VIII, s. 204.
(71) Cilt VIII, s. 77.

nın yöneleceği yer tarihtir. Böylece tekil bilimlere öngelen genel bir "temel bilim" imkânı ve ideali, özellikle felsefenin sahiplendiği böyle bir ideal, artık nihaî olarak ortadan kalkar.

3. Tarihsel Yaratma Gücü İle Göreliliğin Aşılması

Fakat bu belirtilenler, her tekil tarihsel yaratımın göreliliğini bir kez daha gündeme getirmeleri dolayısıyla, insan hakkında birlikli bir tasarıma ulaşma imkânını da ortadan kaldırırlar. Çünkü Dilthey felsefesinin bu noktada ulaştığı sonuç, "her tarihsel yaşama formunun göreliliği"dir.(72)

Fakat bu sonuç, Dilthey felsefesinin ulaştığı nihaî sonuç da değildir. Hattâ bu sonuç, Dilthey'ı daha çok erkenden "felsefenin felsefesi"ne götürmüştür. Dilthey bu göreliliği "felsefenin felsefesi"nde aşmak istemiştir. İnsan kendi özgül/biricik zamanlılığı içinde tutukludur ve yerleşmiş olduğu bu tarihsel noktada, hep tek yanlı ve göreli bir konumdadır. Fakat Dilthey, bu göreliliği, insanın kendi zamanı ve kendi sınırlı konumunu, insanlık tarihi içinde şimdiye kadar gerçekleşmiş olan imkânlara yönelerek aşma yolunu da açar. Ne var ki burada da şu sorun çıkar: İnsanlık tarihi gerçekleştirilmiş imkânlar bakımından hep içeriksel bir genişleme göstermektedir. Tarihsel bilinç, Hegel'in spekülatif bilinci gibi tarih-üstü olmadığından, tam tersine tarihsel bilincin kendisi tarihsel olduğundan, bu tarihsel bilincin kendisi, bu içeriksel genişleme karşısında göreli kalmaktan kurtulamaz. Fakat Dilthey'a göre, göreliliğin aşılacağı nokta da tam bu noktadır: Tüm zenginlik ve çokçeşitliliğiyle tarih insanın eseridir ve insan da tarihin. Fakat bu zenginlik ve çokçeşitlilik yine de nihayet gerçekleştirilmiş imkânlarla sınırlıdır. Tersinden bakıldığında, insanın önünde hâlâ sınırsız bir gerçekleştirilebilir imkânlar alanı durmaktadır. Kalıcı, yani göreli olmayan yön, insanın yaratıcılı-

(72) Cilt VIII, s. 77.

ğı ve dolayısıyla özgürlüğüdür. Ve insan özgür olduğunun bilincine ve deneyimine de, bu nedenle ancak tarihte sahip olabilir. Bir imkânı gerçeğe dönüştürecek her yeni ufuk oluşumu, özgürlüğümüzü tarihte tanıyabileceğimizin göstergesidir.

Görelilik bilinci özgürlük bilincidir. Dilthey bu düşünceye, yaşama ve ifadenin birliği düşüncesiyle tarihsellik düşüncesini birleştirerek ulaşır ki, bu iki düşünce arasında gerçekleştirilen birleşme anlaşılmadan Dilthey felsefesi de esaslı olarak anlaşılamaz. Geriye dönük tarihsel bakışın önünde bir nesneleşmeler çokluğu vardır. Burada önümüzde, işlenmeyi bekleyen malzeme olarak, tüketilemezliği, tüketesiye ele alınamazlığıyla bizzat yaşama durmaktadır. Bu stok, bu arsenal, tarihsel geçmişe olduğu kadar geleceğe doğru da öylesine genişler ki, kavrayıcı/bilişsel uğraşı, neliği gereği hep sonsuz bir uğraşı olarak kalır. Bu rezerv, geleceğe doğru durmadan genişlemektedir.

İnsanın özünü/neliğini sadece onun nesneleştirmelerinden hareketle kavrayabileceğimiz, birkaç kez belirtildi. Şimdi görüyoruz ki, bu öz/nelik, kendini bu nesneleştirmeler içinde hiç de birlikli bir şey olarak göstermiyor. Tersine tarihsel/göreli imkânlar çokluğu içinde sürekli genişleyen bir şey olarak kendini gösterdiği gibi, her yeni nesneleşme de aynı zamanda bu özü/neliği değiştirebiliyor. Tabii bu manzara, insanın özü/neliği hakkında birlikli bir bilgi imkânını güçleştiren, hattâ imkânsız kılan bir manzaradır. Fakat burada güçlük, hattâ imkânsızlık olarak görünen şey, aynı zamanda tarihe bakışımızın, tarihi kavrayışımızın daha da derinleşmesini sağlayan şeydir de: Yeni nesneleşmeler sayesinde sadece insanın özü/neliği hakkındaki bilme kapasitemiz genişlemekle kalmaz, hattâ aynı zamanda bu özün/neliğin kendisi de genişler. Ve buradan insanın ne olduğuna ilişkin yeni bir yaratıcı edim imkânı ortaya çıkar. Bu, bu özün/neliğin genişlediğinin ve dönüştüğünün bilgisidir. Ve bu bilginin kendisi artık göreli olamaz. Zaten Dilthey, bizzat yaşamanın bir *poetik*

üretim etkinliği olarak "serpilip geliştiği"ni[73] söylediğinde, bunu ancak göreli olmayan bir bilgi olarak elde edebilirdi.

Buradan hareket edildiğinde, tarihsel bilincin kendini dövdükten sonra kendi yaralarını sardığını söylerken Dilthey'ın ne demek istediği daha derinliğine anlaşılabilir.[74] İnsanın özü/neliği, sürekli olarak yine insan tarafından parçalanır, dağılır ve bu, insandan her türlü istikrarı alıp götürür, insan yaşamını ve tarihi sınırsız bir görelilikler alanı haline getirir. Fakat Dilthey'a göre, bu görelileşme, aynı zamanda *insanın özünün/neliğinin, bu özün/neliğin yaratıcı gücünün özgürleşmesi*dir de. Ve bu görelilik bilinci, tam da bu anlamda özgürlük bilincidir. Bu, araştırmacı için de böyledir. Tarihi araştıran kişi, önünde bir belirsizlikler/görelilikler çokluğu bulacaktır. Fakat bu belirsizlik/görelilik, araştırmacıya tam bir özgürlük bilinci içinde sınırsız bir serbest alan açar. Tarihte herşey görelidir; çünkü insandaki yaratıcı güç ancak böyle bir alanda serbestleşebilir ve her yeni yaratımdan yeni bir yaşama bağı, yeni bir nesneleşme çıkar. Kant'ın transendental felsefesinin, tüm zamanların "önünde" ve "dışında" duran "akıl"ı, burada gerçek tarihsel süreç içine sokulmuştur. Gerçi Hegel de bunu yapmıştı. Fakat Hegel'in "akıl"ı, garip bir şekilde, hem tarihin içinde, hem de tarihin dışında bir akıl olmaktan kurtalamamıştı. Oysa Dilthey, "akıl"ı tarih içine alırken, ona hiçbir ayrıcalık, hiçbir özerklik tanımaz.

Dilthey'ın şu tümcesi, şimdi daha iyi anlaşılabilir: "Tarihsel dünya yaratır."[75] Ve insanın, bir tarihsel nelik olduğu tümcesi, ancak buradan hareketle nihaî ve derin anlamını bulur: O, insanın sadece özü gereği tarih içinde yaşadığı anlamına gelmediği gibi, sadece insanın tarihsel gerçekliğin kendisinden çıktığı

(73) W. Dilthey, *Das Erlebnis und dile Dichtung* (Yaşantı ve Dichtung), 14. baskı, Göttingen, s. 8.
(74) W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, cilt VI, s. 303; cilt VIII, s. 10.
(75) Cilt VII, s. 153.

kaynak olduğu anlamına da gelmez; hattâ bunlardan çok bu kaynak noktanın, yani insanın bile tarihsel olduğu ve tarihle birlikte dönüştüğü anlamına gelir:

"Belirli kapasitelere göre tanımlanabilecek bir insan tipi yoktur, olamaz."(76) "İnsan tarih süreci içinde çözülür, dönüşür."(77)

İnsanın sabit bir özü/neliği yoktur; tersine bu öz/nelik, tarih süreci içinde değişir, dönüşür.

4. DILTHEY VE NIETZSCHE

Tarihle ifade arasında kurulan bu bağıntıda, Dilthey'ın yaşama felsefesini diğer yaşama felsefelerinden ayıran nokta ortaya çıkar. Bu noktayı, en açık şekilde, Dilthey'ı büyük çağdaşı Nietzsche ile karşılaştırdığımızda belirleyebiliriz. Bu karşılaştırma bize, aynı zamanda felsefenin günümüzdeki hali içerisinde Dilthey'ın yerini belirleme imkânını da verir. Günümüzdeki (1936 -çev-) yeni gelişmelerde Dilthey, çok kez Nietzsche'nin heyecan verici/kışkırtıcı portresi arkasında kaldığından, burada Dilthey'ın verimli bir çalışma sergilediği, buna karşılık Nietzsche'nin bize aydınlatılamaz bir karanlık bıraktığı noktalara işaret etmek gerekmektedir.

Her iki filozofun ortak yönleri için fazla kanıta ihtiyaç yoktur: Her ikisi de yaşamaya yaratıcı temel zemin olarak yönelirler ve her türlü doğruluğu ve tüm nesnel oluşumları bu yaşamaya bağıntılandırırlar. Her ikisinde de yaşama kaynak zemindir, herşeyi taşıyan yaratıcı güçtür. Fakat Nietzsche'de yaşama karanlık, şekilsiz ve aydınlatılamaz bir şey olarak kalır. Aslında

(76) Cilt VIII, s. 4.
(77) Aynı yerde, s. 6.

yaşama ona göre sadece herşeyi oluşturan önsel süreçtir. Buna karşılık oluşmuş olan şey, her defasında önemsiz, kırılıp atılması gereken bir kabuk olarak kalır. Buradan, onun dünya tasarımının tarihsizliği, "sonsuz tekrar" öğretisi çıkar.

Buna karşılık Dilthey felsefesinde ifadeden yola çıkılarak yaşamanın aydınlatılması talebi ve bu doğrultuda izlenen yol, Nietzsche'nin karanlıkta bıraktığı yaşamayı aydınlatır. Böylece Dilthey'da "yaşama" kavramı, önemsiz bir döküntü, bir soysuzlaşma ve dekadans süreci olmaktan çıkar. Nietzsche'de her türlü yaşama oluşumu sonuçsuz/ereksizdir ve yaşama en sonunda zaman boyutundan yoksun bir akış olup çıkar. Oysa Dilthey yaşamaya, her zaman şekil almış bir oluşumlar alanı olarak bakar. Yaşama, kendi akışı içinde şekil almış oluşumlar yaratır. Yani yaşama durmadan kendini değiştirir; ama her değişim yeni bir şekillenmedir. Yaşamanın yaratıcılığından ancak bu tarzda söz etmek gerekir. Yaşama, nedensiz, sonuçsuz bir sonsuz tekrar değildir, o tarihsellik alanıdır. Ve böylece yaşamanın kendisi, şekilsiz kaostan kendini şekillendirerek geliştiren bir sürece dönüşür. Kendini şekillendirerek geliştirme, yaşamanın tarihselliğini yapan şeydir de. Ve insan kendini, kendi ürünü olan bu şekillendirmeler içinde, yani tarih içinde tanıma imkânına tam da bu nedenle sahip olur. O, somut tarih araştırmaları içinde kendine giden bir yol bulur. Oysa Nietzsche somut bilimsel çalışmaya yabancıdır ve yabancı kalmak zorundadır ve onun için felsefe ile tin bilimleri arasında içsel bir bağ kurmak sorun bile olmaz.

Bu noktayı, Dilthey'ın Nietzsche'yi eleştirdiği şu satırlar daha iyi aydınlatır:

"İnsan tininin ne olduğunu, ancak tarihsel bilinç bilebilir, bunu da insanın yaşamış ve yaratmış olduğu şeylere yönelerek gerçekleştirebilir... Nietzsche, insan tinini sadece kendi tekil tinini kaynak göstererek tanıma iddiasıyla, bu konuda ürkütücü bir örnek olmuştur. Tekil insan, genellikle insanı kendi içine ba-

karak tanıma gibi bir yetiye sahip değildir. Nietzsche tarihi inkâr eder, eleştirel bir tavırla da olsa, ayrıntılar bolluğu içine dalıp gider. Ne var ki bu ayrıntılar bilimsel bir temelden yoksun olarak ortaya konulurlar... O, kendini tarihten yalıtmak gerektiğine inanmıştır. Ve böylece kendisinin de bir insanî ortaklığın, tarihin ürünü olduğunu unutmuş, kendindeki tarihselliği soyutlamıştır. O, insanı, kendi düşüncelerinin kuluçkasına yatarak yumurtladığı bir şey haline getirmiştir... Böyle bir kuluçkaya yatma, böyle sürekli yenilenen bir kendini-gözleme, insan hakında ne bulacaktır ki? Örneğin ekonomik yaşamımızın, toplumumuzun bugünkü tarihsel durumunu karakterize eden şeyler, böyle bir kendini-gözleme ile nasıl ortaya çıkarılabilecektir acaba? Burada tekil insanın özgül gücünün doludizgin bir şekilde serpilişinden, 'tehlikeli yaşamak'tan başka bir şey bulunamaz. Onun 'üst insan'ı kimliksizdir, boş bir idealdir. Ona soracak olursanız, bu üst insanı, bizzat tarih, özellikle de Euripidis'ten Rönesans'a kadar, bastırıp gömmüştür... Aslında o, üst insanı kendi içinden başka bir yerde bulamazdı. Ve Nietzsche kendi yarattığı üst insan tasarımından hareketle, kendi soyut insan şemasını, kendi soyut ve boş idealini inşa etti... Oysa, insanın ne olduğunu, ancak tarih söyler."(78)

Burada Dilthey'ın Nietzsche'nin büyük felsefî çabasını ve değerini ne ölçüde tartabildiği sorusuyla ilgilenmiyoruz. Hattâ şu da hatırlanmalıdır ki, Dilthey öbür yandan Nietzsche'den "çağımızın en derin filozofu"(79) olarak da söz etmiştir. Burada sadece iki filozof arasındaki ayırım söz konusu edilmektedir. Bu ayırım burada şaşırtıcı bir açıklıkla ortaya çıkmaktadır:*Yaşama felsefesinin belirsizliğinin aşılması ve felsefî düşüncenin bilimin somut çalışmasıyla birleştirilmesi, ancak tarihle ilişki kurularak*

(78) Cilt VI, s. 528 ve devamı; karş.: cilt III, s. 210; cilt VII, s. 250; cilt VIII, s. 21, 226.
(79) Cilt VIII, s. 229.

mümkün olabilir ve bu, felsefî yönden nihaî şekilde ancak yaratıcı yaşama ve şekillenmiş bir şey olarak ifade arasındaki ilişki temelinde gerçekleşebilir. Sadece buradan hareketle, kişisel rastlantısallık (Nietzsche) ve kurgusal tek yanlılık (Hegel) aşılabilir. Kendini-gözleme üzerine inşa edilmiş bir düşünce binası zorunlu olarak kişiye özgü/özel kalır. Bu, Nietzsche için de geçerlidir. Ve kişiselliğin (Nietzsche) ve kurgusallığın (Hegel) aşılması, Dilthey'ın felsefenin günümüzde yeniden inşası bakımından üstlenmiş olduğu görev içinde belirleyici bir yön olmuştur.

JÜRGEN HABERMAS

DILTHEY'IN ANLAMA KURAMI: BEN-ÖZDEŞLİĞİ VE DİLSEL İLETİŞİM

JÜRGEN HABERMAS

DILTHEY'IN ANLAMA KURAMI: BEN-ÖZDEŞLİĞİ VE DİLSEL İLETİŞİM*

Doğa bilimlerinde araştırma sürecine katılanların bu bilimlerin arka planında koşul olarak dayandıkları uzlaşım zeminine, tin bilimleri kendi nesne/konu alanları olarak sahip çıkarlar. Bu arka plan iletişim bağlamı ve araştırmacının kullandığı ortak dil olarak, telâffuzunu günlük dil içerisinde bulan önbilme (*vorwissen*) zemininde biçim kazanır. Sağın deneysel bilimler, kendileri tarafından soru konusu kılınamayan bu önbilme ufku içinde hareket ederler. Bu nedenle Peirce bile, üzerinde yöntemsel ilkelerin ve kuramsal sayıltıların yer aldığı ve simgeler aracılığıyla gerçekleşen bu karşılıklı etkileşimler zeminini yeterince göz önünde bulundurmaz. Buna karşılık Dilthey için bu zemin, mümkün tüm araştırma süreçleri için taşıyıcı olan bir kültürel arka plandır ve toplumsal yaşama dünyasının sadece bir kesitini oluşturur. Bilimler sistemi, kendisini çerçeveleyen, içinden çıktığı toplumsal yaşama bağlamının sadece *bir* elemanıdır. İşte

(*) Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Bilgi ve İlgi/Çıkar), Frankfurt/M., 1968, s. 137-203.

tüm kapsayıcılığı ve taşıyıcılığı ile bu toplumsal yaşama bağlamı, tin bilimlerinin nesne/konu alanıdır. Doğa bilimlerinin kendileri hakkındaki bilinci bir pragmatist refleksiyona dayanır ve onların çalışma şekli, en nihayet, kendileri hakkındaki bu pragmatist kavrayışa bağlıdır. Doğa araştırmacısı, bu pragmatist zeminde kalıp koşul olarak sırtını sessizce dayamış olduğu iletişim ortamının sınırları ötesine geçmez. İşte, tin bilimlerinin nesne/konu alanı ile doğa bilimlerinin nesne/konu alanı arasındaki ayırımın bilincine burada varılabilir. Bu da ancak, bilgiyi, fiziği model alan bir bilim mantığı doğrultusunda elde edilmiş olan araştırma sonuçlarıyla esasen özdeşleştiren pozitivizmin tekelci taleplerinin terkedilmesiyle olabilir. Eğer kültürel yaşama bağlamı bir öznelerarasılık zemininde oluşuyorsa ve bu zemin üzerinde ortaya çıkıp yerini alan bir deneysel bilim tarafından analiz edilemiyorsa (çünkü bu zemin deneysel bilime öngelmektedir), tin bilimlerinin, kendilerini pragmatist tarzda kavrayan doğa bilimlerinin yöntemsel çerçevesi dışında başka bir çerçevede hareket etmelerinin ve bir başka bilgi ilgisinden yola çıkmalarının gerekli olup olmadığı sorusu ortaya çıkar.

Dilthey, tin bilimlerinin metodolojik yönden bu özel konumunu gösterip kanıtlama konusunda bir denemeye girişir.(1) Onun çıkış noktası, kendi çalışmalarıyla yakından tanıyıp bildiği tin bilimlerine özgü araştırma pratiğidir. Bunun gibi, Peirce'in

(1) Burada daha sonra *Gesammelte Schriften*'in (Toplu Yazılar) VII. cildinde yer alan *Grundlegung der Geisteswissenschaften* ve *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* adlı metodolojik eserleri göz önünde tutuyorum. Bu çalışmalar Husserl'in *Logische Untersuchungen*'inin etkisi altındadırlar ve bu nedenle Dilthey'ın daha önceki yazılarındaki açık psikolojizm tehlikesinden arınmışlardır. Bunlar arasında özellikle *Ideen einer beschreibende und zergliedernde Psychologie* ve *Entstehung der Hermeneutik* önemlidir. Son olarak Dilthey'ın ilk önemli kitabı *Einleitung in die Geisteswissenschaften*'i göz önünde bulundurdum. Dilthey'ın tin bilimleri mantığı için şu eserlerden de yararlandım: H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, 2. baskı, s. 205 ve devamı (bu bölümün çevirisi için, bkz: bu kitapta s. 153-187.); G Misch, *Lebensphilosophie und Phaenomenologie*, Bonn 1930.

de çıkış noktası, yakından tanıyıp bildiği doğa bilimlerine özgü araştırma pratiği olmuştu. Tin bilimlerinin dayandığı metodolojik temeller, Wolff ve Humboldt, Niebuhr, Eichhorn, Savigny, Bopp, Schleiermacher ve Grimm adlarının çağrıştırdığı üzere, 19. yüzyılın ortalarına kadar, Almanya'da Tarih Okulu'nun araştırmaları göz önünde tutularak ortaya konulmuştu:

> "Doğa bilimlerinin yanında bir grup bilim vardır ki, bunlar kendilerini yaşamanın kendisinden çıkan, nesnenin/konunun ortaklaşalığı dolayısıyla elde edilen bilgiler temelinde geliştirirler. Bu bilimler; tarih, ekonomi, hukuk ve devlet bilimleri, dinbilimi, bunun gibi edebiyatı ve poetiği, mimariyi ve müziği, felsefî dünya görüşlerini ve felsefî sistemleri nesne/konu edinen araştırma alanları ve nihayet psikolojidir. Bu bilimlerin hepsi aynı büyük olguyla ilgilenirler: İnsanlık. Onlar betimlerler ve anlatırlar, yargılara varırlar ve kavramlarını bu olguyla ilişki içinde oluşturup kuramlar geliştirirler... Ve böylece bu bilim grubunu, bu aynı olguyla ortak ilişkileri, yani insanlığı betimleyip bilme amaçları bakımından görme ve onları doğa bilimlerinden ayırma imkânı doğar."(2)

Dilthey, nesne/konu alanının bu şekilde çerçevelenmesinin iki bilim grubu arasına mantıksal açıdan zorunlu bir sınır çizme konusunda yeterli olamayacağı şeklindeki bir itirazı da derhal bertaraf eder. İtiraz, psikolojinin bir doğabilimsel disiplin olduğu ve fakat insanı ele aldığı şeklindedir. Oysa Dilthey iki bilim grubunun araştırma/inceleme alanlarını ontolojik değil, episte-

(2) W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, cilt VII, s. 79-81.

molojik yönden ayırır: Tin bilimlerinin ele aldıkları olgular, ontolojik anlamda "var" değildirler; tersine bunlar teşekkül ettirilmiş, yapay olgulardır. Bu nedenle doğa bilimleri ve tin bilimleri arasındaki ayırım, bilen öznenin nesnesiyle/konusuyla "ilişki kurma tarzı"na, nesne/konu karşısında takındığı tutuma geri götürülmelidir.(3) Dilthey burada Kantçı pozisyondan hareket eder: "Doğa bilimlerinin kuruluşu/yapısı, nesnesinin/konusunun doğa olmasıyla belirlenir."(4)

Şüphesiz Dilthey doğa ve tin bilimlerinin "ilişki kurma tarzları" arasında ayırım yaparken transendental mantık zemininde kalınarak iki farklı nesneleştirme tasarımı arasında yapılan bir ayırımdan yola çıkmaz. Tersine o, ayırımı bizzat nesneleştirme *derecesi içinde* yapılması gereken bir ayırım olarak görür. Doğayı, kendisine hâkim olabileceğimiz bir bakış noktası altında bir fenomenler dünyası olarak genel yasalara göre saptadığımız sürece, böyle bir bilme tarzında, yaşayan öznenin dışta bırakılması gereği vardır:

> "Bu fiziksel dünyaya, onun yasalarını öğrenerek hâkim oluruz. Bu yasalar ancak, doğadan aldığımız izlenimlerin yaşantımıza bağlı karakterini, kendimizin bir doğa olduğumuzu, nesnenin karşısında bu doğamızla durduğumuzu, karşımızdaki doğanın bizde yarattığı canlı hoşlanma duygusunu; evet bunların hepsini, aynı doğayı mekân, zaman, kütle ve hareket bağıntılarına göre soyut yoldan kavrama ediminin arkasına çekerek, hepsini bu kavrama ediminin dışında bırakarak, keşfedilebilirler. Tüm bu yönler, insanın, kendi duyusal izlenim-

(3) Cilt V, s. 248.
(4) Cilt VII, s. 89.

> lerinden hareketle doğayı yasalara göre oluşmuş bir düzenlilik olarak kurgulaması pahasına, yani insanın doğayı bilme ediminde kendini dışta bırakması pahasına, elenmişlerdir. Üstelik bu yasalı doğa düzeni, daha sonra, insanın kendi gerçekliğini tanıması için de merkeze konulacaktır."(5)

Oysa doğayı yasalara göre hâkim olunacak bir şey olarak nesneleştirmemizi sağlayan göstergeler sistemi, bir öznelerarasılığın ürünüdür. Duyarlık (Sensibilitaet), çok geniş bir yelpazeye sahip, biyografik olarak belirlenmiş ve tarihsel olarak şekillenmiştir; o sadece bir duyusal izlenimler deposu değildir. İşte Dilthey'a göre, doğa bilimleri bu öznelerarasılığı, duyarlığı nötralize edip onu bir izlenimler deposu haline indirgeyerek ve sonuçta önbilimsel yaşama çevresinin tüm deneyimlerini dışta bırakma pahasına elde etmişlerdir. Aslında nesne/konu kılınan doğa, araçlarla çalışan, gerçekliğe bunlarla yönelebilen özne olarak Ben'in bir bağlılaşığıdır (Korrelat). Sayı, mekân, zaman ve kütle kategorilerine göre "istikrarlı hale getirilmiş" nesneler kurgulayan bu kavrayış şekli, nesnenin ölçme işlemleri sayesinde etkin bir şekilde saptanmasına son derece uygundur:

> "Dış nesnelerin istikrarı, el altında tutulabilmeleri ve ölçülebilirlikleri, doğa araştırmacısının deney yapmasını ve matematiği kullanmasını mümkün kılar. Öyle ki, gözlemde ve deneyde bulunmuş olan eşbiçimli deney elemanları, burada matematik-mekanik konstrüksiyon araçlarına göre düzenlenirler."(6)

(5) Aynı yerde, s. 82 ve devamı.
(6) Cilt V, s. 264.

Buna karşılık tin bilimlerinde öznenin tavrı, sınırlandırılmamış, kayıt altına alınmamış bir deneyim türüne göre belirlenir: Tin bilimcinin deneyim alanı, sistematik gözlemin deneysel koşulları sayesinde "el altında tutulan" bir alanla sınırlı değildir. "Yaşayan" özne için gerçekliğe giden yol sınırlandırılmış değildir; açık ve serbesttir. Burada deneyim tüm genişliğiyle özneye açıktır, açılmıştır. Doğa bilimlerinde sınırlandırılmış olan öznenin alımlama kapasitesi burada alabildiğine genişlemiştir. Ve öyle ki, burada gerçeklik, yaşayan özneye, tüm kapasitesiyle, kendinden hareketle açılır görünür.

Böylece öznenin bilgi süreci içinde alabileceği değişik tavırlardan dolayı, doğa bilimleri ve tin bilimleri içinde değişik *deneyim ve kuram bağıntıları* ortaya çıkar. Araçsal işlemler alanı içinde nesne/konu kılınan doğa fenomenini, "üstüne düşünmek" yoluyla hipotetik yoldan bir bütünlüğe sokmak zorundayızdır: Sistematik gözlem yapabilmek için, olgular, cisimlerin hareketi hakkında geliştirilmiş hipotezler yardımıyla anlamlı kılınırlar. Bu demektir ki, doğayı mümkün bağıntılar "üstüne düşünerek" elde edilmiş modeller "altına koyuyoruz" ve zaten empirik kurallıklar/düzenlilikler yasalardan hareketle ancak bu yolla açıklanabilirler; kısacası, doğa bilimlerinde görev, ancak konstrüksiyonlara başvurularak yerine getirilebilir:

> "Nesneler öyle düşünülürler ki, fenomenlerdeki değişmeler ve bu değişmeler içinde sürekli daha açık olarak ortaya çıkan eşbiçimlilikler kavranılabilsin. Bu da kavramlar aracılığıyla olur. Bu kavramlar, düşünmenin bu amaca ulaşmak için yarattığı yardımcı konstrüksiyonlardır. Fakat böylece doğa, bize yabancı, bilen özneye göre aşkın kılınmış olur. Bu doğa, fenomenal anlamda verili olanlar aracılığıyla, yardımcı konstrüksiyonlar içinde ta-

> sarlanmış olur... Öyle ki, matematik ve mekanik konstrüksiyon, tüm duyusal fenomenleri, hipotezler aracılığıyla, bu fenomenlerin değişmez taşıyıcılarına, yani değişmez doğa yasalarına götüren bir araç olup çıkar."(7)

Klasik fiziği göz önünde tutan Dilthey, sistematik olarak yapılan deneyin, yani deneyim denilen şeyin, model oluşturma etkinliğine bağımlı bir şey olarak, kavramlar içine oturtulmasının zorunluluğunu görmüştü. Buna karşılık tin bilimlerinde kuram zemini ile veri zemini birbirlerinden bu şekilde ayrı durmazlar. Bu bilimlerde kavramlar ve kuramsal sayıltılar, doğa bilimlerinde olduğu üzere yapay olarak *önceden* üretilmiş konstrüktif şeyler değildirler; onlar mimetik yoldan sonradan ortayan konulan (yaşamayı izleyen) konstrüksiyonlardır. Bilgi, doğa bilimlerinde kavramlardan deneye dönülerek denetlenebilir olan yasa ifadeleri (yasa önermeleri) içinde dile getirilirken; kuramlar ve betimlemeler, tin bilimlerinde, bir yaşantının, yaşanmış olanın *sonradan* bir etkinlikle meydana çıkarılmasının araçları olarak hizmet ederler: "(Tin bilimlerinde) veriyi *altına alan* hiçbir hipotetik kabule yer yoktur. Çünkü anlama, diğerlerinin (yabancı) yaşam dışlaştırmalarına, bireyin kendi özgül yaşantılarının bir toplamından hareketle, transpozisyon aracılığıyla nüfuz eder."(8)

Doğa ve tin bilimlerinin bilişsel (kognitiv) etkinlikleri, işte bu duruma göre birbirinden ayrılırlar: Doğa bilimlerinde verili olguları başlangıç koşullarından çıkarsanmış yasa hipotezleri yardımıyla *açıklarız*; buna karşılık tin bilimlerinde simgesel bağıntıları/bağlamları kendinde hissedip bütünleme (Nachvollzug)

(7) Cilt VII, s. 90.
(8) Aynı yerde, s. 118.

aracılığıyla *anlarız*. "Açıklama", sistematik gözlemde kuramdan bağımsız olarak saptanmış olgular hakkında kuramsal önermeler kullanılmasını gerektirir. Buna karşılık, "anlama", deneyimin ve kuramsal kavrayışın birbirine geçtiği bir edimdir. Nedensel çözümleme yöntemi olgular hakkında konstrüksiyonlar aracılığıyla hipotetik bir bağıntı ortaya koymak isterken; anlamacı bilimlerin açımlama yöntemi, nesnel olarak bu konstrüksiyon sürecini de önceleyen bir veri bağlamı içinde hareket eder.(9)

> "Tin bilimleri doğa bilimlerinden... şöyle ayrılır: Biri (doğa bilimleri) nesnesine/konusuna bilince dıştan, fenomen olarak tekil halde verilmiş olan olgular olarak sahipken; buna karşılık bu olgular diğerine (tin bilimleri) içten verili bir gerçeklik, bir yaşama bağlamı olarak nesne/konu olurlar. Buradan doğa bilimleri adına şu çıkar ki, bu bilimlerde doğa, sonuçlayıcı çıkarımlarla hipotezler arasında bağ kurularak verili kılınır. Buna karşılık tin bilimleri bu olgular içinde psişik yaşam bağlamını her yerde kaynak halinde verili bir bağlam olarak temele koyarlar. Doğayı açıklarız; tinsel yaşamı anlarız. Çünkü iç deneyde etki süreçleri, işlevler arası bağıntılar bile, psişik yaşamın tekil elemanları olarak, bir bütüne ait şeyler halinde verilidirler. Birincil olan yaşama bağ-

(9) "Doğa bilimleri fenomenleri *kendi konstrüksiyon araçları altında düzenlerler*. Bunu da bu konstrüksiyon araçlarıyla düzenlenmiş fenomenlerin türdeşliğini varsayarak, yani soyutlama ile yaparlar. Buna karşılık tin bilimleri, nesnelerini/konularını, herşeyden önce, bunları, ölçüye gelmez yayılımdaki tarihsel-toplumsal gerçekliği, kendi dış görünümü veya etkileri içinde veya salt bir ürün olarak, yaşamanın nesneleşmiş tortusu olarak veri kılmak suretiyle ve bu verileri içinden çıkmış oldukları tinsel yaşama içine yeniden taşımak yoluyla düzenlerler. Doğa bilimlerinde soyutlama söz konusudur; buna karşılık tin bilimlerinde tüm yaşamaya transpozisyon aracılığıyla yeniden dalmak, onu yeniden gün ışığına çıkarmak gerekir." (Cilt V, s. 265).

> lamıdır. Bu bağlamın tekil elemanlarının seçik halde ayrıştırılması ve bunlardan birinin veya birkaçının (bilme ediminde) başat kılınması sonra gelir. Bu durum (iki bilim grubunda) yöntemlerin çok büyük ölçüde farklı olmasını gerektirir. Biz psişik yaşamı, tarihi ve toplumu, bunların (psişik yaşam elemanlarının -çev-) yardımıyla öğreniriz. Bunlar hattâ doğa bilgisini de mümkün kılarlar."(10)

Dilthey'ın doğa bilimlerini mantıksal açıdan analizi, Peirce'in araştırma mantığı ile karşılaştırıldığında, hiç de bu bilimlere sevgiyle yönelen bir analiz değildir. Yine de metodolojik yönüyle benimsenmiş bir Kantçılık temelinde, Dilthey'ın transendental mantık zemininde ıslah edilmiş bir pragmatizm kokan imaları göz önünde tutulduğunda, arada pek çok yakınlıklar olduğu gösterilebilir. Dilthey sadece, kendisinden bir *tin bilimleri mantığı*nın çıkabileceği kaba bir altlık, bir arka plan vermek ister. Dilthey'ın tema'sı budur ve onun ilgisi, yaşama-nesneleşme-anlama ilişkisinde merkezleşir.

"Yaşantı" kategorisi, Dilthey için başlangıçtan beri kendi tin bilimleri kuramı için anahtardır. Sistematik gözlemin ve nedensel-analitik bilmenin konusu olarak insanlık, bir bölümüyle doğabilimsel nesne/konu alanı içinde kalır. Tin bilimlerinin nesnesi/konusu olarak insanlık ise, çıplak bir fiziksel gerçeklik olmaktan çıkar; "insanî durumlar olarak yaşanan" bir nesneye/konuya dönüşür. Dolayısıyla aslında burada nesne/konu doğrudan doğruya insanlık da değildir; insanlığın kendini dışlaştırdığı dünya olarak tarihsel-toplumsal yaşamdır. Dilthey henüz bilim mantığının sorunlarının betimleyici ve ayrıştırıcı bir psikoloji

(10) Aynı yerde, s. 143 ve devamı.

içinde açıklanabileceğine inandığı sıralarda, yaşam dışlaştırmalarını anlama edimini, öznenin yabancı psişik halleri (diğerinin psişik hali) kendinde-hissetmesi modeline göre düşünür. İfadeyi anlama ve yaşantı, karşılıklı ilişki içindedirler: "Kendimize ait özgül yaşantılar çokluğundan, bir transpozisyonla, dışımızdaki yaşantı yeniden inşa edilir ve anlaşılır. Ve tin bilimlerinin en soyut önermelerine kadar, düşünceler içinde yansıtılan olgu, yaşama ve anlama ilişkisidir."(11) Kendimi bile, geçmişte kalmış bir yaşantımı veya bir yabancı yaşantıyı (diğerinin yaşantısı) tekrar bugüne taşıyarak dışsal bir şey halinde önüme koymak suretiyle anlayabilirim. Bu anlama psikolojisinden Dilthey'ın asla aşamadığı yaşantı temeli üzerinde kurulmuş monadolojik bir tinbilimsel hermeneutik anlayışı çıkar.

Empati (özdeşleyim, Einfühlung) kuramının bir *ilk revizyonu*nu gerçekleştirmek konusunda ilk hamle, zaten daha önce bizzat romantik hermeneutik geleneğinden çıkmıştır. Büyük eserlerin dehâlar-arası anlaşılması, eserin üretilmiş olduğu özgün sürecin yeniden-yapımını gerektirir. Fakat yabancı yaşantı (diğerinin yaşantısı), bir tür ikame etme, kendini başkasının yerine koyma edimi olan empatiye (özdeşleyim, Einfühlung) dayalı bir özgül/kişiye özgü anlamayla yeterince kavranamaz. Yeniden-kendinde-hissederek-bütünleşme (Nachvollzug), psikolojik bir süreç değildir; tersine bir ürünün/eserin yeniden-yapımıdır. Dilthey artık anlamadan bir empati süreci olarak söz etmez; tersine anlama, artık bir tinsel nesneleşmenin yeniden konstrüksiyonu olarak dile getirilir. Şüphesiz ki yorumcu, süreklilik gösteren yaşam dışlaştırmalarından hareketle, "yaratıcı, değer ortaya koyucu, eyleyen, kendini ifade eden, kendini nesneleştiren"e doğru yönelmek zorundadır.(12) Bu nedenle yorumcunun anlama çabası simgesel

(11) Aynı yerde, s. 263.
(12) Cilt VII, s. 87 ve devamı.

bağıntılara yönelir; psişik hallere değil. "Söz konusu olan devletler, kiliseler, kurumlar, ahlâklar, kitaplar, sanat eserleridir. Bunlar daima, insanın kendisi gibi, dıştan duyumlanabilir olan yönlerinden hareketle ortaya konulması gereken ve bir anlamla bağıntılı olan bir taraf, yani içsel olan bir taraf içerirler."(13)

Romantik içsellik-dışsallık kavram çifti, yine romantik hermeneutikte, simgesel serimlemeyle, yani içselle dışsal deneyimde verili olan işaretler aracılığıyla bağ kurma şeklinde sınırlandırılmıştır. Bu nedenle Dilthey, "bu iç taraf hakkındaki bilgimiz için psişik yaşam sürecini, psikolojiyi temel alma"yı bir yanılgı olarak adlandırır. "... Nesnel tinin anlamayla elde edilmiş bilgisi, psikolojik yoldan elde edilmiş bir bilgi değildir. Anlamada amaç, tine özgü yapı ve yasalılıkla belirlenmiş olan bir tinsel oluşumu kavramaktır."(14) Bu, artık açık bir psikolojizm eleştirisidir ve "yaşamanın kendisi"nin simgesel bağıntılar içinde nasıl yapılandığını kavramak bakımından, romantik özdeşleyim öğretisi artık bir yana bırakılmıştır. "Yaşantı", bir öznel bilincin oluşumunda temelde yatan organik, mizaca bağlı, psişik bir hal değildir; tersine *niyetsel/yönelimsel* içerikte bir şey, yani *niyetlere/yönelimlere* bağlı olan ve daima bu niyette/yönelimde içerilmiş olan *anlam aracılığıyla anlaşılan* şeydir. Dilthey, tarihsel yaşamı, tinin kendini sürekli nesneleştirdiği alan sayar. Etkin olan tinin, içlerine amaçlarla, değerlerle, imlerle sızıp yerleşmiş olduğu nesneleşmeler, fiilî yaşama süreçlerinden bağımsız, organik, psişik, tarihsel ve toplumsal gelişmelerden ayrı olarak kavranılabilir ve analiz edilebilir olan bir anlam yapısına sahiptirler. Kendimizi içinde kuşatılmış, içine yerleştirilmiş halde bulduğumuz geçerli simgeler bağlamı, ancak canlı rekonstrüksiyonlarla anlaşılabilir; öyle ki bu rekonstrüksiyonlarla aynı za-

(13) Aynı yerde, s. 84.
(14) Aynı yerde, s. 84 ve devamı.

manda anlamı meydana çıkarma sürecine, anlam *yaratma sürecine* biz de katılmış oluruz. Zaten bilişsel (kognitiv) etkinlik her zaman poetik bir etkinliktir. Öyle ki, *poiesis,* anlam yaratma, anlam üretme süreci olarak, zaten tinin kendini nesneleştirme sürecidir.

Dilthey, böylece yaşama-ifade-anlama arasındaki metodolojik bağıntıyı, artık naif empati kuramının yerine refleksiyon felsefesinden ödünç aldığı bir modeli koyup bu modele göre açıklar: Tin, kendi yaşamına kendini nesneleştirmelerde dışlaştırarak ve aynı zamanda yine bu dışlaştırmalar üstüne bir refleksiyon içinde kendine dönerek sahip olur. Tinin bu oluşum süreci, insanlık tarihiyle bütünleşir. Bu nedenle toplumsallaşmış tekilin, yani bireyin her günkü sıradan varoluşu, hep bu yaşama-ifade-anlama bağıntısı/bağlamı içinde hareket eder. Bu bağıntı/bağlam, tin bilimlerinin izleyeceği yöntemi de kurar. Hermeneutik anlama, sadece, yöntem haline getirilmiş mat, yarı saydam bir refleksiyon formudur. Çünkü önbilimsel ortaklaşalık alanı içinde birbirlerini toplumsal planda etkileyen insanların oluşturduğu yaşama, hiçbir zaman tamamlanamamasından dolayı, her zaman bir matlık, bir yarı saydamlık gösterir:

> "Yaşama-ifade-anlama bağıntısı, sadece insanların kendilerini dışavurdukları jestleri, mimikleri, süreklilik gösteren tinsel yaratıları... veya tinin toplumsal oluşumlar içinde kendini dışavurduğu sürekli nesneleşmeleri kapsamaz. Psikofizik yaşam birliği/tekliği bile, ancak yaşama ve anlama arasındaki iki taraflı ve hep birbirine katlanan ilişki aracılığıyla bilinir. Bu ilişki, psikofizik yaşam birliğinde/tekliğinde zaten içerilmiştir; öyle ki birey kendi birliğini/tekliğini, hep, hatırlamayla, geçmişte kalmış bir şey olarak bulur... Kısacası anlama sü-

> reci, yaşamanın kendi üstüne bükülerek kendi derinliği içinde kendini aydınlatması sürecidir. Ve öbür yandan biz, kendimizi de, kendimizin ve bir yabancı (diğer) yaşamın ifade tarzı içine taşıyarak anlarız. Öyle ki, yaşama-ifade-anlama bağıntısı/bağlamı, her yerde, insanlığı kendisine dayanarak tin bilimlerinin nesnesi/konusu kılmak için (tin bilimlerinin önünde -J.H.) hazır bulunur. Ve böylece tin bilimleri yaşama-ifade-anlama bağıntısı/bağlamı içinde kurulmuş olurlar."(15)

Dilthey, kurallı/yöntemli anlamayı, günlük yaşama praksisinin sürüp giden anlama yapısı içinde sağlam bir zemine oturtabilmek için, tin bilimlerine sınır getiren bir ölçüt seçer: "Bir bilim, eğer nesnesi/konusu yaşama-ifade-anlama bağıntısı/bağlamı içinde kendisine yönelinecek bir nesne olarak önümüzde bulunuyorsa, tin bilimlerine dahil olur."(16) Dilthey ayrıca Vico tarafından epistemolojik düzlemde Descartes'a karşı yöneltilen, Kant ve Marx tarafından da bir tarih felsefesi düşüncesinin haklı çıkarılması için savunulan ve skolastik felsefe geleneğine ait olan şu şiarı benimser: *Verum et factum conventurtur. (Doğru ve olgu birbirini dönüştürürler)*(17) Anlama edimi, tinin toplumsal yaşama dünyası içindeki oluşum sürecinde zaten varolan bir şeyi tekrarlar: Anlama, tinin kendi nesneleşmeleri üstüne bükülme tarzı içinde, zaten tin tarafından sürekli icra edilen bir harekettir. Dolayısıyla bilen özne (anlayan), aynı zamanda, kültürel dünyayı meydana getiren/yaratan sürecin bir parçasıdır. Yani, özne tinsel nesneleşmeleri anladığı kadar, bunların yaratılmasına önbi-

(15) Aynı yerde, s. 86 ve devamı.
(16) Aynı yerde, s. 87.
(17) Karş.: Benim "Eleştiri Olarak Marksizm" adlı yazım, *"Theorie und Praxis"* içinde, Neuwied 1963.

limsel olarak katılır da. "Böylece tin bilimi kavramı, konu kapsamına göre, yani konusunun yaşamanın dış dünyadaki nesneleşmeleri olmasıyla belirlenir. *Tin bilimi sadece tinin yaratmış olduğu şeyi anlar.* Buna karşılık doğa biliminin nesnesi/konusu olan doğa, tinin etkisinden bağımsız olan gerçekliği kapsar."(18) Bir başka yerde daha veciz olarak şöyle denir: "Tin biliminin imkânı için ilk koşul, benim bizzat bir tarihsel nelik olmamda, tarihi *araştıran*ın bizzat tarihi *yapan* olmasında yatar."(19)

Vico'nun temel önermesi, Dilthey'ın kendi tin bilimleri mantığına temel dayanak olan modelin haklı çıkarılmasına hizmet eder: Bilen özne aynı zamanda kendi bilgi nesnesinin üretimine/yapımına katılmış olduğundan, "tarihin genelgeçer sentetik yargıları"nı(20) ortaya koymak da mümkündür. Bu argümanla Dilthey, kendini kötü bir döngü içine de atmış olur. Tarih üzerine sentetik a priori yargılar, tarihsel yaşama sürecini kavramamızda dayanağı oluşturacak modeli pekiştirirler. Fakat buradaki tin modeli bir döngü modelidir: Kendini nesneleştiren ve kendi nesneleştirmelerini (yaşam dışlaştırmaları) anlayan/yansıtan bir tin modeli. Bu kavrayış tarzı, Vico'nun tarihsel dünyayı tanıyan/anlayan ile onu yapanın özdeş oldukları önermesine dayanır. Dilthey bu temel önermeye öylesine bağlanır ki, bu temel önermenin kendisi üstüne bir temellendirme onu artık ilgilendirmez.

Ne var ki, öncelikle metodolojik zeminde ele alınan yaşama-ifade-anlama bağıntısını/bağlamını, yaşama dünyasının(21) transendental koşullarına, bir transendental yapıya indirgemek, bir tin bilimleri mantığı için hiç de tatmin edici olamaz. 19. yüz-

(18) W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Cilt VII, s. 148.
(19) Aynı yerde, s. 278.
(20) Aynı yerde.
(21) Bu, Heidegger tarafından varoluşçu "in-der-Welt-sein" hermeneutiği içinde devam ettirilmiştir. Karş.: *Sein und Zeit*, Halle 1927.

yılın sonlarına doğru pozitivizm tarafından belirlenen temel durum içinde, Dilthey bir tin bilimleri kuramı için, alternatif olarak ancak bilinç felsefesinin düşünme modeline (veya sadece fenomenolojik çalışan bir *Dasein* analizinin öntasarımlarına) başvurabilirdi. Tıpkı Peirce'in kendi ontolojiye dönüş yolunu evrensel gerçeklik postulatına dayanarak haklı çıkarmaya çalışmasında olduğu gibi. Dilthey, gelenekten ödünç alınmış böyle bir yorumlama modelini, Peirce gibi yanlış bir şekilde, bir nesnelciliğe teslim eder. Oysa bu nesnelcilik onun modeline set çeker; bu modele bağlı anlam eleştirisinin araştırma mantığından hareket etme iddiasını nihaî şekilde ortadan kaldırır.

Dilthey da *yaşama (yaşantı)-ifade-anlama* bağıntısını, öncelikle sıkı bir metodolojik düzlemde açımlar. O tinbilimsel hermeneutiğin içermelerini otobiyografi örneğinde geliştirir. Bu örnek seçimi sistematik amaçla yapılan bir seçimdir. Çünkü otobiyografi, bir evrensel tarih yorumu için başvurulacak hermeneutik yöntemin nasıl uygulanacağına ilişkin bir model sunar bize. Öyle ki otobiyografi, "yaşamayla birlikte oluşup erginleşen bilincimiz"in[22] nasıl oluşup çalıştığı konusunda somut bir modeldir. Otobiyografi, içinde yaşamımızı sürdürdüğümüz mat, flu refleksiyon ortamını ve kendi özgeçmişimizin yarı saydamlığını, bir eklemlenme formu içinde gözler önüne serer:

> "Kendi yaşamımızın kavranılması ve yorumlanması, uzun bir basamaklar dizisi içinde sürüp gider. En yetkin açımlama otobiyografidir. Burada insan kendi yaşam akışını, kendini, kendi ördüğü tarihsel ilişkiler içinde bilincine taşıyarak kavrar. Öyle ki otobiyografi, en sonunda bir tarihsel betimleme olmaya doğru bir genişleme gösterebilir. Ger-

(22) Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Cilt VII, s. 74.

> çi otobiyografi bu tarihsel betimlemeye bir sınır getirir; fakat onun önemi, kişinin kendi yaşamından çıkmış olmasından ve kişinin bir derinleşmeyle kendini ve dünyayla ilişkilerini kendisi için anlamlı/anlaşılır kılmasından gelir. Bir insanın kendisi üstüne düşünmesi, (tin bilimlerinde) kendisinden hareket edilecek nokta ve temeldir."(23)

Yaşam tarihi, insanlığı çerçeveleyen yaşama süreçlerinin anlaşılmasında elemanter birlik/tekliktir. Yaşam tarihi kendi kendisini sınırlandıran bir sistemdir. O kendini, doğumdan ölüme doğru sınırlanmış bir yaşam akışı olarak gösterir ve yaşam akışının elemanlarını bir "anlam" aracılığıyla birbirine bağlar ki, bu haliyle bir yaşam bağlamı olarak görünür. Yaşam tarihi, yaşam birikimlerinden ve yaşam bağlamından oluşur. Yaşam bağları, Ben ile başkası, şeyler ve insanlar arasında, yani Ben'in dünyasına giren şeyler arasında oluşurlar. Bir *yaşam bağı* hem şeylerin ve insanların bir özne için önemlerini ve anlaşılabilirliklerini hem de öznenin kendi çevresine karşı belirli davranış ve tutum alma tarzlarını, o özne için sürekli kılar. Öyle ki bir bilişsel kavrayış, ancak, kişinin etkin tutumunu ve eylemini bu yaşam bağında içerilmiş bir bakış noktası altına sokabildiğimiz ölçüde mümkün hale gelir. Dolayısıyla yaşam bağlarının örgüsü içinde, bir nesne/konu, ancak, öznenin nasıl bir değersel yönelim içinde olduğu gösterildiği ve öznenin kendini bir amaca yönelik mümkün etkinlikler içinde nasıl ortaya koyduğu bilindikten sonra, kuramsal olarak kavranılabilir.

> "Salt nesne olan, yani benim için etki veya kayırma, amaç veya istence bağlı olma, önemsenme,

(23) Aynı yerde, s. 204.

> saygınlık talebi ve içsel sempati veya antipati, uzak durma ve yabancılık içermeyen bir salt nesne halinde hiçbir insan ve hiçbir şey yoktur. Yaşam bağı, bu insan ve nesneleri, ister belirli yönleriyle sınırlanmış ister sürekli olsun, benim varoluş sevincimi, beklenti ufkumu, gücümü arttıracak şeyler kılar. Veya tersine bu insanlar ve nesneler, yaşam bağı içinde, varoluş mekânımı sınırlarlar, beni etkilerler, gücümü azaltırlar."(24)

Gerçeklik bir özneye ait yaşam bağlarına açıldığı kadarıyla anlam ve imlem kazanır. Bu demektir ki ona, her zaman global anlamda bir *imlenebilirlik* taşınmış olur. Bu genel anlamda betimleyici, değer koyucu ve düzenleyici yönler birbirine geçmiş haldedirler. Dilthey şöyle devam eder: "Bu temel üzerinde, nesneyi kavrama, değerlendirme, amaç koyma, birbirine geçmiş sayısız nüanslarla, anlamanın tipleri olarak ortaya çıkarlar. Onlar yaşam akışı içinde tüm yapıp etmeleri ve gelişmeleri kapsayan ve belirleyen iç bağıntılarla bağlıdırlar."(25)

Yaşam bağları tekil bir yaşam tarihinde bütünlenirler. Bu demektir ki onlar, kendileri bakımından ele alındıklarında, kendi birliğini birikimsel yaşam deneyimi aracılığıyla üreten/yapan bir bağlamın soyutlamalarıdır. Bir yaşam tarihinin geçmişte kalmış tüm olayları, geriye bakışlı bir yorumun altına konulurlar.

---

(24) Aynı yerde, s. 131.

(25) Aynı yerde s. 131 ve devamı. Dilthey'da pek önceden dil çözümlemeci bir bakış açısı bulunur: Bir tekil/bireysel yaşam dünyasının fiilî imlem bağlamlarını, bunların tortularının simgesel bağlamları içinde bulmak. "Kendimin, nesnelerin veya kişilerin yaşam bağlamından çıkan tüm bu belirlenimler düşünceye yükseltilir ve dil çinde ifade edilir." (Aynı yerde, s. 133 ve devamı.) Bir yaşam bağlamının imlem, değer ve amaç olarak yorumlama/kavrama şeması içinde bir arada anlaşılması, ancak betimleyici, değer koyucu ve buyurucu dil kullanımının gramatik formları içinde mümkündür.

Bugünden geriye doğru bakmakla yapılan yorumun menzili, böylece, öngörülmüş bir gelecek tarafından, yani tasarımlanmış perspektifler ve beklentilerin, istekler ve arzuların, hatırlamaların refleksif yoldan bugüne taşınıp birbirine geçmesiyle belirlenmiş olur:

> "Yaşamımın özgül/bana ait bağlamına, ancak, zamanın doğası gereği, kendimi kendi yaşamımın akıp gidişi içinde hatırlamak suretiyle sahip olurum. Uzun bir olaylar/süreçler dizisi, sonradan, hatırlamalarım içinde birlikte etkili olurlar. Bunlardan herhangi biri, aynen yeniden-üretilebilir (yeniden hatırlanabilir) değildir. Zaten daha bellekte bir seçim yapılır. Bu seçimin dayandığı ilke, geçmişte kalmş şeyler olarak benim bir zamanki yaşam sürecime ait tekil yaşantıların sonradan değerlendirilmesi sırasında sahip olduğum yeni kavrayış/anlayış olur. Ve şimdi geriye doğru düşündüğümde, benim için yeniden-üretilebilir olan şey, artık onun karşısında bugün takındığım tutumla, onun ne ifade ettiğiyle, benim onu bugün nasıl gördüğümle bağıntılı olarak üretilmiş olur. Yaşamımın önem taşıyan her parçası, benim şimdiki yaşama yorumum aracılığıyla, benim şimdiki durumuma göre, bugünümün ışığı altında, yine benim tarafımdan şekil verilmiş bir halde kavranılmış olur."(26)

Yaşam tarihinin birliği, geriye bakışlı imlemelerin üste çıkarılmasıyla teşekkül eder. Bu imlemeler, içkin olarak tüm yaşam akışını, daha önceki yorumlamaları da içerecek şekilde ku-

(26) Aynı yerde, s. 73 ve devamı.

şatır. Dilthey bu *birikimsel yaşam deneyimi*ni tümevarımla karşılaştırır; çünkü en son yorumlama, gelip geçmiş olanlar hakkındaki genelleştirmeleri, olumsuz deneyimleri dikkate alarak düzeltip yeniden düzene sokar. Tarihsel anlatıların mantıksal formu, geriye bakışlı imlemelerin ve yorumlamaların özgüllüğünü/kişiye aitliğini yansıtır: Bunlar anlatıcı (narrativ) dile getirmelerdir. Bu dile getirmeler, bir perspektiften hareketle, yani bir kalkış noktası kabul edilerek tarihsel olaylar hakkında haber verirler. Tarihsel olaylar, ancak bir perspektiften, bir kalkış noktasından hareketle imlenebilirler ve bir protokole bağlanabilirler.

Yaşam deneyimi, bir yaşam akışı içinde bir odakta toplanmış olan yaşam bağlarını bir tekil yaşam tarihinin birliğinde bir araya getirip bütünler. Bu birlik, bir Ben-özdeşliği ve bir anlam veya imlemin eklemlenmesi içinde pekişir. Ben-özdeşliği, öncelikle zaman boyutunda, çokçeşitlilik içinden çekip çıkartılmış olan yaşantıların sentezi olarak kendisini gösterir: O yaşam tarihi bağlamlarının sürekliliğini, psişik olaylar akıntısı içinde koruyup kurar. Bu akıntıya karşı direnen Ben, yaşamımızın sürekli bugünü gözeten, tüm geçmişin rüşvetini bugüne yediren güncel ilgileri karşısında, bu rüşvetin önlenmesinde sanki yaşamımızın tümüne vurulmuş bir damga gibidir. Yaşam tarihi, zamanın akışı içinde ve parçanın bütünle ilişkisini gözeten bir ilişki sisteminin sürekli zamandaşlığı içinde kendini gerçekleştirir. "Burada söz konusu olan, nesnelerin bir blok halinde birlikte bulunmaları ve onları karşısında bulan (özne) tarafından kavranılması değildir; nesneler ancak, bir kişiyle olan karşılıklı aidiyetleri içinde nesnedirler."(27) *Ben-özdeşliği,* ait olunan organizmanın tekil birliğinden de farklıdır. Organizma, doğumdan ölüme kadar mekân ve zaman koordinatları içinde aynı beden olarak özdeşleştirilebilir. Burada belirli bir zaman kesitini, bir dönemi gözlemle-

(27) Aynı yerde, s. 243; karş.: s. 72 ve s. 229.

yen bir gözlemci, belirli işaretlerin öznelerarası özdeşliğini kendinde denetleyerek saptar. Orada *kendi/özgül* özdeşliğindeki Ben, yaşamın sürekli bugünü gözetmesiyle aslında kendi dayanağının parçalanmakta olduğu bilinci içinde şunu bilir:

> "(Tekil bir yaşam tarihinin) psikofizik akışını ... dıştan gözleyen, bu akışın vuku bulduğu bedeni, kendisine özdeş bir şey sayar. Fakat bu akış, aynı zamanda, bu akıp giden şeyin sürekliliği yaşantısı aracılığıyla, bu akış içinde her parçanın bilinçte diğer parçalarla birbirine bağıntılandırıldıkları bir karakteristik yaşantı aracılığıyla da kendine özdeş kılınır."(28)

Bu "karakteristik yaşantı", Ben-özdeşliğinin imlem eklemlenmeleriyle yaşam tarihi içinde kurulmasından bağımsızdır. Dilthey imlem kategorisini, yaşama tarihinin totalitesine dayanarak ele alır:

> "Yaşantı bağlamı, kendi somut gerçekliğiyle, imlem kategorisi içinde bulunur. Bu, yaşanmış veya sonradan yaşanmış olanın akışını, hatırlama sırasında bir araya getiren birliktir. Ve muhakkak ki, bu birlik imlemi, yaşantının ötesinde bulunan bir birlik noktasında meydana gelmez; tersine bu imlem, bu yaşantılar içinde, yaşantıları birbirine bağlayan kurucu bir imlem halinde yer alır."(29)

Ben-özdeşliği aracılığıyla bir arada tutulan tekilin/bireyin yaşam tarihi, daha sonra kendisinden imlem kategorisinin elde

(28) Aynı yerde, s. 228.
(29) Aynı yerde, s. 237.

edildiği kategoryal bütün-parça ilişkisi için de modeldir. Dilthey, hermeneutik anlamayı, *imlem*in empatik olarak anlaşılması diye adlandırır. Hermeneutik anlamanın yöneldiği anlam, yalnızca, bir bağlam içindeki yönlerin konum ve değerinden çıkar. Bu bağlamın özdeşliği, özdeşliğin yaşantılar içinde sürekli parçalanmasını da önler. Bu nedenle bu özdeşlik, yaşam tarihinin sürekli yenilenen, düzeltilip rektifiye edilen ve birikimsel olarak genişleyen geriye bakışlı imlemeleri aracılığıyla durmadan üretilmek zorundadır. "İmlem" ancak, değişmenin bir oluşturma/kurma süreci olarak kendini gösterdiği bir ilişki sistemi içinde bulunur. İlişki sistemi, yaşama tarihinin "gelişim"inin ölçütlerine uyarlanır:

> "Bizim doğayı bilme ediminde sabitleştirerek kurguladığımız nesneler, aslında değişkenlik/istikrarsızlık gösterirler. Bu, kendi belirlenimleri içinde algılanan yaşama için özellikle böyledir. Fakat bugün, yaşama içinde, geçmişin hatırlama yoluyla elde edilmiş tasarımını da, geleceğin hayalgücünün imkânları altında ve kendine amaç koyma etkinliği dolayımında ortaya çıkan tasarımını da barındırır. Böylece bugün geçmiş tarafından yapılmış olur ve aynı anda geleceği de içinde taşır. 'Tin bilimlerinde gelişme' sözcüğünün anlamı budur."(30)

Tekil yaşam bağları içindeki kişilerin veya şeylerin özne için ifade ettiği imlem, bu nedenle, bir gelişim tarihinin anlamının türevleri olurlar. Bunların hepsinde özne kendini her zaman geriye bakarak ve daima içkin bir halde kavrar. Böylece her belirli imlemin bir anlam bağlamına bütünlenmesi garanti edilmiş

(30) Aynı yerde, s. 232.

olur. Bu anlam bağlamı, bireyin (hiç de çıplak anlamda tekilin değil) devredilemez/aktarılamaz birliğini, bir ben-merkezli dünyanın ve bir Ben-özdeşliği aracılığıyla bir arada tutulan yaşam tarihinin birliğini yansıtır.

Öbür yandan, simgeler aracılığıyla saptanmaları gereken imlemler, asla dar anlamda kişiye özel şeyler de değildirler; onlar mutlaka öznelerarası geçerliğe sahiptirler. Bu nedenle, bir monadmışçasına kavranılan bir yaşam tarihi içinde, zaten imlem diye bir şey oluşamaz. Açıktır ki, bir yaşam dışlaştırması semantik yapısını ve değerini diğer özneler için de geçerli olan bir dil sistemi içindeki yerine borçlu olduğu kadar, bir biyografik bağlam içinde aldığı yere de borçludur. Ve bu ikincisi artık *simgesel* olarak ifade edilemez. Yaşam deneyimi, diğer yaşama deneyimleriyle iletişim içinde kendini gösterir: "Kişisel yaşam deneyimine tutuklu bireysel bakış noktası, kendini genel yaşam deneyimi içinde düzeltir ve genişletir. Genel yaşam deneyiminden, herhangi bir tarzda birbiriyle ilişkide olan kişilerden oluşmuş bir çevre içinde teşkil edilen ve bu kişilerce ortak kullanılan tümceleri/önermeleri anlıyorum... Genel yaşam deneyiminin göstergesi, bu deneyimin ortak yaşamın yaratısı olmasıdır."(31) Dilthey "ortaklaşalık" kavramını özel bir anlamda ele alır: Ortaklaşalık, birbirleriyle aynı dil içinde iletişim kuran bir özneler grubu için aynı simgelerin öznelerarası bağlayıcılığını ifade eder. Ortaklaşalık, çeşitli elemanların ortak işaretler içindeki harmonisini ifade etmediği gibi, aynı sınıfa ait elemanların bu sınıfa aidiyetini de ifade etmez.

Yaşam tarihi, bir bireyin birikimsel deneyimlerinin zamansal bir bağlamı olarak, sadece dikey olarak oluşmaz, o her an çeşitli öznelerin ortak iletişiminin öznelerarası zemininde yatay olarak da kurulur:

---

(31) Aynı yerde, s. 132 ve devamı.

> "Her tekil yaşam deneyimi bu nesnel tin alanı içinde bir ortaklaşılığı yansıtır. Her sözcük, her tümce, her jest veya her nezaket kuralı, her sanat eseri ve her tarihsel olay, ancak, bunlarda dışlaşan şeyin onu anlayana bir ortaklaşalıkla bağlı olmasından dolayı anlaşılır. Tek insan hep bir ortaklaşalık sferinde yaşar, düşünür ve eyler; o ancak bu sfer içinde anlar."(32)

Yaşam tarihinin sürekliliği içinde, kendini-anlama aracılığıyla otobiyografik imlemeler halinde üretilen/elde edilen refleksif yaşama deneyimi, daima *diğer* öznelerle bir arada ve birbirini-anlama ortamında hareket etmek zorundadır. Kendimi bile, ancak, diğerini anladığım tarzda, yani o diğerini onun nesneleştirmeleri içinde nasıl anlıyorsam, işte öyle, yani bir "ortaklaşalık sferi"nde anlarım. Çünkü benim ve diğerinin yaşam dışlaştırmaları, bizi öznelerarası birbirimize bağlayan aynı ortam, yani *dil* içinde telâffuzunu bulur. Bu bakış noktası altında, bireysel yaşam tarihi, öznelerarasılık zemini üzerinde cereyan eden süreçlerin bir ürünü olarak kavranılmış olur. Yaşam deneyimleriyle birey, böyle görüldüğünde, kendini oluşturma/kurma sürecinin bir ürünü olur. Bu nedenle, daha önce tinbilimsel analizin yöneleceği alan olarak sunulmuş olan bireysel yaşam tarihi, artık, yapısal bağlamların ve toplumsal sistemlerin işlevlediği bir şey olarak kavranır:

> "Tekil kişilerin, bireysel varoluşları içinde, çevreleriyle, diğer insanlarla ve şeylerle ilişki kurma yetenekleri ölçüsünde, ortaya sınırsız bir yaşama zenginliği çıkar. Öyle ki her tekil birey, aynı zamanda bireyler arasında oluşan ilişkilerin bir kav-

(32) Aynı yerde, s. 146 ve devamı.

> şak noktasıdır. Fakat bu ilişkiler onun yaşamını aşar ve aynı ilişkiler bireyin kendini içlerinde gerçekleştirdiği içerik, değer ve amaç aracılığıyla bir bağımsız varoluşa ve özgül bir gelişime sahip olur."(33)

Dilthey kültürel değer sistemlerini toplumun dış organizasyon sistemlerinden ayırır. Bireyler arasındaki karşılıklı etkileşim ve birbirini anlama formu, simgelerin öznelerarası bağlayıcı kullanımı aracılığıyla, anlamaya/anlaşmaya aracılık eder ve bu simgeler en son başvuru yerine, yani *günlük dil*e atıfta bulunurlar. Dil, öznelerarasılık zeminidir. Her kişi, kendini, tutumlar ve eylemler içinde nesneleştirmeden önce, bu zemine yerleştirilmiş, bu zemine tutunmuş ve bu zemine tutuklanmış bulur. Dilthey'ın bir keresinde belirttiği gibi, dil, içinde "insanın içselliğinin kendi tam, yaratıcı ve nesnel olarak anlaşılabilir ifadesini bulduğu"(34) biricik ortamdır. Bu ortam içinde imlemler sadece bilişsel değildirler; hattâ daha geniş anlamda duygusal/heyecansal ve normatif yönlere sahiptirler: "Karşılıklı anlamayı, yani anlaşmayı, bize, bireyler arasında oluşan *ortaklaşalık* garanti eder... Bu ortaklaşalık, akıl, duygusal yaşam sempatisi, gereklilik bilinci (haklar ve ödevler) arasındaki karşılıklı bağıntı içinde kendini gösterir."(35)

Dil zemininde yapılanan bu ortaklaşalığın özelliği, *bireyleşmiş tekillerin onun içinde iletişim kurmalarıdır*. Bireyleşmiş tekiller bu öznelerarasılık zemininde oluşan bir genellik içinde

(33) Aynı yerde, s. 146 ve devamı.

(34) Cilt V, s. 319. Böylece Dilthey, hermeneutiğin üstünlüğünü, dilsel ifadenin bir sanat eseri gibi yorumlanmasında görür: "Bu nedenle anlama sanatı, kendi çıkış noktasını, *insan varoluşunun yazıya geçmiş terekesinin açımlanması veya yorumlanmasın*da bulur." (aynı yerde).

(35) Cilt VII, s. 141.

birbirleriyle özdeşleşmek ve türdeş özneler olarak birbirlerini karşılıklı tanımak suretiyle anlaşırlar. Fakat aynı anda aynı tekiller, bu iletişim içinde aralarına mesafe de koyarlar ve birbirlerine karşı kendi Ben'lerinin vazgeçilmez özdeşliğini ileri sürerler. Dilsel simgelerin öznelerarası geçerliğine dayalı olan ortaklaşalık, böylece iki şeyi aynı anda mümkün kılar: Karşılıklı *özdeşleşme* ve birinin diğeri karşısında *özdeş-olmayışa sıkı sıkıya sarılma*sı. Karşılıklı konuşma ilişkisi, böylece genel-olan ile bireysel-olan arasında bir diyalektik ilişki olarak gerçekleşir. Ben-özdeşliği ve günlük dil iletişimi, birbirini tamamlayan kavramlardır. Her ikisi, çeşitli yönlerden, birbirini karşılıklı tanıma zemini üzerinde gerçekleşen bir karşılıklı etkileşimin koşullarını adlandırırlar.

Buradan bakıldığında, ansal yaşantıların parçalılığı içinde yaşam tarihinin sürekliliğini garanti eden Ben-özdeşliği bile, ancak bir karşılıklı etkileşim ilişkisi olarak görülebilir: Yaşam akışının geriye bakışlı olarak imlenmesi etkinliği içinde, Ben, kendisiyle ancak bir başkası olarak iletişim kurar. Özbilinç, başkasıyla öznelerarası anlaşmanın yatay zemini *ile* öznelerarası anlaşmanın dikey zemininin kesiştiği noktada ortaya çıkan "kendilik" bilincinden başka bir şey değildir. Bir yandan, Ben'in kendisiyle iletişimi başkasıyla iletişimin kendine yansıtılması olarak birikimsel yaşam deneyiminin dikey zemininde gerçekleşir; öbür yandan yaşam tarihi bağlamının özdeşliği dilsel iletişimde yer almayan zaman boyutunu kendi içinde barındırır. Tersinden bakıldığında, tekil yaşam tarihleri örneğinde kavranılan kapsayıcı yapılar, tarihsel gelişimin dikeyliği içinde, ancak ve sadece bir yaşama tarihinin birliği/tekliği modeline göre düşünülebilirler.(36)

(36) Dilthey, kuşakların, çağların, kültürlerin tinini, bir tekil yaşam tarihinin anlam veya imlemiyle analoji içinde kavrar. Çağlar sınırlarını, bireylerin kendi sınırlarını kendi dünyalarında kendi yaşama ufukları içinde buldukları gibi bulurlar. O "yaşa-

Dilthey'ın "nesnel tin" olarak kavradığı "yaşam birliklerinin/tekliklerinin ortaklaşalığı", bütün ile parçaları arasındaki çifte diyalektik ile karakterize olur: 1. iletişimin *yatay* zemini üzerinde bir dil cemaati ile bu cemaatin birbirleriyle aynı ölçüde özdeşleşen ve aynı ölçüde birbirleri karşısında özdeş-olmama iddiası güden bireyleri arasındaki totalite ilişkisi. 2. ve *dikey* olarak, zaman boyutu içindeki bir yaşam tarihinin, tekil yaşantılar ve yaşam bağlarıyla olan totalite ilişkisi. (Burada bağlamın özdeşliği, geçmişte kalan yaşam kesitlerinin özdeş-olmayışı bilinci içinde gerçekleşir.) Dilthey bu diyalog ilişkisini, birbirini karşılıklı tanıma aracılığıyla ortaya çıkan Ben-özdeşliğini ve yaşam tarihinin oluşturulma/kurulma süreciyle belirlenen "yaşam birliklerinin/tekliklerinin ortaklaşalığı"nı (tıpkı Peirce'in doğa bilimleri için deneysel çalışan doğa bilimciler cemaatinin bağlandığı araştırma sürecini nesnel çerçeve saymış olması gibi) tin bilimleri için nesnel çerçeve olarak konumlar. Ve tıpkı nasıl ki Peirce bilimlerin tümevarımcı yoldan ilerlemesi olgusundan hareketle genel ve özel/tekil arasındaki zorunlu bağıntıya ilişkin temel metodolojik soruna gelip çatıyorsa; Dilthey da kendini, aynı anda hem tarihsel ve hem dilsel olarak yapılanan ortaklaşalık sayesinde, aynı metodolojik sorunu, yani *genel ve özel/tekil arasındaki bağın-*

---

ma ufku"nu, "bir çağın insanlarının o çağı kendi düşünce, duygu ve istemeleriyle yaşamalarındaki sınır" olarak anlar. "Bu ufuk onlarda, yaşama, yaşam bağları, yaşam deneyi ve düşünce oluşumuyla ilişki içinde ortaya çıkar. Tüm bunlar tekilleri, kavrayış, değer oluşturma ve amaç koymadaki değişmelerin belirli bir çevresi içinde tutar ve bağlar." (Aynı yerde, s. 177 ve devamı.) Dönemler, çağlar, bu tarihsel bağlamın tüm nesneleşmelerine nüfuz eden, onlarda yoğunlaşan çağ tininin özdeşliği içindedirler; tıpkı yaşam tarihlerinin bir Ben'in özdeşliği içinde teşkil edilmesinde olduğu gibi: "Tıpkı birey gibi, bir kültür sistemi, bir cemaat da, bizzat kendi içinde kendi merkezine sahiptir. Gerçeklik kavrayışları, değerler, değerli nesnelerin yaratımı, bu aynı şey içinde bir bütüne bağlanırlar." (Aynı yerde, s. 154). Bu anlamda Dilthey bir başka yerde şöyle der: "Çağlar ve dönemler kendi içlerinde merkezileşirler. Tarihte imlem ve anlam sorunu, bu merkezileşme gözetilerek çözülür." (Aynı yerde, s. 186).

ti sorununu çözmeye yönelmiş bulur. Burada sorun, artık hiç de sadece araştırma mantığına ait bir sorun gibi görünmez. Hattâ daha çok mantıksal zeminde ele alınması gereken bir sorun olur: Hermeneutik anlama, *kaçınılmaz olarak genel* olan kategoriler içinde, *kaçınılmaz olarak özel/tekil* kalan bir anlamı kavrar.(37)

(37) Aynı dönemde bu sorundan yola çıkan Rickert, doğa bilimleri ve tin bilimleri dualizmini sıkı bir şekilde araştırır. O, Kant'ın akıl eleştirisinin nomolojik bilimlerin geçerlik alanı hakkındaki iddiasını, Dilthey tarafından bilgi eleştirisi katına yükseltilmiş olan tin bilimlerine bir yer açmak üzere sınırlandırır. Dilthey'dan farklı olarak Rickert, Hegel'in nesnel tin kavramına ve öznelerarası diyalektik ilişkilere itibar etmez. Tersine o, kültürü, doğayla tekabül içinde görüp transendendal felsefe zemininde tanımlar. Zihin kategorilerine göre fenomenleri genel yasalar altına koyduğumuzda "doğa"yı kurgulamış oluruz; buna karşılık "kültür", olguları bir değerler sistemine bağıntılandırmak suretiyle bilinir. Kültürel fenomenler, tekrarlanamaz tarihsel anlamların anlaşılmasını, tekilleştirici değer ilişkisine borçludurlar. Rickert, Windelband tarafından ileri sürülen kesin idiografik bilimin mantıksal imkânsızlığını görür. (W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, Freiburg 1894). O, anlamacı bilimlerin özgül etkinliğini bir olgu olarak görür: Bu bilimler de kaçınılmaz olarak nesnelerini bir genellik içinde kavrarlar; yani tarihsel olayların tekrarlanamaz, sadece o olaya ait tekil anlamını, tekrarlanabilir olanı gözeten bir genel ifadeye taşırlar. Fakat onun önerisi, tin bilimleri olgusunu hiç de tatmin edici şekilde açıklayamaz. Rickert'in yaşama felsefesine göre, gerçeklik, dile getirilmeye elverişli olmayan bir irrasyonalite alanıdır. Bilen tin, bu irrasyonalite alanını, ancak transendental olarak kendi zihin kategorilerini bu alana taşıyarak kavrayabilir. Bu taşıma hareketi sırasında, bilen tin, gerçekliği alternatif açıklama ve alternatif ilgilere göre kavrar. Burada iki kavrama formu ortaya çıkar: 1. Gerçekliği yasalı süreklilik formu altında kavramak, 2. aynı gerçekliği heterojen tekillikler halinde kavramak. Böylece gerçeklik, zihnin aynı hareketi fakat farklı ilgileri doğrultusunda bilinmiş olur. Böylece genelleştirici ve tekilleştirici/bireyselleştirici bilgi ilgilerine göre, iki farklı kuramsal alternatif sunulur. Bir kuramsal ilgi sisteminin önermeleri diğer sistemin ifadeleri içine taşınamaz. Transendental kavranılışı içinde ikiye bölünmüş olan gerçeklik, birliğini sadece bir "heterojen süreklilik" olmasında bulur. Tekillikler yığını olarak gerçeklik, sonlu insan zihninin kendinden ürettiği hiçbir sentezle örtüşmez. Fakat genel yasalar altında doğa olarak kavranan, değer ilişkisi aracılığıyla tekilleştirilebilen aynı gerçeklik, değer kategorilerinin kendileri mantıksal olarak genelgeçer olmak zorundaysalar, nasıl bir gerçekliktir ki? Rickert değerlerin sınıf kavramlarıyla aynı mantıksal statüde olmadığını postüle eder. O, kültür fenomenlerinin değerlerin altına, bir sınıfın elemanlarının bu sınıfın altına konulması gibi konulamayacağını belirtir. (Karş.: "Tarihte Genelliğin Dört Türü", *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*'un 5. baskısına ek, Tübingen 1929, s. 739 ve devamı, özellikle s. 749 ve devamı.) Ne var ki bu talep, transendental mantık zemini üzerinde hiç de yerine getirilemez. Rickert tarih-

"Yaşam birliklerinin/tekliklerinin ortaklaşalığı, tin bilimlerinde özel/tekil ve genel arasındaki tüm ilişkiler için çıkış noktasıdır. Tinsel dünyanın bütüncül yorumu, içinde birlikli kendinin-bilincinin (özbilincin) başkalarıyla türdeşlik bilincine, insan doğasının özdeşliği bilincinin insanın tekilliği bilincine bağlandığı böyle bir ortaklaşalığın temel deneyiminden yola çıkar. Bu, anlama için koşulu

---

sel totalite kavramını bir mantıksal çerçeve içinde sınırlandırmak zorundaydı; çünkü o böyle bir kavram oluşturmak için gerekli olan diyalektik araçları ciddiye almıyordu. Transendental bilinç eleştirisinin önkabullerinden yola çıkan böyle bir tin bilimleri mantığı, ne var ki, Hegel tarafından işaret edilen genel ve özel/tekil arasındaki diyalektiği görmezlikten gelemezdi. Bu mantık, Hegel'den hareketle, özdeş olmayan bir şey olarak özdeşleştirilmeyi talep eden tarihsel tekil olarak kültürel fenomen kavramına götürür. Kant'tan Hegel'e, özdeşlik ile özdeş-olmayışta kendini gösteren çift değerlilik, kendini Rickert'in değer felsefesinde de gösterir. Rickert kültür kavramını öncelikle transendental idealizm zemininde kurar. Doğa kavramı gibi "kültür" kavramı da, transendental bir geçerli değerler sistemi altındaki fenomenlerin içerik kavramıdır. Bu geçerli değerler sistemi nesneler hakkında bir şey söylemez; tersine nesnelerin mümkün kavranılışının koşullarını belirler. Bu, bir değer sisteminin pratik akıldan a priori olarak türetilmesi gerektiği gibi iyimser bir önkabule de uygun düşer. (Rickert ilk eserinde bu pozisyondan hareket eder: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Freiburg 1899). Daha sonra Rickert, bu pozisyonu derhal terketmek zorunda kalmıştır. (Yeni pozisyonu *Grenzen der naturwissenschaftliche Begriffsbildung*'da buluruz.) Bu yeni pozisyona göre, değerlerin içeriği ancak kültürün reel bağlamından hareketle deşifre edilebilir. Tarihsel öznenin değere yönelik eylemi, kültür içinde dışlaşır. Bu, değerlerin *geçerliğini* kültürel oluş sürecinden bağımsız kılar. Böyle bir ödün verilmesine rağmen, ne var ki, Kantçı transendental idealizme göre belirlenmiş bu kültür kavramı, transendental ve empirik olmak üzere bir iki-anlamlılık içine düşer ki, bu iki-anlamlılık Hegel'in nesnel tin kavramında diyalektik olarak ortaya çıkar. Kültür bilimleri nesnelerini/konularını önlerinde hazır bulurlar. Empirik geçerliğe sahip değer sisteminin kültürel imlemleri, değeri gerçekleştirmeye yönelmiş eylemden hareketle ortaya konulur. Tarihsel olarak gelenekselleşmiş değerlerin empirik görünümü içinde, bu nedenle aynı zamanda değeri gerçekleştirmeye yönelmiş olan öznenin transendental etkinliği de içerilmiştir. Tarihle birlikte bilimin nesne alanına öyle bir boyut taşınmış olur ki, bu boyut içinde, eyleyen öznenin transendental bilincinin bir bölümü de elden gider. Yani transendental bir değerler ağı içinde geçerli olabileceği iddia edilen bir anlamın empirik nesneleşmesidir tarihin konusu. Rickert transendental felsefenin temel belirlemelerinden vazgeçemediği için tarihte anlam, ona göre ancak bir genelgeçer değerler sistemine göre ortaya çıkarılması gereken bir şey olur.

> oluşturan şeydir. Sadece sözcükler ve imler değil, hattâ bunları tümceler içinde anlamlı kılan kurallar da, dilin ve düşünmenin ortaklaşalığını gerektirir. Ve elemanter yorumlamadan başlayarak, anlama sürecini mümkün kılan ortaklaşalıkların çerçevesi sürekli genişler."(38)

Dilthey'ın yaşam deneyimi için kurucu saydığı kadar başkalarıyla iletişim için de kurucu saydığı genel ve özel/tekil arasındaki bağıntı, hermenutik anlama için de böylece geçerli olur. "Bir defalığın dünyası"nın analizi için daima yeni "genel doğrular" gerekir.(39)

> *"Tinbilimsel çalışmada... yaşantı-anlama sirkülasyonu ve tinsel dünyanın genel kavramlar içinde yansıtılması, böyle gerçekleşir. Ve bu çalışmanın her kademesi, tekilin tarihsel bilgisi ile genel doğruların birbirlerini bir karşılıklı ilişki içinde geliştirmeleri suretiyle tinsel dünyanın yorumunda bir iç birliğe sahip olur."*(40)

Doğa bilimleri için bilimsel ilerleme olgusu açısından temel metodolojik sorun şöyle ortaya konulur: Saptanmış tekil nesne-durumlarının sonlu bir miktarına dayanarak bir evrensel bağıntı nasıl bilinebilir? Tin bilimleri için kendimizi olduğu kadar başkalarını da anlama ufkumuzun sistematik olarak genişlemesi olgusu açısından, temel metodolojik sorun şu olur: Bir tekil yaşam bağlamının anlamı, kaçınılmaz olarak genel olan kategoriler içinde nasıl kavranılır ve serimlenebilir?

(38) W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, cilt VII, s. 141.
(39) Aynı yerde, s. 143.
(40) Aynı yerde, s. 145.

HANS - GEORG GADAMER

DILTHEY'IN TARİHSELCİLİĞİN GÜÇLÜKLERİNDE DOLANIŞI

HANS - GEORG GADAMER

DILTHEY'IN TARİHSELCİLİĞİN GÜÇLÜKLERİNDE DOLANIŞI*

a) Tarihin Epistemolojik Temellendirmesinden Tin Bilimlerinin Hermeneutik Temellendirmesine Geçiş

Tarih Okulu (Alman Tarih Okulu -çev-) içinde tarihin felsefî yönden temellendirilmesi konusunda estetik/hermeneutik motifler ile tarih felsefesi kaynaklı motifler arasında ortaya çıkan gerilim, en yüksek noktasına Wilhelm Dilthey'da ulaşır. Dilthey, kendi pozisyonuna, tarihsel dünyayı kavrama tarzını, idealizmin aynı dünyayı kavrama tarzına karşıtlık içinde, bir epistemolojik problem olarak görmekle sahip olur. Dilthey, Schleiermacher'in biyografıdır, romantik anlama kuramı zemininde hermeneutiğin ortaya çıkışına ve neliğine yönelik tarihsel soruşturmayı yapan kişidir ve Batı metafiziğinin tarihini yazmış olan tarihçidir. O tüm bu çalışmalarında, hiç şüphesiz henüz Alman İdealizminin problem ufku içinde hareket eder. Fakat aynı zamanda Ranke'nin öğrencisi ve 19. yüzyılın yeni deneyimci

(*) *Wahrheit und Methode*, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (*Doğruluk ve Yöntem*, Bir Felsefi Hermeneutiğin Temel Hatları), Tübingen, 1960, s. 205-228.

(empirist) felsefesinin etkisinde kalmış biri olarak öyle başka bir zemin üzerinde yer alır ki, artık onun için ne Schleiermacher'in estetik/panteist özdeşlik felsefesi ve ne de Hegel'in tarih felsefesiyle bütünleşmiş metafiziği bir geçerliliğe sahip olabilirler. Şüphesiz Ranke ve Droysen'de de, idealizm ile deneyimci düşünce arasında Dilthey'ınkine benzer bir ikiye bölünmüşlük, bir uyumsuzluk vardır; fakat bu, Dilthey'da özellikle tüm yoğunluğuyla kendini gösterir. Çünkü onda artık sadece klasik-romantik düşüncenin bir deneyimci araştırma ruhu içinde devam etmekte olan bir etkisi bulunmakla kalmaz; hattâ etkisini sürdüren bu gelenek içinde, önce Schleiermacher'in daha sonra Hegel'in düşüncelerinin bilinçli bir şekilde yeniden benimsendiği görülür.

Her ne kadar İngiliz Empirizminin ve doğa bilimleri epistemolojisinin başlangıçta Dilthey üzerinde çok büyük olmuş olan etkisini onun başat yönelimleri bakımından bir sapma olarak görüp bir tarafa bıraksak bile, bu başat yönelimleri kendileri bakımından birlikli olarak kavramak yine de hiç kolay değildir. Georg Misch'in bu yönde attığı önemli adımlara çok şey borçluyuz.(1) Fakat Misch'in amacı, Dilthey'ın pozisyonunu Husserl'in fenomenolojisinin felsefî eğilimi ile bağdaştırmak olduğundan, Dilthey'ın "yaşama felsefesi" kaynaklı eğilimindeki bu ikiye bölünmüşlük, Misch'de bu çağdaşı karşıt pozisyondan, yani fenomenolojik pozisyondan hareketle betimlenmiştir. Bu, O. F. Bollnow'un pek yararlı Dilthey serimlemesi/betimlemesi için de aynen geçerlidir.(2)

Dilthey'da üzerinde duracağımız ikiye bölünmüşlüğün kaynağı, biraz önce değinildiği gibi, Tarih Okulu'nun felsefe ile deneyim arasında sıkışıp kalmış olan tavrında yatar. Bu arada kalmışlık Dilthey'ın epistomolojik denemesi ile hiç de giderilmemiş, tersine bu denemeyle özgül bir şekilde daha da sivri ha-

(1) Bkz.: G. Misch'in Dilthey'in *Toplu Yazıları*'nın V. cildine yazdığı ayrıntılı giriş. Aynı şekilde onun *Lebensphilosophie und Phaenomenologie* (Yaşam Felsefesi ve Fenomenoloji) adlı kitabındaki Dilthey serimlemesi, Bonn, 1930.

(2) O. F. Bllnow, *Dilthey*, Leipzig/Berlin, 1936. (Bkz: Bu kitapta s. 85-121. ç.n.)

le gelmiştir. Dilthey'ın tin bilimlerinin felsefî yönden temellendirilmesi konusundaki çabası, epistemolojik vargılarını, Ranke ve Droysen'in Alman İdealizmi karşısında geliştirdikleri eleştirel vargılardan çıkarsamaya yönelir. Dilthey, Tarih Okulu'nun zayıflığını, bu okulun refleksiyonlarının ulaştığı dar/yetersiz vargılarda görüyordu. "Dilthey, Tarih Okulu'nun ve Kant'tan Hegel'e kadar idealizmin epistemolojik öntasarımlarına geri dönerken, bu öntasarımların bağdaştırılamazlığını görecek yerde, bunlar onun hareket noktasına eleştirisiz bağlanmışlardır."(3) Yine de o, tarihsel deneyim ve Tarih Okulu'nun idealist mirası arasında, kendisine, epistemolojik açıdan yeni ve taşıyıcı güçte bir temel inşa etme hedefini koyabilmişti. Onun amacı, Kant'ın salt akıl eleştirisini bir tarihsel akıl eleştirisiyle bütünlemekti.

Daha görevin böyle konulmuş olması, spekülatif idealizmden bir yüz çevirişi gösterir. Görev, sözcüğü sözcüğüne anlaşılabilir olan bir analojiyi sergiler. Dilthey'ın bu analojiyle söylemek istediği şudur: Tarihsel akıl, tıpkı salt akıl gibi, tam olarak haklı çıkarılmaya ihtiyaç göstermektedir. Salt akıl eleştirisinin çığır açıcı sonucu/verimi, sadece, dünya (evren), ruh ve tanrı hakkındaki bir salt akıl bilimi olarak görülegelmiş olan metafiziğin ilgası, yerle bir edilmesi olmamıştır; hattâ aynı zamanda, a priori kavramların kullanımını haklı ve bilgiyi mümkün kılan bir alanı (salt teorik akıl alanını -çev-) göstermiş olmasıdır. Salt akıl eleştirisi, sadece, bir vizyonerin(*) rüyalarını paramparça etmekle kalmaz; aynı zamanda salt doğa biliminin nasıl mümkün olduğu sorusuna bir yanıt getirir. Kant'tan sonra spekülatif idealizm, tarih dünyasını da aklın kendini açımlaması içine almış ve özellikle Hegel'le birlikte tarihsel alana dâhice bir etkinlikle

(3) W. Dilthey, *Toplu Yazılar*, cilt VII, s. 281.

(*) Kant'ın *Metafiziksel Düşlerle Aydınlatılan Bir Büyücünün (Vizyonerin) Hayalleri* (1766) adlı eserine gönderme. Kant bu eserinde, Swedenborg adlı vizyoner örneğinde, metafizikçi ile vizyoner arasındaki benzerliğin alayla altını çizmek suretiyle, köktenci bir metafizik eleştirisi geliştirir. (ç.n.)

yönelinmiştir. Ve böylece salt akıl biliminin ilke olarak tarihsel bilgiyi de kapsadığı, idealist söylem içinde "aklın dünyaya ve tarihe egemen olduğu ve onu bildiği" iddia edilmiştir.

Fakat Dilthey'ın gözünde, idealist/spekülatif tarih felsefesi, rasyonalist metafizikte hep görüldüğü üzere, oldukça kaba bir dogmatizmdir. Bu yüzden Dilthey, tarihsel bilginin felsefî yönden temellendirilmesi çabasından, Kant'ın doğa bilgisi için yaptığı şeyin aynısını, yani bir salt doğa biliminin imkânıyla analoji içinde, bir salt tarih biliminin imkânının soruşturulmasını talep etmek zorunda kalmıştır.

Ne var ki, bu talep, deneyimci doğa felsefesinin taşkınlıklarına ve hegemonyacılığına karşı çıkmayı gerektiriyorduysa da, artık doğrudan doğruya Kant'a geri dönmekle de karşılanamazdı. Kant, 17. yüzyılda yeni bilimin(*) ortaya çıkmasıyla konumu belirlenmiş olan bilgi problemine ilişkin çabaları bir sonuca ulaştırmıştı. Yeni bilime hizmet eden matematiksel/doğabilimsel konstrüksiyon, Kant'ta, bilgi değeri bakımından kendisinin bir haklı çıkarılışını bulmuştu. Doğabilimsel kavramların, aslında *entia rationis*'ten başka hiçbir varoluş nedenine ihtiyaçları olmadığı gösterilmişti. Fakat Kant, doğabilimsel kavramların varlığın birer yansıması değil, *entia rationis*'in, akıl içeriğinin, kategorilerin "özelleşmiş" halleri olduğunu söylemişti. Bu durumda eski yansıtma kuramı, besbelli ki, artık hiçbir şekilde meşrulaştırılamazdı.(4) Düşünme ve varlığın denkleşimsizliğin-

(*) Fr. Bacon'un doğa bilimine verdiği ad. (ç.n.)

(4) Örneğini Demokritos'da bulduğumuz ve Yeni Kantçı felsefe tarihçilerince Platon'da da bulunduğu ileri sürülen bilgi probleminin antik konumlanış biçimi, aslında bir başka zeminde yer alır. Demokritos'la başladığı ileri sürülen bilgi problemi tartışmaları, aslına bakılırsa, antik septisizmde sona ermişti. (Karş.: P. Natorp, *Studien zum Erkenntnisproblem im Allertum*-Antik Çağda Bilgi Problemi Üstüne İncelemeler- 1892. Ayrıca bkz.: benim "Antik Atom Kuramı" adlı incelemem, *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*- Sokrates Öncesi Filozofların Kavram Dünyası- adlı kitap içinde; der.: H.-G Gadamer, Darmstadt 1968, s. 512-533).

den (tekabülsüzlük) hareketle, artık bilgi problemi yeni bir tarzda konumlanmış oluyordu. İşte Dilthey bunu açıkça görmüştür ve Grafen Yorck (Wartenburg) ile mektuplaşmalarında, artık nominalist (adcı) bir arka plandan konuşmaktadır. Aslında 17. yüzyıl epistemolojisi de, kendi sorgulama tarzında böyle bir nominalist arka plana sahipti. Bu arka plan, Duhem'den bu yana, yeni araştırmalarla parlak bir şekilde doğrulanmıştır.(5)

Epistemoloji problemi, tarih bilimleriyle birlikte yeni bir aktüalite kazanmıştır. Bunu bize, daha epistemoloji sözcüğünün Hegel sonrası dönemde ortaya çıktığı şekliyle, bizzat sözcüğün tarihi öğretmektedir. Sözcük, empirik araştırmacılığın Hegelci sistemi kötülemeye başladığı sıralarda kullanılmaya başlamıştır. 19. yüzyıl, epistemoloji yüzyılı olmuştur; çünkü Hegel felsefesinin çözülmesiyle birlikte, Logos ve Ontos, Mantık ve Varlık arasında kendiliğinden anlaşılır, apaçık sayılan denkleşim (tekabül, *correspondance, Entsprechung*), artık nihaî olarak yıkılmıştır. Hegel her yerde, hattâ tarihte bile aklı öğretmekle, antik Logos felsefesinin son ve en evrensel temsilcisi olmuştur. Apriorici tarih felsefesine yönelik eleştiri açısından bakıldığında, Kant'ın eleştirisinin çekim çevresi içinde bir yenilenme olmuştur şimdi. Dünya tarihinin salt akılsal konstrüksiyonunun yadsınmasından ve tarihsel bilginin de deneyimle sınırlandırılmasından sonra, Kantçı eleştirinin problemi, yani salt doğa biliminin imkânı problemi, artık tarihsel dünya için de kendini göstermiş oluyordu. Tarihin, en azından doğa gibi tinin bir kendini gösterme şekli olarak düşünülmesi halinde (ki spekülatif idealizmin iddiası budur), insan düşüncesinin tarihi ne şekilde bilmesi gerektiği, başlıbaşına bir problemdir. Diğer yandan matematiksel yöntem konstrüksiyonu aracılığıyla elde edilen doğa

(5) P. Duhem, *Etudes sur Léonardo de Vinci* (Leonardo da Vinci Üstüne İncelemeler), 3. cilt, Paris 1955. Ayrıca bkz.: *Le systéme du monde* (Evren Sistemi), cilt X, Paris. 1959.

bilgisinin insan tini (ve tarihsel dünya) açısından ne ifade ettiği de, aynı şekilde, bir problemdir. Böylece Dilthey, Kant'ın salt doğa biliminin nasıl mümkün olacağına ilişkin soruya verdiği yanıtla analoji içinde, tarihsel deneyimin bir bilim oluşturmaya nasıl imkân sağlayabileceği sorusuna bir yanıt arar. O, Kant'ın sorusuyla açık bir analoji içinde, bu nedenle, tarihsel dünyanın tin bilimleri bazında inşa edilecek olan yapısını taşıma gücüne sahip tarihsel dünya kategorilerini soruşturur.

Bu, onun safını belirler ve onu, Kant felsefesinin yenilenmesi girişimi içinde tin bilimleriyle kendi yönünden ilişki kurmayı deneyen Yeni Kantçılığa karşıt bir konuma getirir. Dilthey, Yeni Kantçılıkta, deneyimden, aslında doğa bilgisi alanı içindeki deneyimden başka bir şeyin anlaşılmadığını unutmaz. Doğa bilgisi alanında, şüphesiz, deneyim aracılığıyla ortaya konulmuş doğrulanabilir saptamalar yapmak söz konusudur. Fakat Yeni Kantçılığa göre, doğa bilgisinde, tekilin deneyiminden soyut olarak ayrı duran ve deneyim bilgisinin sabit ve sürekli bileşinini oluşturan bir şey de (Kant'ın kategorileri) vardır. Yeni Kantçılığın gözünde "bilgi" ancak bu kategoryal analiz içinde konumlanabilir ve konu ne olursa olsun (doğa veya tarih), "bilgi", kategorilerin özelleşmiş/pozitif uygulanımının ürününden başka bir şey değildir. Dolayısıyla genelinde bilgi analizi, transendental felsefenin pozitif uygulamasından başka bir şey olmaz.(6)

Dilthey, bu Yeni Kantçı konstrüksiyondan global bir şekilde yola çıkılmasından ve Yeni Kantçılığın değer felsefesi zemininden hareketle giriştiği şekliyle, aynı konstrüksiyonun tarihsel bilgi alanına taşınmasından hiç de hoşnut olamazdı.(*) O, Yeni

(6) Karş.: H. Rickert'in *Der Gegenstand der Erkenntnis* (Bilgi Nesnesi) adlı kitabı, Freiburg 1892.

(*) Yeni Kantçılığın özellikle Rickert aracılığıyla değer felsefesinden hareketle giriştiği tarihsel bilgi eleştirisi ve tin bilimlerini temellendirme çabası için bkz.: Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, 3. baskı: İnkılâp Yayınevi, İstanbul 2001 (ç.n.).

Kantçı eleştirelciliğin kendisini zaten dogmatik buluyordu ve bu konuda, tıpkı İngiliz Empirizmini dogmatik bulmasında olduğu gibi, haklıydı. Çünkü tarihsel dünyayı taşıyacak olan şey, sonradan bir değer ilişkisi altına sokulan, deneyim yoluyla elde edilmiş *olgular* değildir; tersine, bu dünyanın dayanacağı baz, bizzat deneyimi mümkün kılan içsel/insanî *tarihsellik*tir. Tarihsellik, her tür deneyimin gerçekleşme ortamı olarak, yaşama sürecidir ve kendi modeline, olguların saptanması içinde değil, tersine bir bütüne ait anımsama ve beklentilerin özgül bir şekilde iç içe geçmişliğinde sahip olur. Bizim "deneyim" olarak adlandırdığımız şeyler, bir salt özne ile çıplak bir algılama nesnesinin yalıtık bir şekilde karşılaşmaları olamaz. Gerçek "deneyim", yaşama deneyimidir. Dolayısıyla tarih bilimlerine özgü bir bilme tarzının dayanacağı baz, Yeni Kantçıların ve İngiliz empiristlerin anladığı anladığı anlamda bir deneyim değil, yaşama deneyimidir. Tarih bilimlerinin nesnesi yaşama deneyimidir. Bu bilimler yaşanmış olana yönelirler ve yaşama deneyimi içinde zaten önceden düşünülmüş olan şeyi yeniden düşünürler.

Burada epistemolojik sorgulamaya bir başka yön katılır. Bir bakıma bu sorgulamanın görevi kolaydır. Sorgulama, öncelikli olarak, hiç de, kavramlarımızın "dış dünya" ile upuygunluk içinde olmasını, buna imkân veren bir sebebe/nedene dayanarak soru konusu yapma ihtiyacı duymaz. Çünkü burada bilgisine yönelinen tarihsel dünya, daima insan tini tarafından oluşturulan ve biçimlendirilen bir dünyadır. Bu temelden hareketle Dilthey, tarih üzerine genelgeçer, sentetik yargılar aramanın hiçbir şekilde problem olmadığına inanır.(7) Ve o bu noktada Vico'ya yönelir. Hatırlayalım ki, Vico, kartezyen şüpheye bir darbe indirmiş ve kartezyanizm tarafından temellendirilen doğanın matematiksel bilgisinin kesinliğine karşı, insan tarafından yapılmış olan ta-

(7) W. Dilthey, Toplu Yazılar, cilt VII, s. 278.

rihsel dünyanın bilgisinin, epistemolojik önceliğe sahip olduğunu ileri sürmüştü.(*) Dilthey, Vico'nun bu argümanını tekrarlar. O şöyle yazar: "Tin bilimlerinin imkânı için ilk koşul, benim bizzat bir tarihsel nelik olmamda, yani tarihi araştıranla tarihi yapanın aynı nelik olmasındadır."(8) Tarihsel bilgiyi mümkün kılan, tarihte özne ve nesnenin türdeşliğidir.

Bununla birlikte, Dilthey'ın ortaya koyduğu şekliyle bu teşhis, henüz tarihe ilişkin epistemolojik problemin bir çözümünü vermez. Aksine bu türdeşlik koşulu içinde, tarihin özgül epistemolojik problemi, henüz tam olarak açığa çıkmamış bir haldedir. Problem, bireyin (Ben'in) deneyiminin ve onun tarihsel deneyim hakkındaki bilgisinin nasıl ortaya çıkarılacağıdır. Tarihte, artık, birey tarafından kendince yaşanan veya bireyin kendince yaşamış olduğu şeyin bir başka birey tarafından sonradan (yeniden) yaşanması arasındaki bağıntı söz konusu değildir. Dilthey'ın argümantasyonu, sadece, bireyin yaşantıları ile sonradan (aynı bireyin) bunları yeniden yaşaması için geçerlidir. Bu nedenle bu argümantasyonla epistemolojik refleksiyon harekete geçirilir. Dilthey, bireyin bir yaşama bağıntısına nasıl sahip olduğunu, yaşamayla nasıl bağıntı kurduğunu sorar ve buradan hareketle, tarihsel bağlam ve tarihsel bağlamın bilgisi için de taşıyıcı olacak kurucu kavramları elde etmeye girişir.

Bu kavramlar, doğa bilgisinin kategorilerinden farklı olarak, yaşama kavramlarıdır. Hegelci spekülatif idealizmin postulatına göre, tarihsel dünyanın bilgisi için nihaî koşul, bu dünyanın, bilinç ile nesne'sinin özdeşliğinin sürekli olarak kendini gösterdiği bir gerçeklik olmasıdır. Oysa Dilthey için nihaî koşul, yaşantıdır. Tarihsel dünyanın bilgisi için aranılan nihaî kesinlik-

(*) Bu konuda bkz.: K. Löwith, "Vico", *Tarih Felsefesi*, Doğan Özlem, 7. baskı, "Ekler" bölümü, İstanbul 2000, (ç.n.)

(8) a.g.e.

tir yaşantı. Çünkü yaşantı, spekülatif idealizmin yaptığı gibi, farkına varma ve farkına varılanın kendisinin bir zihinsel edimle (örneğin "spekülatif akıl"ın bir edimiyle) birbirinden ayırabileceğimiz, bölebileceğimiz bir şey değildir.(9) Yaşantı, kendi içinde daha fazla ayrıştırılamayan bir içkinliktir. Yaşantıya yönelme ise, yaşantının kendisinden çok farklı bir şeydir. Yaşantı, dolaysız bir kesinliğe sahiptir. Dilthey, dolaysız kesinliğe sahip bu tinsel dünya öğesinden, yaşantıdan hareketle, genellikle yaşamanın nasıl oluştuğuna ve aynı yaşamanın bir bilgisinin nasıl mümkün olacağına yönelir.

Dilthey, erken döneminde henüz bir "betimleyici ve çözümleyici psikoloji" geliştirmeyi düşünürken bile, "psişik yaşam bağlamı"nın bilgi formlarını, doğa bilgisinin açıklamacı formlarından ayırma görevini üstlenmişti.(10) O burada psişik yaşamın "yapı"sına yönelir. Fakat o "yapı" kavramını, bilinçli olarak, psişik bağıntıları doğal olguların nedensel bağıntılarından koparırcasına ayırmak için kullanır. Öbür yandan, hangi amaçla kullanılırsa kullanılsın, "yapı" terimi her zaman bir mantıksallığın göstergesidir. Dolayısıyla "yapı" teriminin kullanılmış olması, burada, zaman içinde akıp giden, geçici psişik etkilenmelerin değil, tersine psişik yaşamın iç bağıntılarındaki bütünselliğin, bir bağıntı bütününün kastedilmiş olduğunu gösterir.

Dilthey bu baz üzerinde özgül ve taşıyıcı bir kalkış noktası elde ettiğine ve böylece Ranke ve Droysen'in yöntembilimsel refleksiyonlarından çıkan bağdaşmazlıkları aştığına inanır. O, Tarih Okulu'nu şuraya kadar haklı bulur: Genellikle özne diye bir şey, bir genel özne yoktur; tersine sadece bireyler vardır. Dolayısıyla bir kavramın anlamı, bir idealite halinde bir transendental özneye bağıntılandırılamaz; tersine "anlam" denilen şey,

(9) a.g.e., s. 27 ve 230.
(10) a.g.e., cilt V, s. 177.

yaşamanın tarihsel gerçekliğinden yeşerip ortaya çıkar. Kendini, kendinden yeşeren anlam birlikleri üzerine bükülerek kuran ve şekillendiren, yine bizzat yaşamadır. Ve bu birliklerin anlaşılmasını sağlayan, kendinden hareket eden tekil bireydir. İşte bu, Dilthey'ın analizi için apaçık çıkış noktasıdır. Onun tekil bireye (ve diğer bireylerin biyografilerinden elde edilen bilgi olarak "yeniden yaşanan"a ve "yeniden anlaşılan"a) yönelmesinde olduğu gibi, genellikle yaşamayla bağ, belirli yaşantıların anlaşılabilirliği aracılığıyla kurulur. Bir yaşama sürecinin birliği, bu tekil bireylerden, onların oluşturduğu ortamdan hareketle kurulmuş olur. Tıpkı, bir melodinin kulakta bıraktığı etkiyi, seslerin çıplak bir şekilde birbirini izlemesinin değil, o melodinin biçim birliğinin belirlemiş olması gibi.

Açıktır ki, burada da, Droysen'de olduğu gibi, romantik hermeneutiği izlediği yol öne çıkmaktadır ve fakat evrensel bir genişleme göstermektedir. Bir metinde bağıntı nasıl ki bütün ve parça arasındaki ilişki tarafından belirleniyorsa, yaşamanın yapısal bağıntıları da, bütün ve parça arasındaki ilişki tarafından belirlenir. Yaşamanın her parçası, yaşamanın bütününden bir şeyi ifade eder; yani bütünle bağıntılı bir anlama sahiptir. Parçanın özgül anlamı, bu bütün tarafından belirlenir. Bu, metin yorumuna ilişkin olarak eski hermeneutiğin de bir ilkesidir ve şimdi yaşama bağlamı için de geçerli kılınmaktadır. Çünkü yaşama bağlamı içinde, tıpkı metin bağlamında olduğu gibi, yaşamanın tüm parçalarında kendini gösteren bir anlam birliği şarttır.

Dilthey'ın tin bilimlerinin epistemolojik yönden temellendirilmesinde attığı önemli adım, tekil bireyin kendi yaşama deneyimi içerisinde oluşan bağlam yapısından, *artık hiçbir tekil bireyin bütünüyle yaşamadığı ve deneyimlemediği tarihsel bağlama* geçişi yapmış olmasıdır. Burada Dilthey'ın (idealist spekülasyona yönelttiği tüm eleştirilere rağmen), gerçek/tarihsel öznenin yerine "mantksal özne"yi koyması gerekmiştir. Dilthey bu

can sıkıcı durumun açıkça farkındadır. Fakat o kendisini şöyle ikna eder: Bu durum, bireylerin birbirlerine aidiyeti (örneğin bir kuşağa veya ulusa ait olma), bizzat bu aidiyet temelinde tanınması gereken bir psişik gerçeklik olarak kendini gösterdiği sürece, uygunsuz bir durum değildir; çünkü bu aidiyetlerin arkasına geçerek açıklanacak bir şey yoktur. Demek ki burada artık gerçek özneler söz konusu değildir. Hattâ gerçek özne bile kendini bu aidiyetler çerçevesi içinde tanır. Tekil bireyler de, zaten bu akıp giden şeyin neliğinin bir parçasıyla ve parçası olarak, yani bu aidiyetle yaşamanın içindedirler. Bu nedenle Dilthey'a göre özneler hakkında aidiyetleri dolayımında konuşmak, hiç de problem oluşturmaz. Tarihçi, halkların yapıp ettiklerinden ve kaderlerinden söz ederken,(11) zaten sürekli bunu yapmaktadır. Problem sadece, bu gibi anlatımların, yani tarihçinin anlattıklarının epistemolojik açıdan nasıl haklı çıkarılacağıdır.

Dilthey'ın esas problem olarak gördüğü bu noktaya ilişkin düşüncelerinin tam bir açıklığa kavuştuğu iddia edilemez. Burada esas nokta, tin bilimlerinin *psikolojik* temellendirmesinden *hermeneutik* temellendirmeye geçiş problemidir. Dilthey bu problem üzerinde hiç de fazla durmaz. Dolayısıyla *Aufbau*'nun(12) tamamlanmış kısmında, tarihsel deneyimin ve tarihsel bilginin iki özel hali olarak otobiyografi ve biyografi, hiç de tam olarak temellendirilmiş, taşıyıcı, üstün bir yer tutmazlar. Çünkü burada şunu görürüz: Tarih problemi, tarihsel bağlamın tekil birey tarafından nasıl yaşanılabilir ve bilinebilir olduğu problemi değildir; tersine kimsenin yaşamamış olduğu bağlam-

(11) a.g.e, cilt VII, s. 282. Georg Simmel aynı problemi, bilgi öznesi ile nesne bağlamı arasındaki diyalektik aracılığıyla, yani en sonunda psikolojik yoldan çözmeyi dener. Karş.: *Brücke und Tür* (Köprü ve Kapı), Stuttgart 1957, s. 82 ve devamı. (Bkz. *Georg Simmel*, Yaşamı, Sosyolojisi, Felsefesi, çev: Doğan Özlem, Ark Yayınları, Ankara, 1995, 7. Bölüm: Hermeneutik ve Tarih.) (ç.n.)

(12) W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kuruluşu), *Toplu Yazılar* içinde, cilt VII.

ların nasıl bilinebilir kılınacağıdır. Dilthey'ın bu problemin *anlama*dan hareketle aydınlatılması gerektiğini düşündüğüne hiç şüphe yoktur. Anlama, ifadeye yönelik anlamadır. İfade edilmek istenen, etkinin içindeki neden olarak, ifadenin içindedir. Yani ifade edilmek istenen, bizzat ifade içinde açığa çıkar ve ifade anlaşıldığında, ifade edilmek istenen de anlaşılmış olur.

Dilthey'ın çabası, başlangıçtan beri, tinsel dünyaya ait bağıntıları, doğal dünya için konumlanan nedensel bağıntılar karşısında ayrı bir yere yerleştirmektir; bu nedenle ifade kavramı ve ifadenin anlaşılması, onun için hep merkezcil öneme sahiptir. Husserl'e yönelmekle elde ettiği yeni yöntemsel açıklık bunu gösterir. O, kendi "etki bağlamından çıkarılmış anlam" kavramını, Husserl'in *Mantıksal Araştırmalar*'ından elde ettikleriyle daha da pekiştirir. Dilthey'ın "psişik yaşamın yapısallığı" kavramı, Husserl'in "bilincin yönelimselliği" öğretisine denk düşer. Fakat bilincin yönelimselliği, sadece bir psikolojik edim değildir; hattâ daha çok, fenomenolojinin gözünde bilincin özbelirlenimini gösterir: Her bilinç bir şey hakkındaki bilinçtir, bir şeye yönelen bilinçtir; her tavır bir şeye ilişkin, bir şey karşısındaki tavırdır. Bu yönelimselliğin ilgili olduğu şey, yani yönelimin nesnesi, Husserl'e göre hiç de psişik nitelikte değildir; tersine bir ideal birlik, bir kolektivitedir. Böylece Husserl'in ilk mantıksal araştırmaları, bir ideal anlam kavramını, mantıkçı psikolojizmin önyargılarına karşı savunmuş olur.(*) Bu Husserlci kanıt, Dilthey için çok büyük önem taşır. Çünkü o, Husserl'in analizi sayesinde "yapı"yı nedensel bağıntılardan ve nedensel bağlamdan ayıran şey üzerinde söz etmeyi öğrenmiştir.

Şu örnek açıklayıcıdır: Bir psişik yapı, örneğin bir tekil birey, kendi bireyliğini, kendini, eğilim ve istidatları doğrultusun-

(*) Bu konuda bkz.: "Mantık", G. Patzig, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990, s. 55-63. (ç.n.)

da geliştirmek yanında, aynı zamanda çevrenin koşullayıcı etkisini de deneyimleyerek oluşturur. Böylece ortaya çıkan şey, yani özgül "bireylik" veya bireyin karakteri dediğimiz şey, neden durumundaki etkenlerin basit bir sıralanışının, bir nedenselliğin ürünü değildir ve bu etkenlerden kalkılarak doğrudan doğruya anlaşılamaz; tersine bu "bireylik", ancak kendi içinde anlaşılabilir olan bir birlik, bireyin dışavurumlarının her biri içinde ifadesini bulan ve bu yüzden ancak bu ifadelerden hareketle anlaşılabilir olan bir yaşama birliğidir. Burada özgül bir şekillenme söz konusudur. Bu, Dilthey'ın "yapı bağlamı" ile kastettiği ve şimdi Husserlci anlamda adlandırdığı şeydir. Dilthey artık "yapı bağlamı"nın ne şekilde *veri* olduğunu da söyleyebilir (bu, onun Ebbinghaus'la tartıştığı temel noktadır): Yapı bağlamı, muhakkak ki artık bir yaşantının aracısızlığı içinde verili değildir; fakat o psişik yaşamın "mekanizm"i temelinde mekanik etkenlerin bir sonucu/ürünü olarak da basitçe oluşmaz. Artık bilincin yönelimselliği öğretisi, Dilthey için "yapı bağlamı" kavramını yeni bir şekilde temellendirmeye imkân sağlamıştır. Artık bu noktadan sonra, yaşantı atomlarından hareketle bağıntılar türetmek ve bu yol üzerinde açıklamalar yapmak görev olamaz. Aksine bilinç daima bir bağlam içindeki bilinçtir ve kendi özgül varoluşuna, bu bağlamın farkında olmakla sahip olur. Öyle ki Dilthey, Husserl'in mantıksal araştırmalarını çığır açıcı bulur;[13] çünkü yapı ve anlam gibi kavramlar, her ne kadar öğelerden türetilebilir şeyler değillerse de, bir meşruluk kazanmışlardır artık. Yapının ve anlamın ne oldukları, bir takım sözde öğelere başvurmazdan önce, çok daha kökensel olarak gösterilmiştir.

Şüphesiz Husserl'in anlamın idealitesini kanıtlaması, sadece *mantıksal* araştırmalardan hareketle yapılmıştır. Dilthey'ın bu kanıttan hareketle yaptığı ise, tamamen başka bir şey-

(13) a.g.e., s. 13.

dir. Onun için anlam, bir mantık kavramı değildir; tersine *yaşamanın* ifadesi olarak kavranılmalıdır. Yaşamanın kendisi, bu akıp giden zamanlılık, kalıcı anlam birliklerinden çıkan şekillenmeler üzerinde kendini kurar. Yaşamanın kendisi, kendisini açımlar/serimler. Yaşamanın kendisi, hermeneutik bir yapıya sahiptir. İşte bu nedenledir ki, yaşama, tin bilimlerinin dayanacağı doğru baz olur. Hermeneutik Dilthey'ın düşüncesinde, artık romantik bir miras değildir; tersine felsefenin "yaşama" içinde temellendirilmesinin tutarlı bir sonucu olarak kendini gösterir. Dilthey, bu noktada, Hegelci "entelektüalizm"i tamamen, temelinden aştığı kanısındadır. O pekâlâ Leibniz kaynaklı romantik-panteist tekillik kavramıyla da yetinebilirdi. Oysa felsefenin yaşama içinde temellendirilmesi, kendini bir tekillik metafiziğine karşı da korur ve Leibniz'in tekilliğe kendi yasasını veren ve pencereleri olmayan monadlarından çok farklı bir tekillik anlayışından yola çıkar. Dilthey için tekillik, ilksel bir ide değildir. Aksine Dilthey, tüm "psişik yaşamın çevre koşulları altında oluştuğu"nda direnir.(14) Artık tekilliğin/bireyliğin hiçbir kökensel gücü yoktur. Tekil (birey), içinde yer aldığı konum aracılığıyla, bu konum içinde ne ise o olur. Tekilliğin (bireyliğin) neliği, bir etki süreci içinde sınırlanmış olmaktır. Bunun gibi, kavramın neliği de, "entelektüalizm"e karşıt olarak, anlamının tarihsellikle sınırlanmış olmasıdır. Dolayısıyla, *erek* gibi bir kavramla ifade edilen şey bile, Dilthey için platonik veya skolastik anlamda "ide" olmayı ifade etmez. İdeler bile, etki süreci içindeki sınırlanmışlıklarıyla, tarihsel kavramlardır. Bu nedenle erek bildiren kavramlar potansiyalite kavramları değil, edimsellik kavramları olmak zorundadırlar. Dilthey bu noktada Fichte'ye yönelir.(15) Fichte de Ranke üzerinde bu doğrultuda

(14) Cilt V, s. 266.
(15) Cilt VII, s. 157, 280, 333.

belirleyici bir etki yapmıştır. Dilthey'ın yaşama hermeneutiği de, kavramlara yüklenen potansiyalite ve idealiteyi kaldırıp, tarihsel dünyayı kavramların tarihselliği zemini üzerinde ele almak ister.(16) Bu durumda felsefe bile, artık Dilthey'a göre, neliği bakımından tarihsel kalan kavramsal imkânlar alanından başka bir şey değildir.

Bununla birlikte, bu sınırlandırmalar sayesinde Dilthey'ın hermeneutiği "yaşama" içinde temellendirmesinin idealist metafiziğin *içkinci* sonuçlarından tam olarak kopup kopmadığı henüz belli değildir.(17) Dilthey için problem şudur: Tekilin (bireyin) gücü, bu tekili (bireyi) aşan ve ona öngelen şeyle, birbirine nasıl bağlanır? Yaşamanın gücü ve anlamı, kudreti ve ideleri, oldurganlığı ve idealitesi arasındaki bağıntı nasıl düşünülebilir? Bu soruyla, en nihayet, tarih bilgisinin nasıl mümkün olduğu da sorulmuş olmaktadır. Yanıt şudur: Tarih içindeki insan, tekillik (bireylik) ve nesnel tin arasındaki ilişkiyle, temelinden belirlenmiştir.

Ancak bu ilişki, birey-nesnel tin ilişkisi, hiç de tek-anlamlı bir ilişki değildir. Bir kez birey, özgül gücünü, kendini sınırlayan, baskı altında tutan, karşısına dikilen şeylerin farkına vararak deneyimler. Fakat bunlar sadece bireyin fiilen deneyimlediği kalın duvarlar da değillerdir. Tarihsel nelik olarak birey, hattâ bunlarla kendi tarihsel gerçekliğini deneyimler ve hattâ bunlar aynı zamanda bireyin kendini ifade ettiği ve sonradan kendini içlerinde bulduğu, taşıdığı şeylerdir de. Bu halleriyle onlar, "kalın duvarlar" değil, tersine yaşamanın nesneleşmeleridir (Droysen, "toplumsal/ahlâksal güçler" demişti bunlara).

İşte bu, tin bilimleri için özgül ve farklı bir yöntemin gerekliliğini açıklar. Veri kavramı, tin bilimlerinde tamamen fark-

(16) a.g.e., s. 280.

(17) O. F. Bollnow, *Dilthey*, a.g.e., s. 168 ve devamı. Bollnow, Dilthey'da güç kavramının arka planda pek fazla yer aldığını doğru şekilde görmüştür. Burada romantik hermeneutiğin Dilthey üzerindeki zaferinden söz edilebilir.

lı bir yapı için kullanılmıştır. Tin bilimlerinin verileri, doğa bilimlerinin verilerinden şu şekilde ayırt edilir: "Veri olarak fiziksel dünyaya ait hiçbir şeyin bu alanda (tarihsel dünyada -çev-) bulunmadığını düşünmek gerekir."[18] Öbür yandan, fiziksel dünyayı bilme etkinliğinin kendisi de, tarihsel dünya içinde gerçekleşmektedir. Daha henüz Vico'nun tarihsel nesnelere tanımış olduğu eski epistemolojik önceliği hatırlayalım. Bu öncelik, Dilthey'a göre, anlama yönteminin tarihsel dünyanın bilgisi bakımından evrenselliğini temellendirir.

Bununla birlikte, bu baz üzerinde psikolojik hareket noktasından hermeneutik hareket noktasına geçişin gerçekten başarılıp başarılamadığı veya Dilthey'ın burada istemeden ve ikrar etmeden spekülatif idealizme yaklaşıp yaklaşmadığı sorulmalıdır.

Çünkü bu aşamada Dilthey'ın alıntılarında sadece Fichte değil, hattâ Hegel de yer alıp seslerini duyururlar. Hegel'in "doğalcılık"[19] eleştirisi, yabancılaşma kavramı, tinin diğerinde kendini tanıma olarak belirlenmesi, tüm bunlar, kolayca bu Diltheycı ilkeden çıkarsanabilir. Ve tarihselcilik yandaşlarının spekülatif idealizme karşı hep vurguladıkları ve Dilthey'ın epistemolojik yönden meşrulaştırmaya giriştiği ayırımın nerede kaldığı sorulabilir.

Bu problem, Dilthey'ın, kendisine dayanarak tarihin temel olgusu olarak yaşamayı karakterize ettiği merkezcil yönelim akla geldiğinde, daha da zorlaşır. O, açıkça, "yaşamanın düşünsel yoldan kendini kavrama çabası"ndan söz eder.[20] Bu yönelimi Hegel'in yöneliminden ayıran şeyin ne olduğunu söylemek kolay değildir. Yaşama her ne kadar "nüfuz edilemez bir çeh-

(18) W. Dilthey, *Toplu Yazılar*, cilt VII, s. 148.
(19) G.W.F. Hegel, *Theologische Jugendschriften* (Teolojik Gençlik Yazıları), yayınlayan: H. Nohl, Tübingen 1807, s. 139 ve devamı.
(20) W. Dilthey, *Toplu Yazılar*, cilt VII, s. 136.

re"[21] gösterse de, Dilthey, yaşamaya, içinde sadece kültürün ilerlemesini gördüğü dostça bir yaklaşımla yönelir. Yaşama, kendisine yön veren düşünceler anlaşıldığı sürece, giderek teleolojik bir yorumlama şeması altına yerleştirilir ve en nihayet o, *tin* olarak düşünülür. Dilthey sonraki yıllarda giderek artan bir ilgiyle Hegel'e yönelir ve bu yöneliş içinde, daha önce "yaşama"dan söz ederken, artık *tin*'den söz etmeye başlar. Böylece o, Hegel'in zaten benzeri şekilde atmış olduğu kavramsal adımları yeniden atar. Bu olgu ışığında dikkati çeken şey, Dilthey'ın Hegel'in teolojik gençlik yazılarından edindiği bilgilere çok şeyler borçlu olduğunun görülmesidir. Dilthey'ın Hegelci düşüncenin gelişim tarihine ilişkin bu zengin çalışmasında, çok açık olarak, Hegel'in *tin* kavramının altında pnömatik bir *yaşama* kavramının yattığı görülür.[22]

Zaten Dilthey'ın kendisi, kendisini Hegel'e bağlayan ve Hegel'den ayıran şeye haklılık kazandırmayı dener.[23] Kendisi de "nesnel tin" kavramına merkezcil bir yer verdiğine göre, Hegelci akıl inancına, dünya tarihinin spekülatif konstrüksiyonuna, Hegel'in tüm kavramları mutlağın diyalektik olarak kendini aç-

(21) Cilt VIII, s. 224.

(22) Dilthey'ın *Die Jugendgeschichte Hegels* (Hegel'in Gençliği) adlı temelli incelemesi ilk kez 1905'te yayımlanmış ve *Toplu Yazılar*'ın IV. cildinde Dilthey'dan kalan el yazmalarına dayanılarak yeniden düzenlenmiş şekliyle yer almıştır (1921). Bu inceleme Hegel araştırmalarında yeni bir çığır açmıştır; fakat vardığı sonuçlardan çok koyduğu görev bakımından. 1905'teki ilk yayınlanışından hemen sonra, Herman Nohl, Hegel'in *Theologische Jugendschriften*'ini (Teolojik Gençlik Yazıları), Theodor Haering'in güçlü *Hegel* yorumundan alıntılarla birlikte (cilt I, Leipzig 1929) yayımlamıştır. Bu konuda ayrıca bkz.: H.-G. Gadamer, *Hegel und der geschichtliche Geist* (Hegel ve Tarihsel Tin), Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, cilt 1, 1939. Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschictlickeit* (Hegel'in Ontolojisi ve Bir Tarihsellik Kuramının Temelleri), Frankfurt/M., 1932.

(23) Bkz.: *Jugendgeschichte Hegels*'e Dilthey'ın ölümünden sonra eklenen el yazıları, *Toplu Yazılar*, cilt IV, s. 217-258. Ayrıca daha derinlikle olarak, *Aufbau*'nun 3. bölümü, cilt VII, s. 146 ve devamı.

masından hareketle a priori türetmesine karşı yönelttiği eleştiri ne ifade etmektedir? Şüphesiz Dilthey, Hegelci "nesnel tin" kavramının idealist konstrüksiyonuna karşı çıkar: "Biz artık bugün yaşama gerçekliğinden yola çıkmak zorundayız."(24) Ve o şöyle devam eder: "Biz bunu (yaşama gerçekliği -çev-) anlamaya ve bunu kendisine uygun düşecek kavramlarla serimlemeye çalışıyoruz. Nesnel tin hakkında yeni bir kavram oluşturmak, ancak, onun genel, dünya tininin neliğini ifşa eden akıl içinde tek yanlı olarak temellendirilmesinden, bu demektir ki onun ideal konstrüksiyonundan vazgeçmekle, onu bu konstrüksiyon tarzından kurtarmakla mümkündür. Bu yeni 'nesnel tin' kavramı içinde, dil, ahlâk, yaşama biçimlerinin he türü, yaşama stilleri, tıpkı bir ailenin bireyleri gibi yer alırlar; örgütlü toplum, devlet ve hukuk da. Ve Hegel'in mutlak tine ait saydığı ve nesnel tinden ayırdığı şeyler de, yani sanat, din ve felsefe de, bu yeni nesnel tin kavramının *içinde* yer alırlar ve böylece bu (Hegelci) yapay ayırım ortadan kalkar..."

Şüphesiz bu yeni nesnel tin kavramı, Hegelci nesnel tin kavramının dönüştürülmüş şeklidir. Bu dönüştürme ne ifade etmektedir? Bu yeni nesnel tin kavramı, "yaşama gerçekliği"ni ne ölçüde taşıyabilir? En önemlisi, açıktır ki, nesnel tin kavramı, sanat, din ve felsefeyi içerecek şekilde genişletilmiştir. Bu, Dilthey'ın, Hegel'in aksine, sanat, din ve felsefeyi aracısız doğruların ifade edildiği alanlar olarak görmediğini, tersine bunları sadece yaşamaya ait ifade formları olarak gördüğünü gösterir. Bununla birlikte Dilthey, sanat, din ve felsefe formlarına, nesnel tinin diğer formları yanında bir öncelik vermek gerektiğini de inkâr etmez; fakat bir koşulla: Tinin "kendini onların güçlü formları içinde" nesneleştirdiği ve tanıdığı kadarıyla. Oysa Hegel'in mutlak tinin şekillenmeleri olarak kavradığı din, sanat ve felse-

(24) a.g.e., s. 150.

fe, tinin kendini tam olarak bilmesinde açık bir önceliğe sahiptirler. Çünkü yine Hegel'e göre, bunların içinde artık hiçbir diğerindelik/yabancılık yoktur ve tin bu nedenle bunlarda tamamen "kendi evindedir." Daha önce gördüğümüz gibi, Dilthey'da da, özellikle sanatsal nesneleşmeler, hermeneutiğin özgül bir şekilde zafere ulaştığı şeylerdir. Fakat tüm bu yakınlıklara rağmen, Dilthey'ın Hegel'den ayrıldığı temel nokta çok açıktır: Hegel tinin kendine dönmesini felsefî kavram zemininde tamamlanan bir şeye indirgerken (ki, Dilthey'ın idealist spekülasyonu "dogmatik" bulduğu yer burasıdır); Dilthey için felsefî kavram (ve giderek felsefenin kendisi), bir bilgi değil, tersine bir ifade olarak anlaşılır ve önem taşır.

Böyle olunca, Dilthey bakımından "mutlak tin" denilen şeyin de, yani tam olarak kendinde olan, içinde tüm yabancılıkların ve diğerindeliklerin ortadan kalktığı şeyin de, nesnel tinin bir şekli olup olmadığı sorulmak zorundadır. Dlthey için problem, bir "mutlak tin", mutlaklık idealine sahip bir tarihsel bilincin olup olmaması ve bunlarla ilgilenen bir spekülatif felsefenin imkânı veya imkânsızlığı değildir. Çünkü o, insanî-tarihsel dünyanın tüm görünüşlerini, tinin, içlerinde bizzat kendini tanıdığı nesneler olarak görür; tabii spekülatif felsefe de dahil. Tüm bunlar tinin nesneleşmeleri olarak anlaşıldıkları sürece, "bu nesneleşmelerin içinden çıktıkları tinsel yaşama", insanî-tarihsel olan herşeyi kapsamış olur.(25) O halde, nesnel tinin tüm şekillenmeleri, tarihsel bilinç için, aynı nesnel tinin kendini-bilmesinin nesnesi olurlar. Bu demektir ki, spekülatif felsefenin kendisi de, tarihsel bilinç için bilinmesi gereken bir nesne/konudur. Böylece tarihsel bilinç, tüm tarihsel verileri, bunlar kendilerine ortaya çıkma imkânı veren yaşamanın görünüşleri olarak anlaşıldığı sürece, evrensel bir genişliğe sahip olur: "Yaşama, burada yaşa-

(25) Cilt V, s. 265.

mayı kavrar."[26] Bu durumda, insanlık tarafından ortaya konulmuş olan herşey, tüm gelenek, insan tininin kendisiyle bir karşılaşmasına dönüşür. Böylece sanat, din ve felsefe gibi özel insanî yaratımlara tanınan öncelik, ait olduğu yere (nesnel tin içine) iade edilmiş olur. *Tinin kendisi hakkındaki bilgisi, spekülatif kavram bilgisinde değil, tarihsel bilinç içinde gerçekleşir.* Herşey, tarihselliğiyle, tin içinde yerini alır. Felsefe bile, sadece, yaşamanın bir ifadesi, bir nesneleşme tarzı olarak geçerlidir. Bunun bilincinde olduğu sürece, felsefe, eski iddiasından, bilginin kavramlar aracılığıyla oluştuğu iddiasından vazgeçer; artık "felsefenin felsefesi" haline gelir; yaşamanın içinde (bilimin yanı sıra) varolan bir şey olarak felsefenin bir felsefî temellendirmesine dönüşür. Dilthey son çalışmalarında, böyle bir "felsefenin felsefesi" tasarımıyla ilgilenmiştir. O bu doğrultuda, dünya görüşü tiplerini, kendini bu tipler içinde açığa vuran (açımlayan) yaşamanın çok yönlülüğüne geri götürmeyi denemiştir.[27]

Dilthey, metafiziği, özellikle de spekülatif tarih metafiziğini, yine tarihsel yoldan, bu şekilde aşmış olur. O, hermeneutiğin zaferini de burada görür. Artık tüm büyük yaratımlar (felsefe de dahil), tinbilimsel yorumlamanın konusudurlar. Fakat Dilthey, yukarıda da değinildiği gibi, felsefe ve sanata, tarihsel bilinç açısından göreli bir üstünlük tanımaya devam da eder. Bunlar, ne var ki, kendilerine tinin anlaşılması ayrıcalığı tanınmadığı sürece, özel bir önceliğe sahip olabilirler. Çünkü bunlar "salt" ifadelerdir ve zaten bundan başka bir şey olmak da istemezler. Fakat bunların "salt ifadeler"i, hiç de aracısız doğrular değildirler; tersine felsefe ve sanat, sadece yaşamaya ait şeyler olarak, yaşamayı anlamanın araçları olarak hermeneutiğe hizmet ederler. Bir kültürün bazı önemli gelişme dönemleri, o kültürün "tin"ini bil-

(26) Cilt VII, s. 136.
(27) Cilt V, s. 339 ve cilt VIII.

me konusunda nasıl ki o kültürü anlamak bakımından tercih ediliyorlarsa ve büyük adamlara aldıkları tarihsel kararlar, planları ve eylemleriyle, o dönemin bilgisi için nasıl itibar ediliyorsa; felsefe ve sanat da, açımlayıcı anlama açısından böyle bir öneme sahiptirler. Dilthey, Schleiermacher biyografisinin önsözünde şöyle yazar: "Tin tarihi anıtsal kişilerden yararlanır. Onların amaçları hakkında yanılmak mümkündür; fakat eserlerinde ifade edilmiş olan özgül kapsam hakkında yanılmak mümkün değildir."(28) Dilthey'ın bu önsözünde Schleiermacher'in şu notunu araya sokması rastlantısal değildir: "Bir gelişimin en parlak zamanı, gerçek olgunlaşma zamanıdır. Sonradan oluşan meyva, sadece, artık organik büyümenin kendisine ait olmayan bir şeydir."(29) Dilthey, açıkça, estetik metafiziğin bu tezine sarılır ve bu tez onun tarihle kurduğu bağın temelinde yatar.

Nesnel tinin spekülatif bilinçle değil tarihsel bilinçle kavranılması gerektiği iddiası ve Dilthey'da tarihsel bilincin metafiziğin yerini alması, bu teze uygundur. Fakat şimdi, tarihsel bilincin nesnel tini gerçekten de kavramaya yeterli olup olmadığı sorulmalıdır. Hegel'de bu alanı, kendini spekülatif kavram içinde kavrayan tinin mutlak bilgisi dolduruyordu. Oysa Dilthey, kendimiz tarihsel olduğumuzdan, bu alanı ancak tarihsel olarak bilebileceğimize işaret eder. Bu, epistemolojik bir kolaylaştırma olmalıdır. Fakat bu olabilir mi? Vico'nun sık sık anılan formülü gerçekten de doğru mudur? Bu formül, insanın yaratıcı tininin bir deneyimini, içinde "yapmak"tan, yani olayların gidişatına göre gerçekleştirilen plan ve uygulamalardan hiç söz edilmeyen tarihsel dünyaya aktaran bir formül olmasın? Burada epistemolojik kolaylaştırma nerededir? O gerçekte bir zorlaştırma değil midir? Bilincin tarihsel koşulluluğu, aynı bilincin kendini tarih-

(28) W. Dilthey, *Leben Schleiermachers* (Schleiermacher'in Yaşamı), yayımlayan: H. Mulert, 1922, s. XXXI.

(29) W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, 1. baskı, 1870, s. 118. Karş.: *Monologe*, s. 417.

sel bilme tarzı içinde olgunlaştırıp tamamlaması konusunda bizzat aşılmaz bir engel oluşturmaz mı? Hegel hiç olmazsa, tarihin mutlak bilme içinde aşılması yoluyla bu engeli geçtiğine inanabilirdi. Fakat eğer yaşama tüketilemez ve sürekli bir yaratıcı etkinlik ise (ki, Dilthey böyle düşünür), tarihsel anlam bağlamlarının sürekli değişip dönüşüyor olması, nesnelliğe ulaştıracak bir bilme tarzının yolunu zorunlu olarak kapatmayacak mıdır? Bu durumda tarihsel bilincin kendisi, en nihayet ütopik bir ideal olarak kalmayacak ve kendi içinde bir çelişki içermeyecek midir?

b) Dilthey'ın Tarihsel Bilinç Analizinde Bilim ve Yaşama Felsefesi Arasındaki Çatlak

Dilthey bu problem üzerinde yorulmaksızın düşünmüştür. Onun refleksiyonu, sürekli, özgül koşulluluğa rağmen, tarihsel olarak koşullu olanın bilgisini, yine de nesnel bilimin bir verimi/ürünü olarak meşrulaştırma hedefine yönelik olmuştur. Bu hedefe ulaşmaya, birliğini özgül ortamdan inşa eden yapı öğretisi yardımcı olacaktır. Bir yapı bağlamının kendi özgül ortamından hareketle anlaşılması gerektiği, hermeneutiğin eski ilkesine ve tarihsel düşünme talebine de uygundur; yani bir tarihsel dönemi bizzat kendinden hareketle anlamak gerektiğine. Bu tarihsel dönemin kendisine yabancı olan bir çağdaş dönemin ölçütleriyle değerlendirilmemesi gerekir. Bu şemaya göre (Dilthey'ın kanısı budur),[30] tarihsel bağlamlar hakkındaki bilgimiz hep bir genişleme gösterir ve genişleme evrensel tarih bilgisine kadar yayılır; tıpkı bir sözcüğün ancak tümcenin bütününden, tümcenin de ancak metnin bütününden ve giderek o konudaki tüm literatürden hareketle tam olarak anlamaya açık olabileceği gibi.

(30) W. Dilthey, *Toplu Yazılar*, cilt VII, s. 291.

Açıktır ki, bu şema, tarihsel bir neliği olsa da, gözlemcinin, bulunduğu yere bağımlılığını aşabileceğini varsayar. Fakat bu varsayım, her zaman diliminde kendi tarihsel yerine/ânına sahip olan tarihsel bilincin bir iddiası olur. Tarihsel bilinç, kendi olgunlaşmasını/tamamlanmasını, bulunduğu tarihsel yerin/ânın içinde görür. Bu nedenle o, özgül, bugünün kendisine aşıladığı yargıları aşmayı öğrenmek üzere, "tarihsel anlam" denilen şeyi inşa etmeye çalışır. Böylece Dilthey, kendini, tarihsel dünyayı kavrama işini tamamlamış hisseder; çünkü o, tarihsel bilinç hakkında bir bilince yükselme işini artık meşru saymaktadır. Onun epistemolojik refleksiyonunu haklı kılabilecek olan şey, aslında, Ranke'nin büyük ölçüde epik kalan "kendini-unutma"sından başka bir şey değildir.(*) Dilthey'da sadece, estetik bir kendini-unutma'nın yerini, her yönden kapsayıcı ve sınırsız bir anlamanın bağımsızlığı almıştır. Dilthey'ın giriştiği şey, yani tarihçiliğin bir anlama psikolojisi içinde temellendirilmesi, yine de, bizim estetik tarihçilik olarak nitelediğimiz ve örneğini Ranke'de takdirde andığımız üzere, tarihsel bilinci tarihin nesnesiyle ideal bir eşzamanlılık içine sokar; oysa aynı tarihsel bilinç, öbür yandan, her zaman diliminde kendi tarihsel ânına/yerine sahip olan bilinçtir de.

Açıktır ki, esas problem, sonlu insan doğasının böyle bir sonsuz anlamayı nasıl mümkün kılabileceği olarak kalır. Dilthey'ın iddiası gerçekleşebilir bir şey midir? O daha önce Hegel'in karşısına, tam da özgül *sonluluk* bilincinde direnerek çıkmamış mıydı?

Burada bu probleme daha yakından eğilmek gerekiyor. Dilthey'ın Hegel'in rasyonalist idealizmini eleştirisi, şüphesiz, Hegel'in spekülatif kavram apriorizmine yönelikti. Hegel'de tinin içkin sonsuzluğu hiç de temel bir zorluk oluşturmuyordu; tersine bu sınırsızlık, herşeyi anlayan dehâya nasip olan, böyle

(*) Ranke'nin ünlü sözü: "Tarihsel olayları nasılsalar öylece göstermek için, onların üstüne yükselmek, kendimi unutmak isterdim." (çev.)

bir dehânın anlayabileceği, kendini tarihte açan bir akıl idealinde pozitif olarak tamamlanıp ereğine ulaşıyordu. Dilthey buna karşı çıkıyor ve bilincin sonluluğunu hiçbir dehânın aşamayacağını söylüyordu. Oysa, şimdi Dilthey'a göre, sonluluk bilinci, bilincin sonluluğu ve sınırlılığı anlamına gelmemektedir. Sonluluk bilinci, enerji ve eylemsellik içinde tüm sınırları aşan yaşama etkinliğini ifade eder. Tinin potansiyel sonsuzluğu, tam da sonluluk bilinci içinde kendini açığa vurur. Şüphesiz bu potansiyel sonsuzluğun edimselleşmesi (aktüelleşmesi), Hegelci bir spekülatif akla göre değil, tarihsel akla göre olur. Tarihsel akıl sayesinde, tarihsel anlama, artık tüm tarihsel veri alanını kapsayacak şekilde genişler ve o gerçekten de evrenselleşir. Çünkü tarihsel anlama kendi sağlam dayanağını bizzat tinin iç bütünlüğü ve sonsuzluğu içinde bulur. Dilthey bu noktada, anlamanın imkânını insan doğasının türdeşliğinden çıkaran eski öğretiye bağlanır. O artık özgül yaşantı dünyasını, bu genişletme çabası için sadece bir çıkış noktası olarak görür. Bu genişleme, canlı bir transpozisyon içinde, özgül yaşantının darlık ve rastlantısallığını, tarihsel dünyanın yeniden yaşanmasıyla farkına varılan şeyin sonsuzluğu aracılığıyla bütünler.

Dilthey'a göre, neliğimizin sonluluğu dolayısıyla anlamanın evrenselliğine konulmuş olan sınırlamalar, bu durumda sadece öznel doğamıza ilişkindirler. Dilthey bu sınırlamalara rağmen, özgül/farklı doğalarımızda bilgi açısından verimli olabilecek bazı olumlu yönler bulur. Bunlardan en önde geleni, anlama sempatisidir.(31) Dilthey bu anlama sempatisinin güvencesini böylece insanın özgül doğasında bulmuş olur. Fakat sempatiye Dilthey'ın temel bir önem verip vermediği de burada sorulmalıdır. Önce şu saptanabilir: Dilthey sempatiyi tek başına bir bilgi koşulu olarak görmez. Droysen'le birlikte şu sorulabilir: Sempa-

(31) Cilt V, s. 277.

ti (bir sevgi formu olarak da), bilginin yapıcı bir koşulu olmak yerine, tamamen başka bir şekilde kendini göstermez mi? Sempati Ben ile Sen arasındaki ilişki formunda kendini gösterir, bu forma aittir. Tabii ki böyle bir gerçek toplumsal ilişki içinde bilgi de etkilidir ve eylemde görüldüğü kadarıyla sevgiyi de içerir.(32) Fakat sempati sadece bir bilgi koşulu olmaktan çok daha fazla bir şeydir. Sempati sayesinde Sen de dönüştürülür. Droysen'in şu derin tümcesi buna işaret eder: "Sen olmalısın, çünkü seni seviyorum. İlişkinin tüm gizi buradadır."(33)

Dilthey evrensel sempatiden söz ettiğinde ve buna yaşlılığın durulmuşluğuyla sahip olunduğunu düşündüğünde, şüphesiz bir toplumsal fenomen olarak sempatiyi kastetmiyordu; tersine bununla bir nesneye/konuya duyulan önsevgi ve ilgiye bağlı öznel rastlantısallık dolayısıyla anlamaya konulan sınırlamaları temelinden aşacak olan tam bir tarihsel bilinç idealini kastediyordu. Dilthey burada, tarihçinin erdemini herşeyle sempati oluşturmakta ve bir şeyi ona katılarak bilmekte gören Ranke'nin yolunu izliyordu.(34) Şüphesiz o tarihsel anlamanın öncelikli koşulları olarak bunlara işaret ederken, ne var ki tarihsel anlamayı sınırlandırmış da görünür. Çünkü o, bir yandan herşeyle sempati oluşturmak ve bir şeyi ona katılarak bilmede anlamanın en yüksek imkânını görürken; öbür yandan bunlarda "bireyin özgül yaşamının sürekli koşulluluğu"nun(35) öngeldiğini de belirtir. Bu-

(32) Karş.: Max Scheler'in konuya ilişkin saptamaları, *Zur Phaenomenologie und Theorie der Sympathiegefühl und von Liebe und Hass* (Fenomenoloji ve Sempati Kuramı ve Sevgi ve Nefret), 1913.

(33) J. G. Droysen, *Historik*, 5. Baskı, Münih 1977, s. 41.

(34) Schleiemacher de yaşlılığın durulmuşluğunu koşul sayar. Dilthey'ın *Leben Schleiermachers*'de Schleiermacher'den yaptığı alıntı bunu gösterir (1. baskı, s. 417): "Yaşlının bu dünya karşısındaki hoşnutsuzluğu, özellikle gençlerin bu dünyayı yanlış anlamalarından kaynaklanır. Yaşlının yeni bir çağ karşısındaki antipatisi bir hüznün ifadesidir. Sonsuz gençliğe ulaşmak için tarihi anlamak zorunludur. Bu sonsuz gençlik doğanın bir bağışı değildir, tersine özgürlükle elde edilen bir şeydir."

(35) W. Dilthey, *Toplu Yazılar*, cilt V, s. 278.

rada özgül yaşamın bu koşulluluğundan, bir öznel bilgi koşulundan başka bir şeyi anlamak yanlış olur.

Bunu, verilen örnekler zaten gösterir. Dilthey, tarihçilerin tarihsel kişilerle, örneğin Thukydides'in Perikles'le veya Ranke'nin Luther'le kurdukları bağdan söz ederken, bununla, anlamayı kendiliğinden mümkün kılan dehâlar-arası bir yönelimsel/sezgisel bağ kurmayı kasteder. Sıradan bir tarihçinin binbir zahmetle anlayabildiğini, dâhi bir tarihçi ânında sezebilir. Fakat bu, aslında dâhilere özgü istisnaî bir durumdur. Oysa Dilthey, bu tarz bir anlamaya, bilimsel yöntemle daima ulaşılabileceğini söyler. Örneğin o, tin bilimlerinin karşılaştırma yöntemini kullanmalarını, bu bilimlerin, özgül deneyim çerçevesinden çıkan rastlantısal engelleri aşma ve "daha büyük genelliklerin hakikati"ne[36] yükselmeleri görevi bakımından gerekli bulur.

Dilthey'ın kuramının şüpheli noktalarından biri buradadır. Karşılaştırma, özü gereği, karşılaştırılanların biri karşısında olduğu kadar diğeri karşısında da, bilen öznenin bağımsız olmasını şart koşar. Ve karşılaştırma, tarih alanında, ancak eşzamanlı olarak yapılabilir. Bu nedenle karşılaştırma yönteminin tarihsel bilgi idesi bakımından gerçekten yeterli olup olmadığından şüphe edilmelidir. Burada, doğa bilimlerinin belirli alanlarında zaten kullanılan ve örneğin dil araştırması, hukuk bilimi, sanat bilimi ve diğerlerinde olduğu gibi tin bilimlerinin bazı alanlarında başarıyla kullanılan[37] bir yöntem, ne var ki Dilthey tarafından düzenleyici bir yardımcı araç olmaktan merkezcil öneme sahip bir yere yükseltilmiş olmamakta mıdır? Eğer böyleyse, tarihsel

(36) Cilt VII, s. 99.

(37) Erich Rothacker, bu "yöntem"i ikna edici bir şekilde savunur. Rothacker'in bu konuda özgül katkıları vardır. Tersinden bakıldığında bu katkılar şu yararları da taşırlar: ansızın akla geliveren zekice fikirlerin ve atak sentezlerin yöntemsizliğini görmek. (Çevirenin notu: E. Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu*, çev. Doğan Özlem, Gündoğan Yayınevi, 2. baskı, Ankara 1995.)

bilgi açısından, çoğunlukla sadece yüzeysel ve bağlantısız bir refleksiyona yanlış bir meşruluk sağlanmış olmaz mı? Burada, şu satırları yazan Grafen Yorck (Wartenburg)'a hak vermek gerekir: "Karşılaştırma daima estetik (duygusal) kalır; o daima takınılan tavra tutukludur."(38) Ve Yorck'tan önce, Hegel'in karşılaştırma yöntemine yönelttiği dâhice eleştiri hatırlanabilir.(39)

Şurası açıktır ki, Dilthey, sonlu-tarihsel insanın bulunduğu yere/âna bağımlılığında, tinbilimsel bilginin imkânı bakımından hiçbir temel güçlük, sekte görmemektedir. Tarihsel bilinç, özgül göreliliğinin dışına çıkmak için, tinbilimsel bilginin nesnelliğiyle mümkün olan böyle bir aşmayı gerçekleştirmelidir. Bu iddianın, tarihsel bilinçte içkin olarak bulunan, mutlak, felsefî bir bilme imkânını varsaymadan nasıl öne sürülebileceği sorulmalıdır. Tarihsel bilincin kendi özgül koşulluluğunun nesnel bilgi talebini ortadan kaldırmaması gereken göstergesi nedir?

Tarihsel bilincin göstergesi, Dilthey'ın ısrarla belirttiği gibi, gerçekten de, Hegelci anlamda bir "mutlak bilme" imkânına sahip olması olamaz. Bu şu demektir: Hegel'de tinin olup olacağı herşey, aslında çağdaş bir kendinin-bilinci içinde, Hegel'in kendi felsefî bilinci içinde bütünlenmiştir. Oysa felsefî bilincin tin tarihinin tüm hakikatini içerdiği iddiası, tarihsel bilinç açısından tabii ki kabul edilemez. Felsefî bilincin tarihsel deneyime ihtiyaç duymamasının nedeni de, zaten bu hakikate kendinde sahip olmasıdır. Oysa tüm tin tarihi bir yana, insan bilinci eşzamanlı olayların bütünü için bile bir sınırsız zihin değildir. Bilinç ve nesnesinin mutlak özdeşliği, sonlu-tarihsel bilincin ilke olarak erişemeyeceği bir şeydir. Dilthey'ın Hegel eleştirisi burada

(38) *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Yorck von Wartenburg 1877-1897* (Wilhelm Dilthey ve Grafen Yorck Wartenburg Arasındaki Mektuplaşma, 1877-1897), 1923, s. 193.

(39) G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (Mantık Bilimi), yayımlayan: Lasson, Leipzig 1934, s. 36 ve devamı.

bir kez daha hatırlanmış oldu. Fakat soruyu yineleyelim: Dilthey'ın sonlu-tarihsel bilinci de kendini aşma imkânına sahipse, onun kendini aşmasının ve böylece nesnel tarihsel bilgiye ulaşmasının göstergesi nedir?

Dilthey'da bu soruya açık bir yanıt bulunamaz. Fakat onun tüm çalışmaları, bu soruya dolaysız bir yanıt oluştururlar. Bu yanıt şöyle ifade edilebilir: Tarihsel bilinç, tinin diğer tüm şekillenmelerinden üstünlüğü olan, bunların karşısında yüksek bir mevkide kendine yeterliğin keyfini çıkaran bir bilinç değildir. Tarihsel yaşamanın üzerinde yükseldiği temel bu yaşamadan öylesine çözülemez/ayrılamaz bir şeydir ki, tarihsel yaşamanın kendisi, kendini tarihsel olarak anlama imkânını, yine kendisi sağlar. Bu nedenle tarihsel bilincin önünde yer alan, yaşama gerçekliğini doğrudan ifade eden bir bilinç yoktur. Hegel'in yaptığı gibi, hiçbir felsefî bilincin, kendi özgül yaşama kavrayışına ait ölçütleri, kendinin bir gelenek içinde yer aldığını unutarak, tarihsel yaşamaya sokmaya hakkı yoktur. Aslında Hegel'in yaptığı, yine tarihsel yaşamanın içinde kalan bir şey olarak, geleneğe ve nesnel tine bir katkıdır. Tarihsel bilinç ölçüt koyan bir bilinç değildir; tersine o kendisini ve içinde yer aldığı geleneği, ancak refleksiyonlu bir ilişki içinde bilir. İnsan kendini ancak kendi tarihinden hareketle anlar. *Tarihsel bilinç bir kendini bilme tarzıdır.*

Böyle bir yanıt, "kendini bilme" denilen şeyi daha derinliğine belirlemek zorunluluğu bakımından yol gösterici olabilir. Ve gerçekten de Dilthey'ın çabaları, nihaî olarak, daha önce de görüldüğü üzere, "yaşamadan hareketle" kendini bilme tarzından bilimsel bilince nasıl yükselineceğini anlaşılır kılmaya yönelik olmuştur.

Dilthey yaşamadan yola çıkar: Yaşamanın kendisi, refleksiyon temelinde oluşur. Georg Misch'in Dilthey'ın felsefe yapma tarzında onun yaşama felsefesi kaynaklı eğiliminin yeri üzerine yaptığı çalışmalara bu konuda çok şey borçluyuz. Dilthey

için bilme ediminin kendisi, yaşamanın içinde yer alan bir yaratma tarzıdır. Yaşantıyı karakterize eden içsellik bile, aslında, yaratıcı yaşamanın kendi üstüne bir bükülüş şekli, bir refleksiyon şeklidir. "Bilme, yaşamanın içindedir; o yaşantıyla doğrudan bağıntılıdır."(40) Yaşama da aynı içkin refleksiviteye sahiptir. Bu içkin refleksivite, Dilthey'a göre, anlam denilen şeyin bir yaşama bağlamı içinde açığa çıkma tarzını da belirler. Çünkü anlam, sadece, "amaçları izleme"mizle deneylenebilir. Amaç koymak, mesafe koymaktır; bu, kendi özgül eylemimizin bulunduğu bağlamdan bir uzaklığını ifade eder ki, bu uzaklık amaçla eylem arasındaki bağıntıyı düşünmeyi mümkün kılar. Dilthey (burada hiç şüphesiz haklıdır), tüm bilimsel nesneleştirme tabakasının önünde, yaşamayı bile nesne olarak görme çabasının önünde, doğal bir "önüne koyup bakma" ediminin bulunduğunu, yaşama hakkındaki kanı ve tasarımların da zaten böyle oluştuğunu vurgular. Yaşama üstüne yine yaşamaya içkin kalan bu doğal kavrama tarzının ilk ürünleri, atasözleri ve deyimler halinde ifadelerini bulurlar. Fakat bu doğal kavrama tarzının en önemli nesneleri büyük sanat eserleridir. Çünkü Dilthey için büyük sanat eserleri, içlerinde "artık yaratıcılarından bağımsızlaşmış bir nesnellik"(41) barındırırlar. Bu nedenle sanat, yaşamayı anlamada özel bir araçtır; öyle ki, Dilthey'a göre, sanat eserlerinde bulunan "bilme ve eyleme arasındaki amaç birliği" içinde, yaşama kendisini gözlem, refleksiyon ve kuramla kavranılmaya elverişli olmayan bir derinlik içinde açığa vurur.

Yaşamanın kendisi, kendi yaratısı bir refleksiyon üzerinde konum kazanıyorsa, onu anlamada hiç şüphesiz büyük sanatın sunduğu saf yaşantı ifadeleri özgül bir mertebeye sahip olacaklardır. Fakat sanat, sonuç olarak saf yaşantı ifadeleri sunar. Oy-

(40) W. Dilthey, *Toplu Yazılar*, cilt VII, s. 18.
(41) a.g.e., s. 207.

sa insan yaşamına egemen olan diğer ifade formları da vardır ve bu formlar saf yaşantı ifadelerinden ötede, tamamen nesnel tinin şekillenmeleri olarak kendilerini gösterirler. Çünkü birey, dilde, ahlâkta, hukuk formlarında, daima kendi tikelliğinin üstüne yükselir. Bireyin içlerinde yaşadığı büyük toplumsal/ahlâksal kollektiflikler, öznel eğilimlerinin gelip geçici rastlantısallığı karşısında, aynı bireyin onların içlerinde kendini anladığı sürekliliklerdir. Ortak amaçlara yönelme, bu amaçlara kendini adama, toplum için eylemde bulunma, "insanı tikellik ve geçicilikten kurtarır."

Benzeri bir durum Droysen'de de bulunabilir; fakat bu, Dilthey'da özgül bir ton kazanır. Her iki yönde de, yani sanat eserini temaşada da, pratik refleksiyonda da, Dilthey'a göre, yaşamanın aynı eğilimi kendini gösterir: "İstikrara doğru çabalama."(42) Buradan hareket edildiğinde, onun bilimsel bilginin ve felsefî otorefleksiyonun nesnelliklerini, yaşamanın içinde varolan bir doğal eğilimin bir tamamlanışı/olgunlaşması olarak görebilmiş olması da anlaşılır. Bu asla tinbilimsel metodiğin doğa bilimleri metodiğine uyarlanması değildir; tersine Dilthey'ın refleksiyonlarını yönlendiren şey, onun her iki bilim grubunda tam bir ortaklığın farkına varmış olmasıdır. Doğabilimsel/deneyimci yöntemin karakteristiği, gözlemin öznel rastlantısallığının üzerine yükselip onu aşması ve bu aşma yoluyla doğa hakkında bir yasa bilgisi elde etmesidir. Bunun gibi tin bilimleri de, özgül olarak bulunulan yerin öznel rastlantısallığının ve bu özgül yerde/anda geçerli olan geleneğin üstüne yöntemli olarak yükselmeye çalışırlar. Felsefî otorefleksiyon bile, ancak, insanın "kendisini insanî-tarihsel bir olgu" olarak nesne kıldığı ve kuramsal bir saf bilgi elde etme iddiasına sahip olduğu sürece, aynı yöntemi kullanır.

(42) a.g.e., s. 347.

O halde, Dilthey'a göre, yaşama ve bilme bağıntısının kendisi, ilksel olarak verili haldedir. Bu, Dilthey'ın pozisyonunu, felsefeden ve özellikle idealist refleksiyon felsefesinin tarihsel "görelilikçilik"i hedef alarak geliştirdiği argümanlardan hareketle yöneltilebilecek tüm eleştirilere karşı, itiraz edilemez bir pozisyon kılar. Onun felsefenin kendisini bir yaşama olgusu olarak temellendirmesi, o ana kadarki felsefenin üretip durduğu düşünce sistemlerinin yerine koymak istediği, çelişkilerden arınmış bir yeni felsefe aradığı anlamına asla gelmez. Tam tersine Dilthey için önemli olan, felsefî otorefleksiyon da dahil, her tür refleksiyonun yaşama içindeki rolünü, bu rolün kendisini, bir yaşama olgusu olarak anlamaktır. Felsefe, ancak, içinde bir rol üstlendiği yaşamanın bir felsefesi olabilir. Bir başka ifadeyle, felsefe, en nihayet, yaşama üstüne, felsefeyi de yaşamanın nesneleşmelerinden biri olarak anlamak suretiyle geliştirilen bir refleksiyon olur. O böylece "felsefenin felsefesi"ne dönüşür; fakat hiç de spekülatif idealizmin anladığı ve yükselttiği şekilde değil. "Felsefenin felsefesi", Hegel'de olduğu gibi, bir spekülatif ilkenin birliğinden hareketle tek bir mümkün felsefeyi temellendirmek istemez; tersine o, tarihsel otorefleksiyonun yolu üzerinde ilerler. O artık görelilikçilik engeline çarpmaz; görelilikçilikle suçlanamaz.

Şüphesiz Dilthey bu engel üzerinde sürekli düşünmüş ve probleme bir çözüm aramıştır. Problem, yaşamanın tüm göreliliğine rağmen, yaşama hakkındaki bilginin nesnelliğinin nasıl mümkün olacağı ve sonlunun mutlakla olan ilişkisinin nasıl düşünülebileceğidir: "Problem, çağlara özgü bu göreli değer kavramlarının, kendilerini bir mutlağa doğru nasıl genişletmiş olduklarını göstermektir."(43) Fakat Dilthey'da bu görelilik problemine gerçek bir yanıt aramak boşunadır. Fakat bu, onun buna as-

(43) a.g.e., s. 290.

la doğru bir yanıt bulamamasından değil, tersine problemin gerçek bir problem olmamasından ötürüdür. Şüphesiz o, görelilikten göreliliğe sürüklenen tarihsel refleksiyon içinde, mutlağa doğru sürekli gidilmekte olduğuna inanır. Ernst Troeltsch, Dilthey'ın tüm yaşamı boyunca yaptığı çalışmalarının hedefini, pek doğru olarak, şu parolayla özetlemişti: Görelilikten totaliteye. Dilthey'ın bu konudaki özgül formülü şudur: "Bilincin koşulluluğunu bilmek."(44) Bu formül, açıkça, idealist refleksiyon felsefesinin formülüne karşı yöneltilmiş bir formüldür; yani tinin kendi mutlaklığı ve sonsuzluğuna doğru yükselişi içinde kendinin-bilincinin (özbilincin) tamamlanacağı ve mutlağın bilgisine sahip olmada sonluluğun tüm sınırlarının aşılacağını ifade eden Hegelci formüle. Ne var ki, Dilthey'ın "görelilik" engeli üstüne yorulmak bilmez refleksiyonu, onun yaşama felsefesi zemininden hareketle elde ettiği sonuçların, idealist refleksiyon felsefesinin "entelektüalizm"i karşısında pek sağlam sonuçlar olmadıklarını gösterir. Üstelik öbür yandan Dilthey, görelilik engelini aşmak için gösterdiği çabada, bilme ediminin yaşamaya aidiyetinden hareket eden kendi çıkış noktasını bile, tam da, doğru yerine çekmek istediği "entelektüalizm"e teslim etmek zorunda kalıyordu.

Bu iki anlamlılık ve bu ikiye bölünmüşlük, nihaî nedenini, Dilthey'ın kendisinden hareket ettiği kartezyen düşüncenin kendi iç belirsizliğinde bulur. Onun tin bilimlerinin temellendirilmesi doğrultusundaki epistemolojik refleksiyonu, onun yaşama felsefesi zeminli çıkış noktasıyla hiç de gerçekten birleşmez. Bu konuda onun son notlarından bir belge verilebilir. Dilthey bu notunda bir felsefî temellendirmeden söz eder. Bu temellendirme, "bilincin otoritatif olanı sarstığı ve refleksiyon ve şüpheden geçerli bir bilme tarzına ulaşmaya çalıştığı"(45) bir zeminde ger-

(44) a.g.e., cilt V, s. 364.
(45) Cilt VII, s. 6.

çekleştirilmelidir. Böyle bir tümce, hiç şüphesiz, Yeniçağ felsefe ve biliminin tini içinde ifade edilmiş bir tümcedir. Bu tümcedeki kartezyen sesi duymamak mümkün değildir. Fakat bu tümce, Dilthey aynı yerde daha sonra şöyle devam ettiğinde, çok başka bir anlamda yazılmış görünür: "Yaşama her yerde, kendi barındırdığı şey üstüne şüphe dolu refleksiyonlar üretir. Ve bu tür refleksiyonlara karşı, yaşamanın kendisi ortaya konulmalıdır. Refleksiyon, ancak geçerli bir bilme tarzına ulaşıldığında sona erer." Yaşamadan çıkan bu tür refleksif düşünceler, artık Descartes stilinde bir epistemolojik temellendirmeyle aşılması gereken felsefî önyargılar değillerdir; tersine bunlar yaşama gerçekliğini kucaklamak veya bu gerçekliğe bir düzen vermek üzere oluşturulurlar. Bir etik refleksiyon, bir dinsel refleksiyon, bir pozitif hukuk düşüncesi/geleneği, böyle oluşur. Önemli olan bunların kendilerinin yeni bir bilme tarzının altına konulmalarıdır.(46) Dilthey burada bilme tarzı ve refleksiyondan söz ederken, herhangi bir bilme tarzının yaşamaya içkinliğinden/aidiyetinden, ne var ki, artık söz etmez; tersine *yaşamaya yönelmiş bir hareketten,* yaşamayı nesne kılan bir bilme tarzından söz eder. Buna karşılık, ahlâk, din ve hukuk geleneği de, kendi yönlerinden yaşama üstüne bir bilme tarzının nesneleri olurlar. Bunların her biri, nesnel tinin bilinmesi bakımından bir tekillik gösterirler. Düşüncenin yaşama üzerinde bir etkisi vardır. Dilthey bu etkinin "duyusal algıların, heyecan ve duyguların sürekli değişkenliği içinde, kalıcı ve birlikli bir yaşama biçimini mümkün kılacak bir istikrara kavuşmak konusunda bir iç zorunluluktan kaynaklandığını"(47) söylerken, kendisine seve seve katılmak mümkündür. Fakat istikrar arayan ve yaşamaya istikrar getirmek isteyen bu düşünme şeklinin kendisi de yaşamaya içkindir/aittir

(46) a.g.e., aynı yer.
(47) a.g.e., s. 3.

ve bu düşünme ediminin ürünleri, ahlâk, hukuk başta olmak üzere, tinin nesneleşmeleri halinde gerçekleşir ve toplumsal gerçekliğe katılırlar. Böyle olunca, "refleksiyon ve şüphe hareket noktası"ndan yola çıkarak ve yaşamanın kendisini "bilimsel refleksiyon (sonradan bir şey üstüne düşünme) formları içinde" ele alıp inceleme niyetiyle, yaşama felsefesi zemininden hareket etme niyeti, Dilthey'daki bu iki niyet, hiç de bağdaşmazlar.(48) Burada Dilthey, aslında Aydınlanmaya özgü bir bilimselciliğin, Aydınlanmacı "entelektüalizm"in içinden konuşmaya başlar ki, öbür yandan onun yaşama felsefesini temellendirmeye çalışması, ne var ki, tam da bu "entelektüalizm"e karşı yöneltilmiştir.

Aslında çok çeşitli kesinlik kipleri (mod) vardır. Kesinliği şüphe aracılığıyla ve şüphenin içinden geçerek elde etme kipi, insan bilincindeki tüm amaç ve değerlerin doğrudan doğruya yaşamadan çıktığı şeklindeki bir kesinlik kipinden farklıdır; hele bu ikinci kipten kesinlik bir koşulsuzluk mertebesine yükseltilmişse. Bunun yanında, pek tabii ki, yaşamanın kendisinden elde edilmiş olan bu ikinci kipten kesinlik, bilimsel kesinlikten de farklıdır.

Bilimsel kesinlik, daima bir kartezyen çehreye sahiptir. O, sadece şüphe edilemez olanı geçerli kılmayı deneyen bir eleştirel metodiğin sonucudur. Öyleyse bilimsel kesinlik şüpheden ve bu şüphenin aşılmasından sonra elde edilmiş bir kesinlik değildir, tersine şüphenin pençesine düşülmezden önce zaten varolan

(48) Bu konuya G. Misch de daha *Lebensphilosophie und Phaenomenologie*'de değinir; özellikle s. 295 ve s. 312 ve devamında. Misch, bir şeyin bilincinde olmakla bir şeyi bilinçli olarak yapmayı birbirinden ayırır. Fakat Dilthey, yanlış bir şekilde, birinden diğerine sürekli geçip durur. "Nesnelliğe ilişkin gerçek *teorik* yönelim, sadece yaşamanın nesneleşmesi kavramından yola çıkamaz." (Misch, s. 298). Eldeki bu araştırma, Misch'in bu eleştirisine bir başka profil vermeyi deniyor. Araştırma bunu, romantik hermeneutiğe sinmiş olan kartezyanizmi açığa çıkarmakla yapmak ve bu kartezyanizmin Dilthey'ın izlediği düşünce yolunu nasıl ikiye böldüğünü göstermek istiyor.

bir kesinliktir. Descartes'ın ünlü şüphe meditasyonunda, şüphe, yapay ve hiperboliktir; çünkü Descartes kendi varoluşunun bilincine bir *fundamentum inconcussum,* bir tartışılmaz temel kazandırmak üzere, şüpheyi, kendi varoluşundan çıkan ve sonunda kendi varoluşunun kanıtı olarak yine kendine dönen bir hiperbolik eğri gibi kullanır. İşte yöntemli bilim de, kendi sonuçlarını güvence altına almak ve kendini düzlüğe çıkarmak üzere, aynı kartezyen yol üzerinde, şüphe edilebilir olan her şeyden şüphe eder.

Bu saptamalar, Dilthey'ın tin bilimlerini temellendirme problematiği için de geçerlidirler. O, yöntemli şüphe ile yöntemli şüphenin "kendisi"nden şüphe etmeyi birbirinden hiç de ayırmaz. Bu nedenle onda bilimsel kesinlik ile yaşama kesinliği ayırımı da yoktur ve yine bu nedenle, yaşama onda bilimsel incelemenin konusu kılınır. Fakat bu ayrımsızlık, onun, öbür yandan, tarihsel verilerin baskısı altında, yaşamanın kesinsizliğini içinde hissetmemiş olduğu anlamına da gelmez. Tam tersine o, kendini ne kadar modern bilime uyarlamaya çalışırsa çalışsın, bağlı olduğu Hıristiyan geleneği ile modern yaşam içinde bu gelenekten serbestleşen tarihsel güçler arasındaki gerginliği, kendinde şiddetle hisseder. Bir istikrara ulaşma ihtiyacı, Dilthey'da, yaşamanın sağa sola istikrarsız olarak dağılıp serpilen gerçekliği karşısında, bir kendini koruma karakterine sahiptir. Sonunda o, yaşamanın kesinsizliğinin ve güvensizliğinin aşılmasının, yaşamayı bilimsel yoldan istikrara kavuşturmakla da mümkün olamayacağını görür.

Şüpheden yola çıkarak kesinliğe ulaştıran kartezyen form, Aydınlanmanın bir çocuğu olduğundan, Dilthey için doğrudan bir açıklığa sahiptir. Onun sözünü ettiği "otoritatif olanın sarsılması", sadece doğa bilimlerinin epistemolojik yönden temellendirilmesi ihtiyacına uygun düşmekle kalmaz; hattâ değer ve amaçları bilme tarzına da uygun düşer. Dilthey için değer ve

amaçlar da, artık, gelenek, ahlâk, din, hukuktan oluşan şüphe götürmez bir bütüne ait değillerdir; tersine "düşünme/tin, bizzat kendinden hareketle geçerli kıldığı bir bilme tarzını (edimini) burada da ortaya koyabilmelidir."(49)

Teoloji öğrencisi Dilthey'ı felsefeye yönelten özel dünyevîleştirme süreci, modern bilimlerin ortaya çıktığı tarihsel süreçle çakışır. Modern doğa araştırması doğayı nasıl ki anlaşılır bir bütün olarak görmüyor, tersine onu Ben'e (özneye) yabancı olgular alanı olarak görüp, bu olgulara sınırlı, fakat uygun bir ışık taşımak istiyor ve onlara bu yoldan egemen olmanın mümkün olduğunu söylüyorsa; bunlar, kendini korumaya ve güvence altına almaya gayret eden insan tinine, anlamanın konusu kılınmış olan bu insan tinine ve yaşamanın "temellendirilemezlik"ine "verimli bir ışık" taşımak için de gereklidirler. Bu etkinlik yaşamayı kendi tarihsel-toplumsal gerçekliği içinde öylesine genişliğine içerir ki, bu bilme tarzı, yaşamanın temellendirilmezliğine rağmen, insana koruma ve güvenlik sağlar. *Aydınlanma kendini tarihsel Aydınlanma olarak tamamlar.*

Dilthey'ı romantik hermeneutiğe bağlayan şey(50) buradan hareketle anlaşılabilir. Dilthey, romantik hermeneutiğin yardımıyla, deneyimin tarihsel neliği ile bilme tarzı arasındaki ayırımı kapatma imkânını bulur. Veya daha iyi söylendikte: Dilthey, tin bilimlerinin bilme tarzını, doğa bilimlerinin yöntemsel ölçütleriyle bir uyuma sokmak ister. Yukarıda, onu buna yönelten şeyin, bu iki bilim grubu arasında bir dış uyum sağlamak olmadı-

(49) W. Dilthey, *Toplu Yazılar,* cilt VII, s. 6.

(50) Dilthey'ın ölümünden sonra *Aufbau*'ya (cilt VII) eklenen dokümanlar arasında, farkına varılmadan Schleiermacher'e ait "hermeneutik" başlıklı bir metin de yer almıştır. (s. 225). Dilthey bu metni daha önce kendi Schleiermacher biyografisinde zaten yayımlamıştı. Bu, Dilthey'ın romantik çerçevenin dışına çıkamadığına iyi bir kanıt oluşturur. Burada Dilthey'ın Schleiermacher'in metninin bir özetini mi yaptığı, yoksa kendi yorumunu mu sunduğu hiç de kolaylıkla ayırdedilemez.

ğını gördük. Fakat şimdi görüyoruz ki, Dilthey'a göre, bu iki bilim grubu arasındaki bir uyum, tin bilimlerinin özünden kaynaklanan tarihselliği gözardı etmeden mümkün olamaz. Bu, çok açık olarak, onun tin bilimleri için saptadığı nesnellik kavramında görülür: Tin bilimlerinin nesnelliği, doğa bilimleri için geçerli olan nesnellikle atbaşı gider. Bu yüzden Dilthey "sonuçlar" sözcüğünü kullanmayı sever ve tin bilimlerinin metodiğini betimlerken, onların doğa bilimleriyle eşdeğerliğini göstermek ister. O bu nedenle, romantik hermeneutiğe, daha önce de gördüğümüz gibi, deneyimin kendisinin tarihsel neliğine dikkat etmediği için karşı çıkar. Romantik hermeneutik, anlama nesnesinin, deşifre edilmiş ve kendi anlamı içinde kavranılacak olan metin olduğunu varsayar. Öyle ki, romantik hermeneutik için, bir metinle her karşılaşma, tinin kendi kendisiyle bir karşılaşmasıdır. Her metin, önümüze üstesinden gelinmesi gereken bir görev olarak konulmuş olmasıyla, bize yeterince yabancıdır; fakat bu metnin bir yazı, tinsel bir ürün, yaşamaya ve nesnel tine ait bir şey olduğu görüldüğünde, o metin aynı ölçüde bize akraba, bizden bir şeydir.

Schleiermacher'de gördük ki, onun hermeneutik modeli, Ben-Sen ilişkisi içinde erişilebilir olan dehâlar-arası bir anlamaya dayanır. Metinlerin anlaşılması aynı şekilde, Sen'in anlaşılmasında olduğu gibi, metinle tam olarak kurulan uygunluk ve denkleşme imkânına bağlıdır. Yazarın niyeti/amacı, metninden doğruca görülebilir. Yorumcu, yazarla mutlak bir eşzamanlılık içindedir. Filolojik yöntemin zaferi de buradadır; yani zafer, geçmişte kalan tini bugünkü tin, yabancı olanı tanışık olan olarak kavramaktadır. Dilthey bu zaferden tam anlamıyla etkilenmiştir. Doğabilimsel bilme tarzı nasıl ki şimdi olup bitmekte olanı kendine uygun bir bilgi edinme işlemi içinde sorguluyorsa, tin bilimleri de metinleri bugünün ufku içinde sorgular.

Böylece, Dilthey, tin bilimlerini epistemolojik açıdan meşrulaştırma görevini, tarihsel dünyayı deşifre edilecek bir metinmiş gibi düşünmekle yerine getirdiğine inanır. Gerçekte o, burada, daha önce de gördüğümüz gibi, Tarih Okulu'nun asla tanımak istemediği bir vargıya ulaşır. Şüphesiz Ranke, tarihin hiyerogliflerinin deşifre edilmesini, tarihçinin yüce görevi olarak göstermişti. Fakat tarihsel gerçekliğin sadece böyle bir yazılı esermiş gibi ele alınması, onun sadece bir metinmiş gibi deşifre edilmeye muhtaç sayılması, Tarih Okulu'nun özgül ve derin eğilimine hiç de uymaz. Tarihsel dünyanın yorumcusu olarak Dilthey, hermeneutik kendisine model olarak hizmet ettiği sürece, kısmen Ranke ve Droysen'de de görüldüğü üzere, bu vargıları yeterli bulur. Böylece ulaşılan nokta, tarihin tin tarihine indirgenmesi olur. Bu indirgeme Dilthey tarafından, onun Hegel'in tin felsefesinin yarısını olumlaması ve yarısını olumsuzlaması içinde gerçekleştirilir. Schleiermacher'in hermeneutiği, düşünmenin evrensel organonunu oluşturmaya çalışan yapay bir yöntemsel soyutlamaya dayanırken ve Schleiermacher bu organon yardımıyla Hıristiyan inancının kutsal gücünü dile getirmek isterken; Dilthey'ın tin bilimlerini temellendirme amacı bakımından, hermeneutiğin kendisi artık bir organon olur. Hermeneutik, tarihsel bilincin evrensel organonudur. Artık tarihsel bilinç için, yaşamayı, *ifade içindeki ifade* olarak anlamaktan başka doğru bilgiye götürecek bir yol yoktur. Tarihteki herşey anlaşılabilir. Çünkü herşey metindir. "Yaşama ve tarihi, bir sözcüğü harflerinden hareketle anlarcasına anlamak gerekir."(51) En nihayet, tarihsel geçmişin incelenmesi, Dilthey tarafından, *tarihsel deneyim temelinde değil, deşifre etme temelinde* gerçekleştirilmesi gereken bir iş olur.

Dilthey'ın Tarih Okulu'nun doğruluk anlayışını yetersiz gördüğünden şüphe edilemez. Romantik hermeneutik ve onun ön

(51) Cilt VII, s. 291.

plana çıkardığı filolojik yöntem, artık yeterli değillerdir. Dilthey'ın doğa bilimlerinden eğreti olarak aldığı tümevarım yöntemi, buna karşılık, tarih bilgisi elde etmeye yeterlidir. Onun temel saydığı tarihsel deneyim, yani tarihle yaşantılar aracılığıyla bağ kurma sonucu elde edilen deneyim, özellikle bu deneyimi edinme yolu, bir yöntem değildir ve bir yöntemin anonimliğine sahip değildir. Şüphesiz tarihsel deneyimden bazı genel deneyim kuralları çıkarılabilir; fakat bu kuralların yöntem açısından değeri, altlarına tüm tarihsel olup bitmelerin tek-anlamlı bir şekilde yerleştirilebildiği bir yasa bilgisine bizi götürecek olan bir yöntemsel değere sahip değildir. Aksine deneyim kuralları, bizzat, sınanmış bir kullanıma ihtiyaç gösterirler ve aslında sadece bu kullanım içinde geçerli olabilirler. Buradan bakıldığında, tinbilimsel bilginin tümevarımcı bilimlerin bilgisi olmadığı, tersine Dilthey'ın tin bilimlerini yaşama felsefesinden hareketle temellendirmesi ve onun empirizm de içinde olmak üzere tüm dogmatizmlere yönelttiği eleştirisi, buna geçerlilik kazandırmak ister. Fakat etkisinde kalmış olduğu epistemolojik kartezyanizm, kendini öyle güçlü bir şekilde gösterir ki, Dilthey'da tarihsel deneyimin tarihselliği hiç de samimi bir şekilde açık açık ortaya konulmaz. Şüphesiz Dilthey, tekil ve genel yaşama deneyiminin tinbilimsel bilgi açısından sahip olduğu önemi yadsımaz; fakat bu ikisi onda ancak çok özelde belirlenirler. Tinbilimsel bilgi elde etme yolu, yöntemsel olmayan ve doğrulanabilirliği sınırlı olan bir tümevarımdır; bilimin yöntemli tümevarımına göz kırpan bir tümevarım.

Şimdi, kendisinden yola çıktığımız tinbilimsel refleksiyon noktasını hatırladığımızda, Dilthey'ın katkısının özellikle karakteristik olduğunu görürüz. Onu çok yormuş olan ikiye bölünmüşlüğe, modern bilimin yöntem fikrinin baskısının yol açtığı görülür ve tin bilimlerinde uygulanması gereken deneyim tarzının ve bu bilimler içinde erişilebilir olan nesnelliğin daha uygun şekilde ortaya konulması gerektiği, açıkça ortaya çıkar.

GEORG MISCH

YÖNTEM PROBLEMİ: HERMENEUTİK VE ONTOLOJİ

GEORG MISCH

YÖNTEM PROBLEMİ: HERMENEUTİK VE ONTOLOJİ*

Ontoloji olarak *Dasein* hermeneutiği, *Dasein*'ın varlık tarzını, "varlığın nasıllığı"nı veya "varlığın anlamı"nı sorar. Yani o, insanın yaşama gerçekliğinin anlamı sorusunun karşısına, platonik veya fenomenolojik olarak *ousia*'nın anlamı sorusunu koyar. Ousia, bir adı olan ve ad sayesinde fenotipik bir kalıp içinde kendisinden birlikli bir şey olarak söz edilenin karşısında yer alır. Şüpheli ve tehlikeli "ide" ve "öz" kavramlarından sakınmak için, bu soru koymayı, dilde "lik" sonekiyle oluşturulan sözcüklere başvurarak formüle edebiliriz. Zaten Heidegger de "dünya" kavramından hareketle "dünyasallık"ı ve bunun gibi, "zamansallık"ı, *"Zuhandenheit"*ı, *"Vorhandenheit"*ı, "tarihsellik"i soru konusu yapar. Bu, bir özel addan hareketle de yapılabilir. Örneğin F. Schlegel, Jacobi'nin roman figürlerini (tiplerini) değerlendirirken, onun "insanlığı nasılsa öyle değil de, Jaco-

(*) Georg Misch, Das Problem der Methode: Hermeneutik und Ontologie, *Lebensphilosophie und Phaenomenologie*, s. 30-41, 1930, 2. baskı, 1931.

bi'*lik* bir şekilde önümüze serdiği"ni söyler. Öyle ki, burada "bir tekil yaşama ait kavramlar ve sözcükler içinde kavranmış bir tin" çıkar karşımıza. Heidegger "insan varlığına işaret etmek için başvurulan alışılagelmiş insanî "yaşama" terimi yerine, nötr bir terim olarak "Dasein" terimini kullanır. (Şüphesiz daha sonra Dasein "benim-içinlik"le *–Jemeinigkeit–* belirlenir. Dasein artık "benim-içinlik" kazanır.) Heidegger Dasein'ı şunu ifade etmek için kullanmış görünüyor: Dasein-lık *(Daseinheit),* "ekzistensiyalite" bildirir. "Dasein-lık" terimi, Fichte'nin transendental felsefe tarzı içinde kullanmış olduğu "ben-lik" *(Ichheit)* terimine bir naziredir. Dilthey özgül bir fenomen olarak "yaşama"nın arkasına geçilemeyeceğini söylemişti. Heidegger de Dasein'ı bir tanımla belirlemez. Ona kavramsal bir belirlenim vermek, onu tanımlamak için, o önce işaret etme yoluyla betimleyici bir şekilde saptanmak zorundadır. Bu "karakteristik" en genel yönüyle zaten belirtildiği gibi, "kendi varlığı içindeki bu varolana bizzat bu varlık *dolayımında* gidilmesinde"(1) ortaya çıkar.

İnsan varlığının burada üstlenilen "ontolojik yorumu"nun(2) tüm imkânı, Dasein-lık üstüne (hakkında) bu konumlamaya bağlanır. Böylece bir üstüstelik elde edilmiş olur. Fenomenolojik analizin yerleşebileceği ve sınırlanmadan hareket edebileceği zemin ancak böyle meydana gelir. Fenomenolojik analiz Dasein'ı kendi içinde tam olarak belirli bir fenomen olarak göz önüne alacağından, onun iç yapısını analiz edebilir ve temeline kadar inebilir ve böylece onu kendi "imkân"ı içinde kavrayabilir. Fakat fenoomenolojik anlam analizi, burada "Jacobi-lik" tarzı bir halihazır oluşa karşıt olarak, etkin olan "olgusal"ın kategorisinin kaynağı, yani "Dasein" söz konusu oldu-

(1) M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Varlık ve Zaman), Birinci kitap, 1927, s. 12.
(2) Aynı yerde, s. 209.

ğundan, yaşama felsefesi yönünde çalışır. Anlam bizzat halihazır oluştan çekilip alınır ve –en azından ilkece– onun önüne konulur. Bu sayede salt ideal bir şey olarak serimlenebilir olan öz sferi, Dasein'ın tarihsel gerçekliğinden ayrılır. Heidegger'in vurgulayarak dikkat çektiği gibi, analizci, bir "ekzistens" idesini temele koymaya izinli değildir. Şüphesiz bu çift yönlülüğe uygun olarak Dasein teriminin bu vesileyle bir çift-anlamlılık kazanıp kazanmadığı sorulabilir ve bu konuda ihtiyatlı olma gereği ortaya çıkar.

Yöntemsel olarak izlenen yol budur. Burada yaşama açıklamasını, fenomenoloji ile bağıntılandırmak suretiyle, bir darbeyle felsefî olarak ileriye götürmek söz konusudur. Bu zemin üzerinde ulaşılmış olan şeye giden yola bakıldığında, Heidegger'in niyeti/yönelimi açıkça ortaya çıkar. Heidegger, girişimini bir yandan Husserl'in öbür yandan Dilthey'ın çabalarıyla (bu arada Scheler'in çabasıyla da) bağdaştırmak ister. O, Dilthey'ın "yaşama"dan hareket eden kalkış noktasına ve "tinsel dünya" ile buradan hareketle kurduğu bağa karşıdır. Bunun gibi Husserl'in "salt bilinç" temelinde önce maddî doğa, daha sonra canlı doğa "konstrüksiyon"unu analiz eden ve ancak bundan sonra tinsel dünyaya yönelen "fenomenolojik felsefe" tasarımına da karşıdır. O, aynı zamanda "kişisel tutumu doğalcı tutumla karşıtlık içinde" gören ve güç ve canlılığı merkeze koyup bir katmanlar öğretisi içinde bir "tinsel kişilik" katmanından söz eden Scheler'in "felsefî antropoloji" anlayışına da karşıdır. Onun temel argümanı, araştırmanın/incelemenin ontolojik soru sorma "boyutu içinde" değil, "Dasein'ın varlığına ilişkin soru"nun boyutları içinde yapılması gerektiğidir.(3)

Heidegger Dilthey'ın incelemelerinin sistematik-felsefî önemini lâyıkıyla özümseyememiştir. Yine de onun bu argü-

(3) Aynı yerde, s. 47.

mantasyonu, Dilthey'ın argümantasyonuna göre daha fazla yol açıdır. Heidegger'in Dilthey'ı gereğince değerlendirememesinde, Dilthey'ın eserlerinin 1920'lerde yeniden basılmasından sonra ortaya çıkan tartışmalar sırasında Husserl ve Rickert'in Dilthey'a karşıt bir tutumla tarihsellikten yoksun, salt sistematik bir felsefe tarzını savunmalarının da rolü olmuştur. Husserl ve Rickert, Dilthey'a "sadece bir tarihçi" olarak bakıyorlardı.(4)

Yine de Heidegger'in Dilthey'a karşı tavrı, Husserl ve Rickert'ten çok farklıdır. O, Dilthey'ın çalışmalarının "felsefî önem"ini vurgular ve Dilthey'ı yorulmak bilmezcesine meşgul etmiş olan temel konunun "herşeyden *önce* doğrudan doğruya yaşamanın sorgulanması" olduğunu belirtir.(5) Heidegger Dilthey'ın çalışmalarında şunu görür: Dilthey çalışmalarında şu amaca ulaşmanın temel rahatsızlığını duyar: Yaşamaya felsefî yönden nüfuz etmek, onu anlamak ve bu anlama çabasına 'yaşamanın kendisi'nden hareketle bir hermeneutik temel kazandırmak." Heidegger'e göre Dilthey, "yaşamayı tin bilimlerinin *nesnesi/konusu* olarak gördüğü gibi, aynı zamanda bu bilimlerin *köklendiği* yer olarak" konumlar ve onu "içinde insanın *varolduğu tarz*"(6) sayar. Heidegger'e göre Dilthey, "özgül felsefî eğilimi doğrultusunda bir 'yaşama ontolojisi'ni amaçlamıştır."(7) Fakat Heidegger, tüm bu olumlu saptamalara rağmen, Dilthey'ın yönelimini felsefî açıdan doyurucu bulmaz. Dilthey'da doyurucu olmayan yön, "yaşama"yı "ontolojik kaygılardan uzak bir şekilde ele almış olması"dır.(8) Heidegger'e göre "Dilthey'ın problematiğinin ve kuramsal refleksiyonunun sınırları" buradadır. O, "problematiğini bu sınırlar içinde ele almıştır." Heidegger Dilt-

(4) Bkz.: *Logos*, sayı 12 (1925), s. 296.
(5) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 46.
(6) Aynı yerde, s. 398.
(7) Aynı yerde, s. 249.
(8) Aynı yerde, s. 209.

hey'ın problematiğinin bu sınırlarına Husserl tarafından da işaret edildiğini ekler. Heidegger'in yargısı şudur: "Dilthey hiç şüphesiz yürüttüğü çalışmanın kendisini derinlere sürükleyen problemlerini, bu problemlerin kendisini nerelere götürdüğünü biliyordu. Fakat o problemleri açık bir şekilde formüle edemedi ve yöntemli bir şekilde doğru çözümlere pek ulaşamadı."(9)

Heidegger, günümüz kuşağı için de hâlâ geçerli bir görev olarak "Dilthey'ın araştırmalarına ve katkılarına sahip çıkılması"nı istemiştir.(10) Fakat bunun ontolojiye giden yol üzerinde yapılması gerektiğini vurgulamayı da ihmal etmemiştir. Biz burada Dilthey'ın katkılarının ontolojiye giden yol üzerinde değerlendirilmesinin gerekip gerekmediği konusuyla ilgilenmeyeceğiz. Bunun gibi, Heidegger'in kendi yolunda bizlere sunduğu katkıların ontolojik sistematiğe ne kazandırdığını da sormayacağız. Yine ayrıca onun insan yaşamına düşünsel yoldan nüfuz etmek için geliştirdiği biçimsel kalan kavramcılığı aracılığıyla bu yaşamın anlaşılmasının mümkün olup olmadığı üzerinde de durmayacağız. Bize burada en önemli görünen husus, Dilthey'ın "tarihsel dünyayı anlama" şeklinde felsefenin önüne koymuş olduğu görevin, Heidegger tarafından radikal bir şekilde ontolojiye yükletilmiş ve sadece kendisinden hareketle (yani yaşamadan kopuk olarak) serimlemelerini ortaya koyan bir çeşit transendental mantığa terkedilmiş olmasıdır.

Dilthey'la karşıtlık, tam da, şeylerin kendisine dönmek suretiyle mantıksal temelin Kant'ın transendental mantık kavrayışına dayanılarak genişletilmesi görevinin ortaya konulduğu yerde ortaya çıkar. Bu yer, doğa bilimleri ve tin bilimleri ayırımı dolayısıyla mantık açısından üzerine gidilmesi gereken çatlağın olduğu yerdir.

(9) Aynı yerde, s. 47.
(10) Aynı yerde, s. 377.

Heidegger bu ayırımın üstüne gider. O, Wartenburg'un Dilthey'ın "doğabilimsel eğilimlerden yeterince kopamaması"ndan duyduğu hoşnutsuzluğa değinerek, bu ayırımı dayanaksız bir formülleştirme sayar. Wartenburg bu hoşnutsuzluğunu "ontik-olan ile tarihsel-olan arasındaki genel ayırım"dan söz ederek dile getirir. Fakat Heidegger burada bir düzeltme yapar: "Ontik-olan" terimi, Wartenburg'un "sağlam bir sezgiyle" tarihsel-olan'dan "cins bakımından farklı" saydığı şey için doğru bir terim değildir; çünkü Wartenburg "ontik-olan"la doğa bilimlerinin nesnesini kastetmektedir. Heidegger "ontik-olan" teriminin bu kullanımında, Grek ontolojisinin egemenliğiyle yerleşik hale gelmiş bir önyargı yattığını, bunun yanıltıcı olduğunu belirtir. Grek ontolojisi "varlık"ın (*Sein*) "mevcut bulunmak" (*Vorhandensein*) ile eşanlamlı olduğu dar, ikincil bir varlık kavramı anlayışına sahiptir.(11) Heidegger'e göre genellikle çağdaş felsefe, fenomenolojiden yola çıktığında bile, şimdiye kadar "sorunun boyutlarına Dasein'ın varlığına ilişkin boyutunu katmayı" önleyecek şekilde, aynı tutukluk içinde kalmıştır ve bu Greklere özgü kavramı aşamamıştır. Hattâ tinsel dünya için kişi kavramına yoğunlukla yönelmesine rağmen.(12) Şüphesiz tinsel edimleri yerine getiren (gerçekleştiren) olarak kişiden, fenomenologlar da söz ederler (veya bu anlamda, kişinin Kantçı/Fichteci bir anlayışla kavrandığını yeniden kabul ederler). Bu Kantçı/Fichteci anlayışta kişi neliği/özü gereği psişik olarak önce gelen, nesnel veya tözsel bir şey değildir asla; "nesne" değildir. Fakat burada kişinin ne olduğu da sorulmaz, onun varlığı soru konusu yapılmaz. Oysa kişi "insanın bütünlüğü" içinde sadece bir katman olduğundan, soru, kişinin varlığına ilişkin olarak genişletilmek zorundadır. Bu da Heidegger'e göre "Dasein"ın varlığını sormak

(11) Aynı yerde, s. 403.
(12) Aynı yerde, s. 48.

anlamına gelir. Heidegger Wartenburg'u tarihsel dünyanın "mevcut bulunan"dan tamamen farklı olduğunu söylemekte ve bu "cins bakımından ayırım"ın belirgin kılınmasını "yaşama felsefesinin *ana amacı*" olarak göstermekte haklı bulur ve onu felsefî yönden Dilthey'dan daha köktenci sayar. Ama buna rağmen, Heidegger'e göre ontolojik problem Wartenburg'da dışta bırakılmıştır. O ayırımı yanlış olarak tarihsel-olan ile "ontik-olan" arasında yapmıştır; aslında yukarıda da belirtildiği gibi, Wartenburg "ontik-olan"la doğa bilimlerinin nesnesini kastetmektedir. Oysa bunlar, yani tarihsel-olan ve (yanlış olarak "ontik-olan" diye anılan) "mevcut bulunan", Heidegger'e göre olan'ın *(Seiende)* türleridir. Eğer bunlar türse, ancak türleri oldukları şeyden, yani "varlık idesinden hareketle kavranılabilirler"; bir yandan tarihsellik ve diğer yandan mevcut-bulunma olarak. Demek ki bunlar, varlık idesinden hareketle, varlığın çeşitli türlerinin bir genel analojisi içinden "çıkarsanmak" zorundadırlar. Dasein'ın varlığı da, mevcut-bulunan da, aynı varlık idesinden kurgusal olarak çıkarsanırlar. Ve şüphesiz "Dasein"daki "çözülüş" ve "değişmeler", varlığın bu türüne ait bir hareketlilikten çıkarlar. Ve böylece Heidegger, bilim kuramının böylesine yoğunlukla üzerinde durduğu bir noktada, çok basit bir şekilde, tamamen formel bir argümantasyonla, doğa ve tin ayırımı konusunda varlık sorusunun önce geldiğine karar verir. O şöyle der:

> "Tarihselliğin 'ontik-olan'dan ayırımıyla tanınacağı ve 'kategoryal' olarak kavranılacağı iddiası, 'ontik-olan' kadar 'tarihsel-olan'ın da mümkün karşılaştırılabilirlik ve ayrımlanabilirliklerinin, ancak bir kökensel birliğe taşınmalarından başka bir yolla nasıl olabilir ki?"(13)

(13) Aynı yerde, s. 403.

Bu göreli mi yoksa mutlak mı olduğu belirsiz "kökensel birlik", ne var ki tüm varolanların (olanların, *Seiende*) temelinde yatan "varlık"tan başka bir şey olmaz.

Söz konusu olan şeyin ne olduğu burada ortaya çıkar. "Varlığın nasıllığı"na ilişkin soru, burada yeni bir ağırlık kazanır. İlk bakışta soru, köktenci fenomenolojik soru sorma tarzının sadece hoş bir formülasyonu olarak görünebilir ve *ousia*'ya ilişkin antik soruya verilen yanıt olarak varlık kavramının kullanımıyla tamamen bağıntısız olduğu ileri sürülebilir. Oysa Heidegger'e göre, Husserl'in bir "fenomenolojik felsefe" için düşündüğü yöntemin oluşturulması doğrultusunda ortaya attığı *ide* ve ilgili olarak *eidos* terimleri, bizzat bu "fenomenolojik felsefe"yi tutsak almıştır. Buna karşılık *ousia*'ya geri dönmek ve bu temel kavramı "varlığın anlamı" veya "varlığın nasıllığı" olarak doğru yerine oturtmak, yanlışlara sürükleyici Latince çevirisi "substanz" terimini bir yana atmak, "şeylerin kendisi"ne giden yolu, fenomenolojik "ide" ve "eidos" terimlerine tutsak olmadan, açık tutmak gerekir. Ve Heidegger böylece "ontolojik" açıklama için gerekli soru sorma tarzını da, "varlık" kavramını, sık sık kullandığı "...lık" ("*...heit*") sonekiyle bağıntılandırarak formüle etmiş olur. Fakat şimdi burada da varlık kavramının felsefî açıklamanın içine alınmasıyla yeniden metafiziğin yoluna girildiği de açıktır. Ve Heidegger bunu yaparken, fenomenolojik ve metafiziksel yolları buluşturmak ister. "Varlığın nasıllığı"na ilişkin soru, sadece "fenomen"i konumlayabilen ve doğrudan doğruya olgusal olanın yorumuna götürebilen bu soru, gerisin geriye, değişik varlık türlerini "kapsayan varlık idesi" içinde bir kökensel birliğe götürür.

Bu geriye dönüş, fenomenolojik yönelim içinde tabii (Aydınlanmanın kendisi için benimsediği yönelim içinde de) temellenemez. Fenomenolojiyi bir felsefî sistem yapmayı deneyen tüm araştırmalarda şu açığa çıkmıştır: Fenomenoloji, bizzat Hus-

serl tarafından "pozitivist" olarak gösterilen yöntemsel ilkesiyle, "verili olan"a ve "şeyler"e yönelirse de, onlara hiç de ulaşa*maz*. Öbür yandan felsefede "töz", hep fenomenlerden ötede bir başka yerden, tamamen keyfî kalan bir seçimle, metafizikten ve bununla ilgili olarak dinsel inançlardan veya zaman içinde değişen dünya görüşlerinden alınıp durulmuştur. Örneğin Scheler örneğinde olduğu gibi, bu "töz", "birlikteliğin yaşamsallığı"nın felsefî ayrıcalığı olarak sunulmuştur.(14) Heidegger "Fenomenolojinin Ön Kavramı" başlığı altında, "fenomenolojiye adını veren araştırmanın formel anlamı" olarak şunu belirler: "Kendini gösteren şeyin *(ta phainomena)*, kendini kendinden hareketle nasıl gösterdiği, kendini kendinden hareketle nasıl görmeye bıraktığı."(15) Fakat bununla bir *görev*den daha fazlasına işaret edilmemiş midir? Dilthey 1861 yılında günlüğüne şunları yazmıştı:

> "Araştırıcı tinin dehâsı bir lütuftur, doğanın bir bağışıdır. Ona bağışlanan şey, şeyler ve dünya hakkında yaygın tüm varolan düşünceler dışında, nesnelerin kendilerini ve dünyanın kendisini görebilmek, bunları, etiketlemeden, vis â vis, oldukları, göründükleri gibi ortaya koymaktır."

Burada, dâhi için kendiliğinden anlaşılır olanın dâhinin "doğuştan yetenek"ine bağlı olduğu söylenmemektedir. Fakat acaba hangi yol, bu, şüphesiz sürekli bir iç gerilim gerektiren bilimsel yöntemin sağlam yolu bile olsa, görülenden ve "kendini görmeye bırakan"dan hareketle "kökensel birlik"in bilgisine götürecektir? Ve bu ideden hareketle "cins olarak farklı olması zorunlu olan şey"(16) nasıl açıklanacaktır?

---

(14) N. Hartmann, "Max Scheler", *Kantstudien* içinde, sayı 33 (1928), s. X.
(15) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 34.
(16) Aynı yerde, s. 403.

İdelerin ortaklaşalığını keşfetmiş olan Platon, *Devlet*'in ünlü 508. sayfasında "en yüksek birlik idesi"ni açıklar: O, "varlık ve ousia"yı (ve bağlı olarak doğruluğu) aşan bir konumdadır. Heidegger haklı olarak, anlamı soruşturulan "varlık"ın "varolan"dan *(Seiende)* keskin şekilde ayırdedilmesi gerektiğini vurgular: Varlık transendenttir. Fakat bu durumda Dasein hermeneutiğinden Platon'a giden yol nerede açılabilir?

Böylece kendimizi ontolojinin mantık karşısındaki konumunun ne olduğu sorusuna dönmüş buluruz: Ontolojinin, en geniş anlamıyla, bilmenin kuramı olarak mantık karşısındaki konumu. Varlık idesinin kapsayıcılığı, dile getirilenin "mantıksal evrensellik"inden (Husserl) başka bir şeyle temellendirilebilir mi? Platon'un *Sofist*'te, varolmayanın da, hakkında konuşulmuş olmakla varolan olarak söze döküldüğüne ilişkin serimlemesini hatırlayalım. Bizzat mutlak "hiçlik"i, *docta ignorantia*'yı, tüm mümkün yüklemlerin öte yanındaki kendi yerine yerleştirebilmek için, onun dile getirilemezliğini "dir" aracılığıyla Kantçı çizelgenin "sonsuzluk yargısı" içinde dilde saptamak zorunda kalmamız gibi. Heidegger'i "varlık" kavramıyla ilgili olarak Platon'a götüren yol buradadır. Fakat "varlık"ın bir tümce, bir dile getirme içinde konumlanmasından yola çıkan böyle bir temellendirme yaşama felsefesi zemininde mümkün müdür? Bu temellendirme, mantığın geleneksel ilkselliği ile ilişkiyi keser. Simmel bu ilkselliği şöyle formüle etmişti: Mantık, kendi arkasında hiçbir önceden haklı çıkarmaya, kendisi için bir desteğe ihtiyaç duymaz. Simmel bunu bir önyargı saymıştı. Ve Heidegger de mantığın ilkselliğini kabul etmeyen bir yönde ilerler. Onun hermeneutiğinin en önemli yönlerinden biri, şunu göstermeye çalışmış olmasıdır: Dile getirme; Dasein'ın kökensel olarak "varlık kavrayışı", (burada "öz kavrayışı" ile eşanlamlıdır)[17]

(17) Aynı yerde, s. 8.

içinde içerilmiş olan bilgisinin, yaşama durumuna ait olan "anlama"nın aslî kipidir. Burada şüphesiz ki Heidegger'in analizlerini sonuna kadar izleyemeyiz. Bize göre burada fenomenalitenin ve kuramsallığın yeri küçümsenmiştir. Fakat buna dayanarak şimdi kanıtın yeterli olup olmadığını sormuyoruz. Hele öncelikle yaşama ve mantık ilişkisi değil de, tersine Dasein ontolojisinin mantıkla ilişkisinin söz konusu olduğu bu yerde, yaşama durumundan elde edilmiş bilginin önceliğine, önde gelmesine ilişkin derin problem karşımıza çıkar. Burada söz konusu olan, sadece, böyle bir kanıtın genellikle ne ifade ettiğidir. Ve biz kanıtın kendisine bakarak şunu soruyoruz: Dile getirmenin, kendisinden hareketle geride bir şey bırakmamacasına türetilmesi gereken anlama, yani "birincil olarak yaşama durumuna ait anlama", bir *"varlığı* anlama" olarak nasıl gösterilebilir? Bu, sadece daha iyi bir terim bulunmadığından dolayı kendisinden kerhen yardım beklenen, yeri kaydırılmış, metaforik bir sözcük olmasın? Biz "şeyler" veya "nesneler"den, onlardan bağımsız olarak da söz edebilir miyiz? Yoksa dile getirmeye, kendisinden önce gelerek ona ışık saçan bir bakış mı sokulmuştur?

Burada söz konusu olan, "ön-ontolojik varlık anlaması"dır. Varlığa ilişkin felsefî soru, sadece bunun bir "radikalizasyon"u olabilir: "Dasein'a özü gereği ait olan bir varlığa yönelim eğilimi"nin[18] radikalizasyonu, Heidegger'in doğru olarak kendisinden hareket ettiği yaşama durumunun kendisi (her ne kadar yaşamayı praksis olarak belirlemesine bağlı olarak tek yanlı bir şekilde de olsa), bir *varlık* durumu olarak pekâlâ gösterilebilir.

"Tüm bilmede, dile getirmede", hiçbir kesinti olmaksızın, "varolanla *(Seiende)* her ilişkide, her kendini kendi kılma ediminde 'varlık' (sözcüğü) kullanılır."[19] "Dasein adını alan" bu

(18) Aynı yerde, s. 12.
(19) Aynı yerde, s. 4.

varolanın "neliği/özü, varlığa-ilişkinliğinde yatar."(20) Varolabilmenin varlığı *(Sein zum sein können)*, imkânların varlığı...'nı anlayan varlık, işitilenin varlığı, ifade edilmiş olanın varlığı, vd.(21)

Varlık kavramıyla hepimiz böyle harcıâlem bir kullanım içinde oynarız. Bu hiç de yabana atılamaz. Fakat Heidegger, ancak dile-getirmede kendini tanıyıp kullandığımız ve dile-getirmeden hareketle kavradığımız "dir"i, hiç tereddüt etmeden, bilmenin "ön-ontolojik" tabanına yerleştirmiş olmuyor mu? Oysa görev "dir"in de kökenine ulaşmak olmamalı mıdır?

Şüphesiz "varlık", salt mantıksal anlamda bile alınsa, çıplak nesnellik (karşıda-olmaklık: *Gegenstaendlichkeit*) içine yerleştirilemez, onda eritilemez. Kant'tan hareket eden "mantıksal idealizm", nesneyi salt düşünme ediminin bir ürünü kılmıştı. Salt mantıkta kendilerini "yargı formları" olarak gösteren salt düşünme ediminin kategorileri, dile-getirmeler, tümceler *içinde* ifadeye dökülseler bile, dile-getirmede özneye yükletilen şey, o şeyin kendisi gözetilmeden kavranamaz. Heidegger haklı olarak kategorilerin "ontolojik imlem"ini yeniden geçerli kılar. Kategoriler, Aristoteles (ve daha önce eski Hint mantıkçıları tarafından) mantıksal refleksiyon öncesindeki halleriyle, yani insanın doğal bilme tavrının elemanları olarak kavranmışlardır. Heidegger, tabii ki Kant'ın Aristotelesçi kategori öğretisini eleştirisinden yola çıkamazdı. Bir zamanlar, fenomenolojik ve ilgili olarak nesnelci yönelimin mimarı Franz Brentano'nun Kopernikus'un güneş-merkezci iddiasını "doğaya karşıt cesur bir iddia" olarak reddetme isteği duymasında olduğu gibi. Böylece Heidegger transendental mantığın çekirdeğini oluşturmaya, kategorileri dinamik şeyler olarak konumlamaya ve bunla-

(20) Aynı yerde, s. 42.
(21) Aynı yerde, s. 148, 150, 193.

rın bu dinamizm içinde bir tümdengelimine yönelir. Heidegger, burada üstlendiği görevi, bizzat kaynağa dönerek, yani dile-getirmenin kendisine dönerek yerine getirmeye çalışır. Geleneksel olumlama-olumsuzlama mantığı, yani "apofantik mantık", kendi formları içinde, bir şeyi betimlemek ve o şeyin envanterini çıkarmak için, o şeyi sabit ve tam kılmak zorundadır ve o sabit ve tam kılmayı, olumlama veya olumsuzlama yoluyla yerine getirir. Heidegger ise, yaşamadan yola çıkan bir felsefeye uygun bir dinamik mantık peşindedir. O Dilthey'ın bilmenin "yaşamanın içinde her yerde" olduğu konusundaki açıklamasına uygun olarak, "bizzat Dasein'ın neliğini kavrama"ya[22] yönelik elemanter anlamada, epistemolojik özne-nesne ayırımını önceleyen kökensel bağlamı bulacaktır. Schelling'in bir terimiyle "eyleyici bilme"[23] ediminde, insan, şeyler ve kişilerle, eylemlerinin gerçekleşme zemini olan dünya içinde kurduğu ünsiyet temelindedir. O derin bir analizle, "anlama"nın ait olduğu "bulunmaklık" *(Befindlichkeit)* ile adını kendisinin koyduğu öngidimsel "söyleme" *(Rede)* arasındaki bağıntıyı açıklar. O, Dilthey'ın "suskun düşünme" ile ifade ettiği şeyi, yani "söyleme"yi üretken sayar. O elemanter anlamayı "varlığın anlamı"nı anlamak olarak göstermekle, bağıntının esasında yaşamadan "varlık"a doğru kurulduğunu göstermek ister. Ve aynı zamanda bunun temelde yattığını da. Çünkü varlığın anlamı, belirli bir varlık kavrayışına/yorumuna, aynı zamanda Dasein'ın varlığının da belirli bir kavranılışına/yorumuna aittir/bağlıdır. Ve böylece artık, varlık hakkında dile-getirmede başvurulan "kullanım"ın, daha sonra insanlık için belirleyici bir olay olarak ortaya çıkmış olması gereken yerde husule gelmiş bir şey olup olmadığı sorusu sorulmaz; felsefenin kendisi ve onun bir ölçüde

(22) Aynı yerde, s. 8.

(23) G. Misch, *Der Weg in die Philosophie* (Felsefeye Giden Yol) Leipzig/Berlin, 1926, s. 109.

kendini (metafiziksel) varlık kavramı sayesinde kurduğu yerdir de bu yer. Varlık kadar varolana da tahsis edilen, onları kapsayan bu çifte tavır (ikili tutum), ne var ki yaşamanın içinde ve altında temelini bulan bu tavır, çok güç kavranılan bir "problem karıştırması"na götürür. Bu tavır çok güç kavranılır bir tavırdır; çünkü tam da saf düşünsel inceleme şeklinden ötürü kendi anlamı içinde güç kavranılır. Ve bu karıştırmayla, gerçeklik probleminin tartışılması bitirilir.(24)

Transendental felsefe geleneğinde "varlık", bu felsefenin "varolan" *(Dasein)* görelilikçiliği bakımından kendini gösterir. "Varolan *(Dasein) oldukça,* bu demektir ki varlığın anlamı hakkında bir ontik imkan *oldukça,* varlık 'vardır.'" Fakat "varlığın anlamına bu bağımlılık, sadece varlığa denk düşer, *olana (Reale)* değil." Oysa buna sadece anlama "geniş yolu" açar ve varlığın anlamı, bu nedenle, bizzat özün (bunun gibi varlığın) kavranılışı/yorumu olur. Temellendirme şöyle ortaya çıkar: "Sadece varlığın anlamı *varsa,* olana *(Seiende)* olan olarak bir geçiş yolu bulunur; sadece olan *(Seiende)* Dasein'ın bir varlık tarzından çıkmışsa, varlığın anlamı, olan *(Seiende)* olarak mümkündür."

Fakat adlaştırma yoluyla oluşturulmuş "olan" *(Seiende)* teriminde "olmak" fiilinden daha fazlasını sürekli göz önünde tutmak gerekmez mi? O, tümce içindeki "dir"den türetilmemiş midir? Yani o gidimli (diskursif) düşünmenin özgül bir teriminden türetilmiş değil midir? Gidimli düşünme kendisine ait bu sözcükle, onun tarafından kavranmış olan herşeyi durağanlığa sokmaz mı? O, "olan'a mührünü basan" şey midir? Burada varlık kavramıyla, onun hem bu yüzüne hem arka yüzüne nüfuz etmek için işlem yapıldığında, ifade sferine arkada sahip olunur. Fichte doğru felsefe yapmanın göstergesini, varlığı değil oluşu dik-

(24) M. Heidegger, *Sein und Zeit,* s. 212.

kate almakta görüyordu: "Bir hareketsiz varlık, kendi içinde, sabit, donmuş kipliklerden başka birşey değildir." Buna karşılık Heidegger şöyle diyecektir: Böyle bir varlık kavrayışı, antik varlık açımlamasından çıkan ve bir türlü kökü kazınamayan bir önyargının ürünüdür. Bu önyargı, olan'ı *(Seiende)*, düşünmenin önünde veri olarak bulduğu elde-bulunan'la *(Vorhandene)* eşitler. Hattâ Dasein'ın bile önünde, önceden bulunan bir şeyle eşitler. Oysa Dasein varlık sferiyle bağıntılıdır, varlığa giden ilk yoldur. Fakat burada tamamen gözardı edilen şey şudur: Dasein-Vorhandensein varlıksal ikiliği sayesinde, eski varlık-oluş karşıtlığında karşılaşılır görünen şeyin *merkezcil* anlamına ulaşılıp ulaşılamadığı ve Grek mantığı ve Grek ontolojisinin koyduğu engelin tamamen, onun "kendi varlık açımlamasının örneksel zemininde, dünya içinde karşılaşılır olan'a *(Seiende)*, elde-bulunan'a *(Vorhandene)* sahip olup olmadığı.[25] (Dünyayı kavramaya hiç de yönelmemiş olan Hint felsefesinde de kategoriler levhası aynı doğal tavır içinde kompoze edilmiş, tasarlanmıştır). Dasein'dan yola çıkmak ve bilginin yaşama içindeki kaynağı problemini böyle bir elemanter bilmeden türetmek bize şüpheli ve tehlikeli görünüyor. Hele alışılageldiği üzere ifade sferiyle bağıntı kurarak elde edilmiş bir temel kavram terminolojik kullanıma sokulmuş, hele bu işaret edici bir terim olarak değil de, tüm yorumlamanın "yol göstericisi", manüeli olarak gösterilmişse. Şüphesiz, "varlık" hiç de "bakılıp görülmüş" bir şey değildir, tersine o dile-getirmede, yaşamadan hareketle "anlama"nın kökensel bağımlılığı temelindeki bir hareketi ifade eder. Bu hareket içinde söz kalıbı içinde konum kazanan şey, aynı zamanda nesne kılma yoluyla kendi içinde "peydâ olur." Fakat varlık kavramının bu sonuçlayıcı karakteri, Fichte'nin durağan kipler veya sabitlikler saydığı şeye işaret eder görünüyor.

(25) Aynı yerde, s. 44.

Fakat daha sonra herşey, dile-getirmeyle ortaya çıkan hareketi yaşamadan yola çıkarak gerçekten yaşamak için bir yol bulmakla ilgilidir. Ve bununla kendimizi yeniden düşünmemizi yönlendiren merkez noktaya geri dönmüş buluruz: ontolojik kuramın (veya en azından ontolojinin –bilinebilir olmayan– kuramsal yönünün) yaşamanın "ontik" dinamiği ile olan ilişkisi.

UWE JAPP

HERMENEUTİK, FİLOLOJİ VE EDEBİYAT

UWE JAPP

HERMENEUTİK, FİLOLOJİ VE EDEBİYAT*

I. Edebiyat, Edebiyat Kuramı ve Hermeneutik

Edebiyat, hakkında geliştirilmiş bir kuram olmadan da kendi kendine yeter. Fakat bunun tersi doğru değildir; yani edebiyatla bir edebiyat biliminin konusu olarak ilgilenilmesi halinde, edebiyat olmadan bir edebiyat kuramı olamaz. Açıktır ki, kuramsal söylem edebiyatın nelerden söz ettiğini inceleyip bildirmek, açıklamak ve hattâ yargılamak gibi bir hakkı kendisinde görüyorsa, bu, ancak ve yalnızca, ortada edebiyat diye bir şeyin var olmasıyla mümkündür. Kuramın bu *sonradanlığı,* yani edebiyatı sonradan izleme karakteri, sadece temel bir durumun ifadesi değildir; hattâ bu sonradanlık, kuramsal söylemin edebiyatla olan her türlü ilişkisinde, bu demektir ki edebiyat üzerine her kuramsal eserde tekrarlanır. Filolojik bilimlerin uzun tarihi bile kuramsal söylemin bu sonradanlığını değiştirememiştir. Bu durum, filolojik bilimler tarihinin özellikle bazı kesitlerinde çok

(*) Uwe Japp, *Hermeneutik,* Wilhelm Fink Verlag, Münih, 1977, s. 7-59. Çeviri, kitabın 1. bölümü ile 2. bölümünün ilk alt bölümünü kapsamaktadır. (ç.n.)

açıktır. Bu kesitlerde edebiyat kuramı, belli ölçülerde buyurucu, dikte edici bir tavırla edebiyata yönelmiştir. Demek ki daha bu ilk görünüm içinde bile, kuramsal söylem ile edebiyat birlikte olmamışlar, tersine birbirinden hep ayrı durmuşlardır. Bununla birlikte bu saptama, birbirinden ayrı duran bu söylemlerin geçerliliği hakkında henüz hiçbir şey söylememektedir. Söylenen sadece, kuramın hep edebiyatı izlediğidir.

Bu saptama ışığında bakıldığında, kuramsal söylem ile edebiyat arasındaki ilişkiyi soru konusu kılmak ve üstelik bunu çok yönlü bir şekilde yapmayı denemek, şüpheli bir girişim olarak görülebilir ve çoğunlukla da böyle görülmüştür. Edebiyat lehine kuramın reddedilişine klasik örnek, Nietzsche'nin şu sözleridir: "Filologlar ve eserlerini inceledikleri Grekler, sık sık birbirlerine düşerler, aralarında hiç uyuşmazlar. Üstelik filologlar, bunu 'nesnellik' adına yaptıklarını söyleyip dururlar."(1) Bu tür şüpheler, sadece, filolojinin kendi konusunu yetersiz bir şekilde ele aldığı iddiasından kaynaklanmazlar; hattâ daha global olarak, kuramsal söylemin debiyata asla nüfuz edemeyeceği, edebiyatın kuramsal söylemin kalıpları içine sığamayacağı hakkındaki daha genel bir şüpheden kaynaklanırlar. Böyle bir şüphe ile bakıldığında, kuram, edebiyat hakkında herşeyin senteze getirildiği bir yer, edebiyat üzerine düşünceler üretme yeri değildir; tam tersine bu görünümüyle kuram, edebiyatın çarpıtılıp deformasyona uğratıldığı bir yer olmaktan kurtulamaz. Çünkü kuram dili ile edebiyat dili birbirine temelden yabancıdırlar. Çünkü kuram tutarlılık ve gidimlilik (Rekursivität) sağlama peşinde olduğundan, o daima anlamları birbirine tutarlılıkla bağlayan, hattâ kenetleyen, sınırların ve ayırımların gösterildiği bir sistem, bir

(1) Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen* (Zamana Uymayan Düşünceler) İkinci Kitap: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie* (Tarihin Yararı ve Zararı Üzerine), *Werke*, (der.) Karl Schlechta, Münih, 1973, cilt 1, s. 249.

düşünsel inşâ olmak zorundadır. Oysa edebiyat olumlu anlamda gidimsiz olduğundan ve kendisini mantıksal tutarlılıkla bağlı hissetmediğinden, onda anlam bakımından tam bir zenginlik, bir çeşitlilik görülür ve tam da bu niteliğiyle o, kuramsal sınırlamaların ve ayırımların aşıldığı yer olarak gösterilebilir. Bu nedenle edebiyat kuramsal söyleme taşınamaz; tam tersine o kuramla her karşılaşmasında kuramı içten içe oyar ve bunu hep de kuramın açıklığını tehlikeye sokarak yapar.

Bu yüzdendir ki kuramın edebiyattan hep bir korkusu ve kuşkusu olmuştur. Edebiyatı "hakikat" idesi altında ve toplum düzeni yönünden tartışma konusu yapan Platon'da bu kuşku, filozofu edebiyat karşısında köktenci bir felsefî tavır almaya, şairi "Devlet"ten kovmaya götürür. Edebiyatı kuramsal bir kuşatma altına almaya çalışan Hegel'de bu kuşku, filozofun tarihselciliğinin damgasını taşır ve onu kuramın önceliği ve üstünlüğü altında "sanatın ölümü"nü düşünmeye sürükler. Öbür yandan, edebiyatı kuramsal söylemin ilkeleri adına seve seve feda eden, bu konuda oldukça indirgemeci davranan filolojik bilimlerin "nesnellik"i ise, Nietzsche tarafından tam bir kuşkuyla karşılanır.

Fakat kuram ile edebiyat arasında gerçekten de bir uygunsuzluk var mıdır? Yoksa tam tersine kuramsal söylem ile edebiyat arasında kopmaz bir bağıntı mı mevcuttur? Böyle bir bağıntı, Friedrich Schlegel'in kendi ilerlemeci-evrenselci poetiğinde karakteristik onaylanışını bulur: "Kuramın önemi, sadece ayrı ayrı şiir türlerini yeniden birleştirmek ve nazmı felsefe ve retorikle bir ilişkiye sokmak değildir. O, nazım ve nesri, dehâ ve eleştiriyi, sanatsal şiir ile doğal şiiri birbirlerine katıştırıp eriterek bir potada kaynaştırmak, şiiri canlı ve toplumsal, yaşam ve toplumu şiirsel kılmak, nükte ve mizahı şiirleştirmek ve sanat formlarını her türlü dayanıklı malzeme ile doldurmak ve humorun kıvrımlarıyla canlandırmak ister; ve zaten onun bunu yapması gere-

kir."[2] Fakat ilerlemeci-evrenselci poetiğin kendisi, bu senteze getirme çabası doğrultusunda bir etkinliktir, birşeyler üretmektedir ve herşeyden önce ayrı türlerin gelecekte bir birlik oluşturacakları konusundaki öngörüsüyle, bugün bu türler arasında fiilen yaşanan ayrılığa ters düşen bir ütopyadır. Fakat o bir ütopya olması dolayısıyla hiç de etkisiz kalmış değildir. Öyle ki, bu ütopya (bir çeşit geri gelmiş peygamberlik olarak) filolojik bilimlerde oldukça etkili olmuş, edebiyata ve edebiyat türlerine bakış açısını uzun süre yönlendirebilmiştir. Burada temel sorun, kuramın edebiyatın (en genelinde: sanatın) kuramı olmak istedikçe kendisinin edebiyat (sanat) olmak zorunda kalıp kalmayacağı veya tersine bilim haline gelip gelemeyeceğidir. Bu sorun, kuram-edebiyat ilişkisinde sürekli su yüzüne çıkarak kendisini gösterir. Aynı şekilde ve burada gösterilmek istendiği üzere, aynı sorun, hermeneutik, filoloji ve edebiyat eleştirisi için de geçerlidir.

Kuramsal ve edebî söylemlerin[3] açıkça görülen farklılığı, hermeneutik, filoloji ve edebiyat eleştirisinin birbirlerinden farklı yanlarının görülmesini de sağlayabilir. Bu, en iyi şekilde, filoloji, hermeneutik ve edebiyat eleştirisine tarihsel gelişimleri içinde yönelmekle sağlanabilir. Bunun için bu etkinlik tarzları içerisinde ortaya çıkmış olan kuram tiplerinin ve okulların belirtilmesi gerekir. Böyle bir girişim, aynı zamanda, kuramsal söylem ile edebiyat arasındaki bağıntının veya bağıntısızlığın daha iyi görülmesini de kolaylaştırır. Görünen odur ki, kuramın yapmak istediği şey, bilinmeyen bir geleceğe ilişkin bir öngörü ve geri gelmiş bir peygamberlik olarak kalmıştır. Bu nedenle burada, filolojik bilimler için tipsel olan ve tam da onların yöntemlerinin özelliğini yapan bu temel nokta üzerinde durulacaktır. Kuramsal söylemin karakteristiği, paradoksal olmasıdır. O, aynı anda hem oto-

(2) Freidrich Schlegel, *Athenäum-Fragmente* (116), Viyana, 1967.
(3) "Söylem" kavramı burada edebiyata alternatif bir kavram olarak kullanılmamaktadır.

nom hem bağımlıdır. Otonomdur,(4) çünkü terimlerini özgül ve tabii ki kuramsal kurallara göre tanımlar ve kendini böyle meşrulaştırır. Bağımlıdır, çünkü terimlerinin kulanılabilirliği, sürekli olarak edebiyata tâbi kalır. Kuramsal söylem terimlerle konuşur, öyleyse otonomdur; aynı kuramsal söylem edebiyat hakkında konuşur, öyleyse bağımlıdır.

Filolojik bilimlerin tüm çeşitliliği, aslında, bu paradoksu çözmek gibi bir ilgi doğrultusunda vücut bulur. Bu aynı zamanda bir bağıntının kanıtlanmasına yönelik bir ilgidir; ne var ki bu bağıntıyı ayrı türden olanları birbirine katıştırarak değil, tersine farklılıklarını ortaya koyarak kanıtlamak söz konusudur. Burada filoloji, hermeneutik ve edebiyat eleştirisinin, iki efendinin, kuram ve edebiyatın aynı ölçüde uşakları oldukları belirtilmelidir. Dolayısıyla bunların her birinin bağımsızlığı, bu iki efendiden biriyle ittifak kurmaları yoluyla sağlanamaz. Bunların bağımsızlığı için böyle bir ittifakın koşul olmadığı, tersine önce bunlar arasındaki bağıntıların konstrüksiyonuna yönelmek gerektiği, bu çalışmanın tezlerinden biridir.

Filoloji ile hermeneutik arasındaki bağıntının konstrüksiyonuna, yani bir "filolojik hermeneutik"in konstrüksiyonuna yönelmek için, öncelikle, kuramsal söylem ve edebiyat arasındaki temel ayırımın neredeyse tamamen gözden kaçması sonucunu doğuran daha derin bir farklılıklar dizisine yönelmek gerekir. Bir "filolojik hermeneutik"in imkânını, bağıntıların konstrüksiyonunu bu farklılıklardan hareket ederek gerçekleştirmek suretiyle bulabiliriz. Fakat "ne mutlu ki", bu, edebiyatın değil filolojik hermeneutiğin imkânını sağlar.(5) Kuramlar çatışmasın-

(4) Burada "otonomi"den, kendi sorusunu kendisi yanıtlayabilen bir alanın/bilimin özelliği kastedilmektedir.

(5) Friedrich Schlegel: "Ne mutlu ki, poetiğin kuram ile, erdemin ahlâkla olan ilişkisine göre çok daha dar bir ilişkisi vardır. Aksi halde yaratıcılık konusunda pek umutlu olamazdık." *Athenäum-Fragmente* (9), agy., s. 166.

da, hermeneutik ikiye bölünmüş bir pozisyona mâruz kalmıştır. Hermeneutikteki formelleştirici ve açımlamacı yöntemlerin rekabeti, yeni bir hiyerarşi meydana getirmiştir. Uzun hermeneutik geleneği, Ortaçağdan bu yana bir dizi dönüşümden geçmiştir ve bunların içerisinde en etkili olanı, 19. yüzyılda başlayan ve hermeneutiğin klasik problematiğini köklü şekilde değiştireni olmuştur. 19. yüzyılda tek tek özel hermeneutik etkinlikleri bir genel hermeneutiğin temelleri üzerinde sağlamlaştırmak, en önemli konuydu. Fakat hermeneutik geleneğindeki bu köklü dönüşümden sonra, bu kez 20. yüzyılda, bir başka köklü dönüşüm içinde, hermeneutiğin felsefeleştirilmesi gündeme gelmiştir. Bu nedenle, bir filolojik hermeneutiğin ve daha özel olarak bir "edebiyat hermeneutiği"nin konstrüksiyonuna yönelik bir girişim, önce bu dönüşümleri incelemek zorundadır.

Belirli kuram tiplerine duyulan sempati, onlardan birini seçmiş olma anlamına gelmez; sadece konuya belirli bir yönden yönelme anlamına gelir. Bu demektir ki, burada filolojik hermeneutiğin konstrüksiyonuna bir önhazırlık olarak girişilirken, hermeneutiğin felsefî temelleri problematiğine belirli bir yönden eğilmek gerekecektir. Bununla birlikte girişim, böyle bir konstrüksiyon için edebiyatın ve daha özel olarak edebî yazının günümüzdeki durumundan hareket etmek gibi basit bir strateji izlemeye daha fazla önem vermektedir. Böyle bir konstrüksiyon çalışması, rakip hermeneutiklerin belli bir tipinin tarafını tutmaktan kaçınır, o daha çok edebiyatın tarafını tutar.

Hermeneutik tarihinin ve özellikle edebiyat hermeneutiği tarihinin önemli sorunları arasında, edebiyatı yapay, kuramı ise doğal sayan ve Aristoteles'ten 20. yüzyıla kadar etkili olan *yapay-doğal karşıtlığı* vardır. Burada, edebiyatın dilselliği ve tarihselliği (bu demektir ki: yapaylığı) vurgulanarak, doğal sayılan kuram başatlık kazanmış ve edebiyata göre daha değerli sayılmıştır. Özellikle ontoloji geleneğine bağlı kuramsal söylem,

edebiyat karşısında hep küçümseyici ve hattâ saldırgan bir tutum içerisinde olmuştur. Yapay-doğal karşıtlığı, uzun süreler ve hattâ günümüze kadar, Batı'da edebî eserlerin değerlendirilmesinde ölçüt olarak egemen olmuştur. Bu, ikibin yılı aşan uzun tarihi boyunca hermeneutikte de, geçen yüzyıla kadar, çoğunlukla rastlanan bir durumdur. Öyle ki hermeneutik içerisinde yapay-doğal karşıtlığından kaynaklanan çeşitli cepheler ortaya çıkmıştır. Burada üç büyük sorunla karşılaşılmıştır: 1. Çokanlamlılık *(polisemi)*, 2. yazı, 3. zaman. Bu üç sorun hermeneutik içerisinde üç seçenekli prozisyon meydana getirmiştir ve hermeneutik bu sorunlar zemininde bölünmeye uğramıştır. Bir metnin özdeş (kendinde) anlamını aramak doğal sayıldığında, aynı metinde çokanlamlılık aramak pek tabii ki doğal karşılanmayacak, çokanlamlılık kötüleyici anlamda yapay sayılacaktır. Konuşma (söyleme) doğal sayıldığında, yazı, konuşmanın yapay bir şekli, hattâ bir yapıntı sayılacaktır. Zamanın akışı doğal sayıldığında, tarihsel zaman denilen şeyden ve bağlı olarak farklı tarihsel zamanların farklı "ufuk"larından söz etmek ve bir zaman konstrüksiyonuna yönelmek, yapay olacaktır. Bu sorunlar dolayımında hermeneutik tarihinde iki karşıt cepheden söz etmek ve bir zaman konstrüksiyonuna yönelmek, yapay olacaktır. Bu sorunlar dolayımında hermeneutik tarihinde iki karşıt cepheden söz etmek mümkündür: 1. *İndirgeme hermeneutiği* çokanlamlılığı reddeder ve görünüşteki çokanlamlılığı, metinde bulunduğunu varsaydığı tek bir anlama *(monosemi)* indirger. Bunun gibi, aynı indirgeme hermeneutiğinde yapay sayılan yazı konuşmaya, farklı zamanlar tek bir zamana indirgenir. 2. Buna karşılık *açımlama hermeneutiği* çokanlamlılığı kabul eder, hattâ ona dayanır ve tam da metindeki bu çok-anlamlılığı açımlamak ister. Buna bağlı olarak açımlama hermeneutiği yazıyı olumlar ve konuşma (söyleme) karşısında onu başat kılar. Açımlama hermenutiğinin zaman hakkındaki anlayışı da indirgeme hermeneutiğine karşıttır.

Açımlama hermeneutiği hem eserlerdeki zamanı (eserin ait olduğu zamanı) gözetir, hem de aynı eserleri zaman içerisinde (yaşanılan andan geriye bakarak) değerlendirir. Duruma filolojik hermeneutik açısından bakıldığında, filolojik hermeneutiğin bu birbiriyle tartışan hermeneutik kuramların güdümünde kaldığı görülebilir. Bize göre bir filolojik hermeneutiğin imkânı, bu kuramlar çatışması ile hesaplaşarak yeni bir filolojik hermeneutiğin konstrüksiyonuna yönelmekle mümkündür. Fakat bu daha önce bizzat hermeneutiğin konstrüksiyonunu gerekli kılar.

Hermeneutiğin konstrüksiyonunda hermeneutiğin konusundan yola çıkılacağı pek tabiidir. Hermenutiğin konusu yazılı metinlerdir. Dolayısıyla hermeneutiğin geçirdiği dönüşümler, konusunun (özel olarak: edebiyatın) geçirdiği dönüşümlere bağlıdır. Yazılı metinler daima bir kültürel boyut içerisinde yorumlanırlar. Bu demektir ki, hermeneutikteki dönüşümler kültürel dönüşümlere bağlıdırlar. Bu durumu özellikle Ortaçağdan başlayarak adım adım izlemek mümkündür. Ortaçağ sonlarında edebiyatta yeni bir tarz ortaya çıkmıştır. Yeni edebiyat artık yalnızca anlatıcı (narrativ) değil, aynı zamanda yazarın kendi yorumunu da içeren bir gelişim göstermiştir. Edebiyatta ortaya çıkan bu yeni gelişim geleneksel hermeneutik içerisinde sorgulanmış ve hermeneutik, yorumlama yanında, okunacak metinler hakkında yeni teknikler geliştirme gereğini duymuştur. Eski hermeneutik, indirgemeci doğrultuda, eserin anlamını eserin kendisinde arayan *komentar* (şerh) ve eserin anlamını sözcüklerin ardında arayan *eksegese* (açımlama) teknikleriyle çalışırdı. Yeniçağla birlikte hermeneutik, bu tekniklerine yanına *formelleştirme* tekniğini de katmıştır. Bu formelleştirme tekniği, artık genellikle dilin yapısına ve işlevlerine nüfuz etmeye çalışan bir tekniktir. Bu gelişme, filolojik hermeneutiğin konstrüksiyonunda da yeni bir dönem olmuştur. Filolojik hermeneutik, yorumlama ve formelleştirme tekniklerinin artık bir karşıtlık içinde görülmediği bir

yöne sapmıştır. Bu yön doğrultusunda, hermeneutik içinde dilbilime doğru bir yakınlaşma meydana gelmiştir. Fakat bu durum, filolojinin dilbilimle yer değiştirmesi, filolojinin dilbilime dönüşmesi gibi bir tehlike de taşır. Şüphesiz filolojik hermeneutik dilbilimin yapısalcı argümanlarıyla çalışabilir; fakat bu, filolojik hermeneutik içindeki yöntem çokluğunu ortadan kaldırmamalıdır. Çünkü dilin yapısal özellikleri, edebiyat eserinde anlatımın kurucu öğeleri olarak işaret-zaman-anlam arasındaki ortak oyunun anlaşılması bakımından belirleyici değildirler. Gerçi yapısalcı dilbilimi bu ortak oyunun hangi kurallara göre oynandığını belirleyebilir; fakat oyunun niteliğini ve anlamını ortaya koyamaz. Bu nedenle filolojik hermeneutik, formelleştirici/yapısalcı tekniklerden çok, kendi gücünü, tam da konusunun (edebiyatın) bu özgül konumundan alır. Şüphesiz filolojik hermeneutiği yapılandırmak, onun konstriksiyonuna yönelmeyi gerektirir. Fakat bu konstrüksiyon, filolojik hermeneutiğin belirli bir kuramsal söyleme (örneğin yapısalcı söyleme) teslim edilmesini gerektirmez. Tam tersine, bir filolojik hermeneutiğin konstrüksiyonu, tam da, kuramsal söylem ile edebiyat arasındaki bağıntının konstrüksiyonu olmak zorundadır. Açıktır ki her konstrüksiyon, kabul edilebilirliği açısından şüpheli bir durumdadır. Fakat bu, konstrüksiyon karşısında septik ve sinik olmayı gerektirmez ve gerektirmemelidir; hele konstrüksiyon akla yatkınlık bakımından belirli bir tatmin sağlayabiliyorsa.

2. Konstrüksiyon

Normatif bir eleştiri olarak, bazı eserlerin yapay, bazılarının doğal şekilde yazıldığı söylenir. Burada hiç şüphesiz, dikkate değer bir yer değiştirme ile, bu sözcüklerin sözlük karşılıklarının dönüşüme uğradığı, tersine döndüğü görülür. "Yapaylık" hiç de sanata uygun bir nitelik olarak görülmez; burada daha çok nor-

matiflik ve bağlı olarak değer-koyma düzleminde, sanatın özüne ilişkin bir değerin gösterilmesi söz konusudur. Daha açık belirtmek gerekirse, "yapay" daima gerçek olmayanı, gerçeklik değeri taşımayanı anlatır, adlandırır. Sanatı gerçekliğe ilişkinliği (daha doğrusu: ilişkinsizliği) açısından değerlendiren bu normatif eleştiride, buna karşılık "doğal" şekilde yazılmış olan, tamamen olumluluk rütbesine lâyık görülür. Geleneksel edebiyat eleştirisinin temelinde yatan bu yapay-doğal karşıtlığı, felsefî açıdan görüldüğünde, Elealıların düşünce ile varlığın özdeşliği ilkesine, bir koşul olarak dayanır. Buna göre, dil hakikati yansıtabilir, dünyanın ne ve nasıl olduğunu ifade edebilir, sözcükler ve şeyler (nesneler) aynı düzlem üzerinde birbirleriyle denklik (tekâbül) içerisindedirler. Bu sayıltı çevresinde, sözcüklerin doğadaki seslerin taklit edilmesiyle üretildiğini savunan mitoslar ve dil üzerine spekülasyonlar da yer alırlar. Açıktır ki bu sayıltının merkezinde, pek sert, ödün vermeyen, katı bir yansıtma kuramı yer alır. Bu yansıtma kuramına göre, işaret-eden (sözcük) ile işaret-edilen (nesne) arasında daima tek-anlamlı, kesin bir denklik ilişkisi vardır. Parmenides'in adını anarsak, "Her nesnenin bir adı vardır."(6) Katı yansıtma kuramı, dili, dünyada mevcut şeylerle tam bir karşılıklı bağlılık ilişkisi içinde ele alır; dolayısıyla dili doğal sayar. Bu kuram, tam da bu nedenle, doğal olanın taklidine, yani *mimesis*'e dayanır. Böylece dilsel araçlarla meydana getirilmiş her türlü eser ve bu meydana getirme etkinliğinin kendisini ifade eden *poiesis* veya *Dichtung*, doğal olanın taklidi olarak tanımlanmış olur. Dolayısıyla onun görevi, kendisi doğal sayıldığından, doğal olanı yansıtmaktır. Burada Aristoteles'i anabiliriz. O, *Dichtung* (poiesis) için, "her ikisi de doğadan kaynaklanan" iki neden gösterir: Birincisi, insanın doğuştan doğayı taklid eden varlık olmasıdır. İkincisi ise, insanın taklitten hoşlanmasıdır.(7) Katı bir "do-

(6) Parmenides, *Fragmente*, no. XIX, çev: Kurt Riezler, Frankfurt 1970, s. 39.

ğal" yansıtmaya duyulan inanç, çok uzun süre egemen olmuştur. Bu inanç tüm Ortaçağa egemen olduğu gibi, Fransız ve Alman klasizmlerinde bir kez daha ve daha da katı bir şekilde benimsenmiştir. Bununla birlikte 17. yüzyılın sonlarında, dili katı yansıtmacılıktan uzaklaşarak öznelerarası bir uzlaşımın ürünü olarak görmeye başlayan bir *dilsel* uzlaşımcılık ve onun yanında yeni bir dilbilgisi kuramı ortaya çıkmış ve yansıtmacı inanç tam bir sarsıntı geçirmeye de başlamıştır. Artık sözcüklerin nesneler karşısındaki yetersizliği keşfedilmiştir. Dil artık bir yansıtıcı değil, kendi içinde kendini ortaya koyan, çoğaltan ve çoğullaştıran bir alan olarak görülmüştür. Bu bakış açısı altında dil, kendi üstüne bükülen bir alan olarak ele alınmış ve araştırma, dilin kendi içindeki kombinasyonlarına yönelmiştir. Burada ancak kısaca anılan bu tarihsel süreç, dil ve dünya arasında geleneksel olarak var sayılan içten sempatiye, kısacası dilin doğallığına duyulan inancı kökünden sarsmıştır.

G. Vico, henüz pek erkenden, kültürel ürünlerin bilgisi ile doğa bilgisi arasındaki ayırıma dikkat çekmişti. O, geçmiş zamanın kültür ürünlerini, doğaya karşıtlık içinde, onları bizzat kendimiz yaptığımız için anlayabileceğimizi saptamıştı. Buna karşılık doğa, yaptığımız değil, içinde yapılmış bir şey olarak yer aldığımız için, anlaşılamazdı. Böylece Galileo'nun ünlü metaforu "doğanın kitabını okumak" veya doğayı tüm nedenleriyle açık seçik bilmek, apaçıklığından şüphe duyulan, sorunlu bir ifade haline geliyordu. Vico şunu göstermişti: Kitap, doğal değil

(7) Aristoteles, *Poetika*, 4. bölüm. Aristoteles'ten beri taklit kuramları, sanatı gerçekliğin yansıtılması etkinliği saydıkları için, tarih boyunca "doğalcı sanat" gibi kendi içinde çelişik bir terimin kullanılmasını meşrulaştırmışlardır. Oysa sanat *(Kunst)*, yapabilmeyi, yapay olarak meydana getirmeyi ifade eder. Örneğin Voltaire "doğalcı sanat" terimini kendi sanat anlayışını nitelemekte kullandığı gibi, Racine ve Shakespeare'i de aynı anlayışa bağlı sayar. Oysa Herder, kavramın (sanat, *Kunst*) anlamı gereği, sanatın yapaylığına dikkat çekmişti. (J.G. Herder, *Sämtliche Werke*, (der.) V. B. Suphan, Berlin 189*i*, Hildesheim 1967, cilt V, s. 213)

kültürel bir üründür. Dolayısıyla kitabın kültürelliği, daha doğrusu *yazı*nın kültürel birliği, artık bundan sonra "doğanın doğallığı" ile karşılaştırılamazdı. Burada artık söz konusu olan, kültürü ve bağlı olarak dili, kendi yasalılığı içinde görebilmekti. Bu yasalılık, geçmişin dilbilgisinden günümüzün dilbilimine kadar, keşfedilmek üzere hep aranmıştır. Bugün gelinen nokta artık şudur: Dilin yapaylığını kabul etmek.

Tabii ki burada dilin yapaylığı sayıltısının yepyeni bir sayıltı olduğu iddia edilemez. Dilbilim ve semiotik kadar, yapısalcılık da, böyle bir sayıltıya, kendi içlerinde sessizce, kendi bilimlerinin koşulu olarak sahiptirler. Özellikle yapısalcılığın bu sayıltıyı neden suskunlukla benimsediğinin yanıtı, aynı yapısalcılığın çok dar bir tarihsel bakış açısına sahip olmasıdır. Buna karşılık günümüzün hermeneutiği, dilin yapaylığı düşüncesine, hermeneutik geleneğine aykırı olarak set çekiyor. Bu, ileride değineceğimiz gibi, onun bugün özellikle Gadamer'le birlikte ontolojiyle ilişki kurmasından kaynaklanıyor. Gadamer'in Aristoteles'e bağlılığı bunun açık göstergesidir. Böylece günümüzde yapay-doğal karşıtlığının yine gündeme geldiği görülüyor.

Burada daha çok edebî dil açısından görülecek olan bu ikilem, kendisini genel kuram oluşturma düzleminde de gösterir. Bu düzlemde, ender de olsa, bir kuramın yapay olduğu dile getirilir. Yapay-doğal karşıtlığı daima bir yansıtma fiili (Verb) ile bağıntılı olarak ifade edilir: Bir yazı yapaylık kokar, bir diğeri doğal olarak hoşa gider vb. Bu yüzden yansıtma, edebiyat ve dil eleştirisinin en çok sahiplendiği şeydir. Buna karşılık kuramların değerlendirilmesi sırasında, tüm fiillerin en temellisi olan fiil, "olmak" (sein) fiili düzenleyicidir. Kuramlar hakkında şöyle konuşulur: Bir kuram konstrükte edilmiş bir şey*dir;* bir kuram "zaten ve yalnızca" bir konstrüksiyon*dur;* bir (bu) kuram doğru*dur;* bir (bu) kuram yanlış öncüller üzerinde kurulmuş*tur;* bir (bu) kuram tutarlı*dır* vb. Bu ifade örneklerinde şunu görmek

mümkündür: Kuramlar için de bir karşıtlıktan, yani konstrüksiyon olma - doğru olma karşıtlığından söz edilir. İşte bu karşıtlığın ardında da, yazı tarzlarını yapay ve doğal diye ayıran görüşün, yapay-doğal karşıtlığının, meşrulaştırıcı ve temellendirici bir şey olarak zaten yatmakta olduğu görülebilir.

Ancak konstrüksiyon kavramının da, yukarıda değinilen yansıtmacı anlayışın tarihiyle bağıntılı olarak, Le Corbusier'de olduğu gibi, iyileyici (mejoratif) ("Ne mükemmel bir konstrüksiyon") ve kötüleyici (pejoratif) ("Ne olacak işte, en nihayet bir konstrüksiyon bu") anlamlarında ortaya çıkan çok eski bir kaynağı vardır. Konstrüksiyon kavramı, özellikle hermeneutik kuramı için karakteristik bir önem taşır ve aktüel tartışmalara şöyle bir bakmak bunu açıkça gösterir. Hans-Georg Gadamer konstrüksiyonu yapay sayar; Emilio Betti konstrüksiyona spekülatif bir yol olarak bakar. Böylece her ikisi de, kuramın konusuna (nesnesine) tamamen uygun olması gerektiği gibi bir görüşü yani kuramın doğallığını (yapaylığını değil) gizlice, örtük olarak kabul etmiş olurlar.

Konstrüksiyon kavramı, kendini deneysel bilimlere dayandırmaktan çekinmesi dolayısıyla, hermeneutik çalışma tarzının bir göstergesidir.(8) Yani hermeneutik, konstrüksiyona başvuran, konstrükte eden bir çalışma tarzına sahiptir. Ama aynı zamanda

(8) Karş.: "Konstrüksiyon" maddesi. *Handbuch philohosphischer Grundbegriffe*, der. H.Krings, H.M.Baumgartner, Münih, 1973, cilt 3, s.799. Bu konuda Jean Paul'un idealist estetiğin sayısız konstrüksiyonlarına ilişkin ironik düşüncesi uyarıcıdır: "Onlar (estetikçiler) sanatı birliğe getirecek bir şey ararlar ve buna sanatın bilimsel konstrüksiyonu adını verirler. Sonuçta ortaya sayısız hiçlik çıkar." Jean Paul, Vorschule der Åsthetik, *Jean Paul Werke*, der. Norbert Miller, Darmstadt 1967, 5. cilt, s. 22. Buna karşılık Schelling konstrüksiyon kavramını tutkulu bir şekilde olumlar: "Sanatı konstrükte etmek, onun evrensel içindeki yerini belirlemektir." F.W.J.Schelling, *Philosophie der Kunst*, 1859. (Buradaki alıntı için bkz.: Yeniden gözden geçirilmiş baskısı, Darmstadt 1976, s. 17.) Konstrüksiyon kavramının Alman İdealizmindeki anlamı ve tarihi için bkz.: Bernhard Taureck, *Das Schicksal der philosophischen Konstruktion*, Oldenburg/Viyana, 1975.

hermeneutik kuramın kendisi de bir konstrüksiyondur. Böylece konstrüksiyon kavramı, hermeneutikte, hem bir yöntemin (konstrükte etmek) hem de kuramın karakteristiğini belirtmekte kullanılır. Hermeneutik anlama, Gadamer'de, tarihsel olup bitmelere bir "katılma" olarak anlaşılır. Dolayısıyla Gadamer'de rasyonaliteye, yani ifadelerin denetlenmesinde yöntembilimsel olarak geçerli sayılan şanslara ilgi duyan bir hermeneutik karşımıza çıkar. Öyle ki Gadamer'in ontolojik hermeneutiğinde, Husserl'in fenomenolojisinin sloganı, "şeylerin kendisine dönmek", bir koşul durumundadır ve "tarihsel olup bitmelerin kendisine dönmek" şeklinde tasarlanır. Fakat tarihsel-kültürel olup bitmelere "katılmak", şeylerin kendilerindeki doğallığı örtük olarak kabul etmeyi gerektirir. Oysa böyle bir doğallığın kabulü, bu doğallığa "katılmak" üzere geliştirilmiş olan sistematik/bilimsel yöntem ve usullerin yapaylığını ve kendilerine "katılmak" istenilen şeylere yabancılığını engelleyemez. Hele konstrüksiyon açısından bakıldığında, burada büyük bir engel ortaya çıkar. Gadamer'in kuramında soyutlama ve ayıklama/seçme, hermeneutikte de önemli rol oynarlar ki, bunun üzerinde hiç de yeterince durulmamıştır. Hermeneutik anlama ediminin göstergesi olarak yeniden-kurmanın, yani rekonstrüksiyonun (Schleiermacher)(9) ve bütünleşmenin (Hegel)(10) reddedilmesi, bu nedenle dayanaksız kalır. Yine bu nedenle, hermeneutikte yalnızca rekonstrüksiyon-bütünleşme seçeneklerinin eleştirisi ile yetinilmeyip, aynı zamanda açımlama sürecinin somut analizinden hareketle bir üçüncü karakteristik elde edilir: Konstrüksiyon.

Gadamer, Hegel'in özdeşlik felsefesinin bütünleşme tezine, konuyla aramızdaki "tarihsel mesafe"nin aslında anlama süreci içinde bizi bir birliğe götürdüğünü söylemekle oldukça ya-

(9) Karş.: Norbert Groeben, Literaturpsychologie. *Literaturwissenschaft zwischen Hermeneutik und Empirie*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1972, s. 194 ve devamı.

(10) Karş.: H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1965, 2. baskı, ikinci bölüm, s. 162-185.

kın durur. Fakat burada dikkati çeken şey, bizzat bu temel pozisyondan çıkan çelişkidir. Geçmişte kalmış olanla bütünleşme veya arada "tarihsel mesafe" olsa da geçmişte kalmış olanı bugünle bir birliğe getirme nasıl mümkün olabilir? Hele somut filolojik araştırma ve filoloji praksisi açısından bakıldığında. Gadamer, araya bir "tarihsel mesafe" koyarak geçmişi bugünden anlamanın, tarihsel metin çevirisinin ve buna bağlı olarak açımlamanın bir "üst aydınlatma" olduğunu belirtir. İşte burada konstrüktif bir yöntemin yapay ve üretken karakterinden söz etmek zorunludur. Bu, daha Gadamer'in çevirmenin etkinliğini betimlemesinde görülür: "Eğer çevirimizde bize önemli görünen yönde metnin özgünlüğünü ortaya koymak istiyorsak, bunu yalnızca, aynı metinde diğer yönleri arka planda bırakmak veya tamamen bastırmakla yapabiliriz. Ama bu zaten bizim açımlayıcı etkinlik olarak tanıdığımız haldir."(11) Gadamer'in ontolojik yöneliminde şeylerin kendisine yönelmek suretiyle gerçekleştirilmek istenen anlama, dikkati çekecek ölçüde onun amacına ters düşmektedir. Ona göre, anlama edimi sırasında geçmişin ve bugünün ufuklarının karşılaşması ve bağlı olarak açımlayıcının ufkunun açımlanacak metnin anlam ufku ile karışması, kısacası açımlayıcının metnin anlam ufkuna "katılması" gerekir. Oysa uygulamada açımlamanın gerçekleştirilmesi için başvurulan yol hiç de bu değildir. Tersine burada daha çok bir ayrımlaştırma ve ayıklama/seçme süreci söz konusudur. Açıktır ki bu, açımlayıcının edilgin bir konumda sadece metnin "içine dalması" veya "metne duhul etmesi" değildir; tam tersine, burada açımlayıcının bilinçli bir müdahalesi (ayrımlaştırma ve ayıklama/seçme) ve bir yabancılaşma söz konusudur. Yorumcu bu yolla hiç de geleneğe "duhul etmiş" veya tarihsel olup bitmelere "katılmış" ol-

(11) Karş.: Gadamer, *Wahrheit und Methode*, s. 161. Karş.: Karl Otto Apel, Das Verstehen, *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bonn 1955, cilt I, s. 170.

maz. Açımlama sırasında meydana gelen şey, daha çok, yorumcunun verili metni imlem parçaları halinde kendine göre çözüp dağıtmasıdır. Yorumcu metindeki bazı şeyleri *üste çıkarır,* diğerlerini *arka plana iter,* başka bazılarını ise tamamen *bastırır* ve böylece kendince yeni bir bütün oluşturur. İşte bu, en yüksek derecede yapay bir konstrüksiyondur. Ve bu konstrüksiyon, *eski* bütün (verili tarihsel metin) olmadığından, aynı zamanda eski bütünün de artık *bütün* olarak ortaya çıkmasını sağlayamaz. Bu bakımdan Gadamer'in bir başka yerde söylediği gibi, tüm anlama ediminin kaçınılmaz olarak bir perspektife bağlı olduğu açıktır. İşte, açımlamanın önümüze getirip koyduğu *yeni* bütün, belirli bir perspektif altında bir araya toplanmış bir şey olarak, bir konstrüksiyondur.

Öyleyse konstrüksiyon, önceden gerçekleştirilmiş bir elemeye ve bir perspektife dayalı bir dilsel kompozisyondur. Bu durum, Hans Michael Baumgartner'e "konstrükte edici anlama"dan söz etme imkânını verir ve giderek bunu "tarihsel bilme ve anlama, özünde konstrüktif karaktere sahiptir" saptamazı izler.(12) Fakat burada konstrüksiyonun ne olduğu sorulmalıdır. Onun yapısı, işlevi nedir? Buna uygun bir yanıt, Gadamer'in ontolojik hermeneutiğinden gelir ve Gadamer'in yanıtı, kendisini eleştiren Baumgartner'in yanıtıyla aslında tam olarak uyuşur: "Açıktır ki, seçim yapma ve bir totalite içindeki seçilmiş öğelerin birbirleriyle olan akışkan ilişkisini saptama yöntemi, her durumda, kendisini bir yorumlayıcı konstrüksiyon olarak gösterir."(13) Gadamer'in kullandığı terimlere bakıldığında (seçim, akışkan ilişki vd.), konstrüksiyonun yapısının göstergeleri olarak kullanılmış olan bu terimler, konstrüksiyondaki eleme-kom-

(12) Hans Michael Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte*, Franfurt 1972, s.165 ve 162. Özellikle bkz: IV. Bölüm: Kontinuität als historische Konstruktion in praktischer Absicht, s. 140-166 ve s. 118, 172, 215.

(13) Baumgartner, agy., s.161.

poze etme ilişkisini ortaya koyarlar. Ne var ki, bu yeterince sağlam görünmeyen göstergeler, daha sağlam bir terminolojiyle belirtilmelidirler. Aksi halde konstrüksiyon kavramı sorunlu bir kavram olmaktan kurtulamaz.

Baumgartner bir yerde "konstrükte edici anlama", bir başka yerde "yorumlayıcı konstrüksiyon"dan söz ettiğinde, bu terimlerden ne anlamalı? Anlama ve yorumlama arasındaki tartışmalı ayırımdan hareket edildiğinde, burada acaba sadece sözcüklerin üslûp bakımından görülmesi gereken önemsiz bir yer değiştirmesi mi söz konusudur? Yoksa burada sakın anlama/yorumlama kavram çifti ve konstrüksiyon kavramı bir eşanlamlılığa sokulmuş olmasınlar? Eğer böyle bir eşanlamlılık varsa, bu, birincil ve ikincil olanı, bir ayırım yapmaksızın birbirine karıştırmak demektir. Çünkü bu durumda anlama/yorumlama kavram çifti ile konstrüksiyon kavramı tek bir şey haline gelmiş olacaklardır. Biz burada filolojik hermeneutiğin konstrüksiyonu ile ilgilendiğimize göre şunu belirtmeliyiz ki, ancak bir *yorumlayıcı konstrüksiyon*dan söz edilebilir. Bir kanıtlama sürecinin dedüktif/nomolojik konstrüksiyonu da, teknik alanda en popüler şekliyle böyle anlaşılır. Böyle bir konstrüksiyon, anlama olarak gösterilemez ve öbür yandan konstrükte edilmemiş hiçbir yorumlama da yoktur.

Konstrüksiyon kavramını, Yeniçağın hâlâ etkili olan yöntemli bilim idesine karşı savunmak gerekir. Heidegger, tüm tarihsel olayları kültüre içkin olup bitmeler olarak gösterir. Dolayısıyla bilim ve bilimsel yöntem de tarihsellikleri dolayısıyla kültürün önünde veya üstünde değildirler; tam tersine onlar kendilerini ortaya çıkaran kültürün içindedirler. Böyle olunca, tarihsel/kültürel bir "olay" olarak bilimin ve bilimsel yöntemin kendilerini de "anlamak" gerekir. Öyle ki, tarihsel/kültürel bilgi formu, deneysel/yöntemli bilimlerin bilgi formunu da "anlamamızı" sağlayacak ve dolayısıyla bu bilimlerin bilgi formundan

farklı olacak olan bir bilgi formudur. Heidegger buraya kadar Dilthey'ın izleyicisidir. Ancak o Dilthey'ın tarihselciliğini benimsemez. Dilthey anlamanın hep göreceli ve tarihsel kalmak zorunda olduğunu belirtmişti. Oysa Heidegger'e göre tarihsel bilgi formu bir *parusia*'ya ve bir *ex-statis*'e dayanmalıdır. Yani tarihsel olaylar varlığın örtük halden açık hale gelişinin, kendini açışının çeşitli halleri olarak kavranmalıdır. Fakat sonuçta tarihsel olayları kavrama tarzı, yani anlama denen şey de, varlığın bir yorumudur. Heidegger bu noktada özgül tarih ve vulger (kaba) tarih ayırımı yapar. Vulger tarih Dasein alanı içinde kalınarak ve deneysel bilimlerin yöntemi izlenerek yazılmış olan tarihtir. Özgül tarih, Dasein alanının dışına çıkan varlığın bütüncül tarih yorumudur. Bu ayırım Gadamer'de de tarihsel olaylar ve tarih ayırımı olarak tekrarlanır. Tarihsel olaylar vulger tarihin konusudurlar. "Tarih" ise yorumcunun bir bütünlük halinde kavradığı bir şeydir. Böylece Heidegger ve Gadamer'de tarihin her dönemde farklı, özgül ve ayrık kalan akışını, yani tarihin parçalılığını yeniden bir birliğe getirme isteği belki tatmin edilmiş olur. Ne var ki bu, Dilthey'ın yaşama metafiziğinin yerine bir tarih metafiziği konularak yapılmış olur. Tarihin tümüne asla nüfuz edemeyiz, onun bütünlüğüne asla sahip olamayız. Çünkü böyle bir şey için tüm yaşanmış ve mümkün tarihsel bağlamları bilmek ve düşünmek zorundayız. Yani tarih konusundaki ikilemi formüle etmek için söylendiği gibi, dünya tarihi asla 1:1 (bire-bir) yeniden konstrükte edilemez. Bu konuda ancak ayıklamalar/seçimler yapılabilir ve konstrüksiyonlar geliştirilebilir. Bu yolla yapılanın tarih bilimi mi yoksa tarih felsefesi mi olduğu konusundaki tartışmaya da, yine ancak konstrüksiyonun işlevinden yola çıkılarak yanıt verilebilir.(14)

(14) Karş.: Karl Löwith, Geschichte, Geschichtlichkeit und Seinsgeschick, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, Göttingen 1960, s. 49.

Konstrüksiyonun yapı ve işlevini incelemek çeşitli düzlemlere yayılmayı gerektirir. Tabii ki biz burada kendimizi *filolojik* hermeneutiğin konstrüksiyonuna yönelmekle görevlendiriyoruz. Bu işe girişirken bugünkü konstrüksiyon tematiğinden kabaca yola çıkacağız.

Eric Donald Hirsch, burada ele alınacak olan hermeneutik sorunları bize zaten aktarmaktadır. O, önce bizim de yaptığımız gibi, konstrüksiyonun kötüleyici (pejoratif) yönden değerlendirilmesini ele alır. Fakat bunu konstrüksiyon olgusunun kendisini tartışarak değil de, konstrüksiyonun işlevini ele alarak yapar ve işlevi bakımından konstrüksiyona iyileyici (mejoratif) bir anlam yükler.

Geçmişi anlamanın "soyut" ve "konstrükte edilmiş" bir anlama olduğu iddiasına karşı Hirsch şöyle yazar: "Fakat şurası açıktır ki, kültürel verilerin anlaşılması, onlar ister geçmişe ister bugüne ait olsunlar, onların 'konstrükte edilmesi' ile olur... Ne çağdaşları ne de daha önce yaşamış bir kişiyi, doğrudan doğruya ve açıkça anlayabiliriz."(15) Bu satırlara dayanarak şunu göstermek mümkündür: Burada da, "konstrükte etme"ye karşıt bir şey olarak "doğrudanlık"ın ardında, eski doğallık-yapaylık karşıtlığı karşımıza bir kez daha çıkmaktadır.

Tarihsel bilgi söz konusu olduğunda, konstrüksiyonun kolayca deşifre olan bir yapısı olduğu saptanabilir. Ayıklama/seçme ve konstrüksiyon arasındaki ilişki, hiç şüphesiz basit ve düz hatlı bir ilişki değildir. Burada, kendi içinde karşıt yönlerde seyreden bir iki-katlılık figürü rol oynar. Bunu görmek için filolojik hermeneutiğin tarihine yönelmek gerekir. Daha August Boeckh, filolojik hermeneutiğin en yüksek hedefinin, "tüm bilginin ve onun bölümlerinin konstrüksiyonunda ve bu bilgilerin bağlı

(15) Eric Donald Hirsch, *Prinzipien der Interpretation*, Münih 1972, s. 65.

oldukları idelerin bilinmesinde" yattığını söylemiştir.(16) Demek ki burada konstrüksiyon, tarihsel bilgi elde etmenin bir yöntemi olmaktadır. Fakat filolojik hermeneutik, tarihsel araştırmanın her türlü veriyi, anıtları, yapıları vb. içeren geniş alanının her yönüne el atmaya yetkili değildir. O daha çok yazılı verilere, kısacası metinlere yönelir. Yazı, filoloğun özel araştırma konusudur. Boeckh'ün formülleştirmesindeki tinsel statülerin içkin hiyerarşisi ileri doğru izlendiğinde, bu hiyerarşi kolayca günümüze de uyarlanabilir. Konstrüksiyonun aşamaları (indirgemeci bir izleyişle), *ideler, bilgi* ve *profil çıkarma*dır. İdelerin bilgisini açığa çıkarma, bir filolojik ilgiyi gerektirir. Bu ilgi "profil çıkarma"nın eşzamanlı olarak minimalize edilmesi sırasında, filolojik açıdan arzu edilmeyen bir ilgisizlikten yardım bekler. Fakat böylece önemli bir ayırım kaybolmuş olur. Yani kuramsal ifadelerin kuramsal yorumundan edebî yazıların yorumuna doğru bir adım atılmış olur. Buna karşılık bu ayırım bir kez saptandı mı, genişletilmiş bir konstrüksiyon kavramı ortaya çıkar ve aynı zamanda da genişletilmiş bir iki-katlılık: *Konstrüksiyonun nesnesi (konusu) bizzat bir konstrüksiyondur.*

Geleneksel taklit kuramlarından yola çıkan bir düşünme tarzına, böyle bir iddia, tabii ki kutsal şeylere karşı gösterilen bir saygısızlıkmış gibi görünecektir. Ne var ki burada da filolojik hermeneutik hazırlıklıdır. O zaten yöntemini, açıkça, konstrüksiyon olarak göstermektedir. Bir adım geri gidildiğinde, Boeckh'ün ünlü öğrencisi Schleiermacher'de, konstrüksiyona bir çifte anlam yükletildiği görülür. Schleiermacher'in gündeminde öncelikli olarak yer alan şey, bizzat hermeneutiği konstrükte etmektir. Bu konuda onun şöyle ifadelerine rastlanır: "Yeni Ahit'i ele alan özel hermeneutik tüm öbürlerinde farklı ve henüz bilin-

(16) August Boeckh, Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften, der. E.Bratuscheck, Leipzig 1886, Darmstadt 1966, s. 14.

meyen bir şekilde konstrükte edilmelidir... Hattâ hermeneutik temelinden konstrükte edilmelidir ve bu ancak belirli bir konuyla ilişki içinde bizzat konunun kendisinden hareketle ortaya konulmuş veya içerilmiş olan şeyi her noktada izlemekle mümkündür."(17) Burada bir kez daha konstrüksiyona verilen yeni anlam okunabilir. Çünkü artık burada hermeneutiğin kendisi bir konstrüksiyon konusudur. Boeckh'de konstrüksiyon, hermeneutiğin yöntemi olma anlamına sahipti. Schleiermacher'de de konstrüksiyonun bu anlamı karşımıza çıkar. Fakat aynı Schleiermacher, artık hermeneutiğin kendisini de bir konstrüksiyon saymaktadır. Üstelik buradaki anlamıyla konstrüksiyon, onun konusunu da bir konstrüksiyon olarak gördüğümüzde, konu olarak konstrüksiyon kavramından da tamamen farklıdır. Böylece aynı konstrüksiyon kavramı, 1. hermeneutiğin kendisi, 2. hermeneutiğin yöntemi, 3. hermeneutiğin konusu, olmak üzere üç şekilde anlaşılmış olur. Üçüncü ve sonuncu anlam, edebiyat bilimi için karakteristiktir ve çok daha yakından ele alınmak zorundadır. Bu sorunun en açık ifadesi yine Schleiermacher'in şu satırlarındadır:

"Yazarın yaptığı konstrüksiyon, yazının alt bölümlerinde hep yapılagelen konstrüksiyondan çok farklıdır."(18)

Fark böylesine büyük ise, yazarın yazısının da tam bir konstrüksiyon olduğu söylenmelidir. (Schleiermacher ek olarak, Boeckh'ün tanımında bulunmayan bir şeyi, felsefî ve kuramsal yazının da, kısacası her türlü nesir yazısının da konstrüksiyon olma karakterini betimler. Boeckh idelerin kendilerini bilme ediminde açığa vurduklarını söylerken, "yazının alt bölümlerinde hep yapılagelen konstrüksiyon" ile, tam da bu açığa vurmayı izleyen adıma işaret etmiş olur; yazıdaki bilgiyi/bilmeyi açığa

(17) F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutik*, der. H. Kimmerle, Heidelberg 1959, s. 93.
(18) Schleiermacher, agy., s. 33.

vurma anlamında.) Yazarın yazmadan önce ve yazarken dünyayı seçici olarak algıladığını söyleyen Schleiermacher'e göre, yazarın hep bir perspektifi vardır ve o tam da bu yüzden *belirli* bir temaya sahiptir. Bu genel görüşten hareket eden Schleiermacher, burada öncelikle bir dil sorunu görür. Yazar için sorun, seçici olarak algıladığı dünyayı, bir dilsel ayıklama/seçme içinde konstrükte etmesinde ortaya çıkar. Konstrüksiyon burada temel bir sorun çıkarır karşımıza: Belirli bir tekil yazı tarzı, bir dil birliğinin genel dilsel corpus'undan kendisini nasıl ayırabilir? "Çünkü konstrüksiyon, her yerde, belirli ve sonlu bir şeyin belirsiz ve sonsuz bir şeyden çıkarılmış konstrüksiyonudur. Her öğe diğer öğelerle özel bir tarzda belirlenebilir olduğundan, dil sonsuz bir konstrüksiyondur."(19) Dilin sonsuzluğundan sonlu ve belirli bir eserin ayrılıp çözülmesi, Schleiermacher'e göre, öncelikle gramer açısından görülmesi gereken bir konstrüksiyon sorunudur. Fakat Schleiermacher ayrıca şuna da dikkat çeker ki, burada yine de ele avuca sığmayan vurgulamalar, imlemeler söz konusudur. Çünkü aslında yazarın konstrüksiyonu, yazının alt bölümlerinde her yapılagelen konstrüksiyondan çok farklıdır. Tutarlı bir çözüm, özellikle dehâ estetiğinde, bu ayırımı mutlak bir ayırım olarak açıklamak ve yazarın yazısını böylece tamamen dilsel konstrüksiyon alanından çekip çıkarmaktır. Bu, yazarın yazısını dâhice bir nüfuz ediş veya kısaca esinlenme olarak mutlak bir kendinde-yasalılık ve otonomiye dayatmak için gereklidir. Schleiermacher bu düşünce yolunu izlemekle, dehâ estetiğinin tehlikelerinden ne var ki arınmış olmuyor; bununla birlikte en azından eser düzleminde bir başka çözüm aramış oluyor. O bu çözümü *kompozisyon* kavramında bulmuştur. Konstrüksiyonun kompozisyona dönüştürülmesiyle, bir genel dil sorunundan edebî dil düzlemine tam bir geçiş sağlanmış olur. "Fakat

(19) Schleiermacher, agy., s. 82.

eserin birliği, tema, burada yazarı harekete geçiren ilke olarak görülecektir ve kompozisyonun temel hatları, yazarın her harekette kendisine açık olabilen kendi özgül doğası olacaktır... Eserin birliği, dil alanının gramatik konstrüksiyonu içindeki kompozisyonun temel hatlarının ve bağ kurma tarzının konstrüksiyonudur."(20) Schleiermacher'e göre, bir edebî eserin analizi, hem konstrüksiyona hem kompozisyona dikkat etmelidir. Burada karakteristik olan, kompozisyonun belirli ve hattâ edebî bir konstrüksiyon formu olmasıdır. Schleiermacher edebî söylemin farklılığını vurgular; fakat bu fark hiç de mutlak bir fark değildir. Bu fark, edebî söylemde, bu söylem içinde sürekli yer değiştiren konstrüksiyonların ve hermeneutiklerin bir oyunu olarak kendisini gösterir.

Bu son adım da buraya kadar söylenenleri destekliyor. Eğer hermeneutik, geleneksel olarak yazı açımlaması diye tanımlanırsa, bu demektir ki aynı hermeneutik, yazarın kendi açısından zaten açımlamış olduğu bir şey üzerine refleksiyon yapmaktadır. "Hermeneutik yaratma" kavramı tam da burada yerini bulur.(21) Buna göre yazar, öncelikle ve zaten, hermeneutik yapmakta olan kişidir. Ve hermeneutikçi, zaten hermeneutik yaparak yazan yazarın eserini yorumlamaktadır. Yazar da hermeneutikçi de, aynı "hermeneutik yaratma" sürecinin içinde yer alırlar. Burada kompozisyon ve "hermeneutik yaratma" kavramlarının her ikisi de olumlu ve olumsuz işlevlere sahiptirler. Onlar, bir arada, edebî yazı denen şeyin yapısını gösterirler ve bir mitosun, yani dehâ mitosunun *yıkım*ında (Destruktion) iki anahtar kavramdırlar. Ama böylece yapay-doğal karşıtlığı bir kez daha önümüze dikilmiş olur. Dâhi, bir esinlenme süreci içinde yaratır.

(20) Schleiermacher, agy., s. 107.

(21) Christoph Hering, Hermeneutik und Konbinatorik, *Das Nachleben der Romantik in der modernen deutschen Literatur,* der. Wolfgang Paulsen, Heidelberg 1969, s. 53.

Bu, doğal yazının kaynağı, kökenidir. Burada bizim görevimiz, yazıdaki doğallık üzerine geliştirilmiş eski önyargılara yeniden yönelmek olmadığı gibi, dehâ estetiğinin çıkmazlarına bir kez daha dalmak da değildir. Görevimiz sadece, yaratıcı bir edebiyatın ürünlerini, yaratılmış metinler olarak göstermektir. Zaten romantizm, bu sonuca, daha pek önceleri, edebî metinde yorumcunun birleştirci dehâsının gerekliliğine işaret ederek ulaşmıştı. Burada şunu göstermek yeterlidir: Edebiyatın temellendirilmesini bir esinlenme mitosuna dayandırmak, bir edebiyat *bilimini* ilgilendirmez. Alman edebiyatının en büyük mitos savaşçılarından biri, filozof olmakla birlikte aynı zamanda hep filolog kalmış biri, Friedrich Nietzsche, "esinlenme inancı" ile çok sert sözlerle savaşmıştır. "Gerçekte iyi sanatçı ve düşünürün hayalgücü, iyiyi, orta kırat olanı ve kötüyü, zaten kesintisiz olarak üretip durur; fakat onun yargıgücü en yüksek ölçüde keskin ve sınayıcıdır; o ortaya tasarımlar atar, seçer, bunları birbirleriyle bağıntılandırır... Tüm büyük insanlar büyük işçilerdi; sadece buluşta değil, hattâ daha çok tasarımlamada, bakış tarzında, çerçeveleyip düzenlemede de yorulmak nedir bilmezlerdi."(22) Fakat Nietzsche de ayrıcalıklı bir doğallığa duyulan inancı eleştirmez; hattâ konstrüksiyonun olumlu bir yapısı olduğunu söyler veya bizim burada artık daha iyisini söyleyebileceğimiz gibi, kompozisyonun olumlu yapısını onaylar. Seçmek-bağıntı kurmak, tasarımlamak-çerçevelemek, görmek-düzenlemek; bunların hepsi kompoze etmektir. Ek olarak, stratejik işlevler düzleminde bir uygunluk ortaya çıkar: Konstrüksiyon kavramı nasıl ki hermeneutik kuram düzleminde, tarihsel dünya deneyiminin aracısızlığına karşı yöneltiliyorsa; edebiyat düzleminde de kompozisyon kavramı esinlenme mitosuna karşı yöneltilir.

(22) Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, 1. cilt, 4. bölüm: Aus der Seele der Künstler und Schriftsteller (155), *Werke*, der. Karl Schlechta, Münih 1973, 7. baskı, s. 549.

Tinbilimsel yönelimli edebiyat bilimi, daha sonraları, konstrüksiyonun rasyonel karakterini unutturmaya çalışmıştır. Pozitivizm tartışması şunu göstermiştir ki, yapay veya tamamen teknik çağrışımlı kavramlar uygunsuz yüklemlerle kullanılmaktadır. Ama karşıt olanlar birbirlerine güçlü bir şekilde bağlıdırlar. Konstrüksiyondan yüz çevirme, hep "esinlenme inancı"nı güçlendirmiştir. "Metnin konstrüksiyon ilkeleri"(23) konusunda uyanık bir bilinç, bu yüzden bugün metin dilbiliminde bulunmaktadır. Şimdi, filolojik bilimler alanında konstrüksiyon kavramının farklı anlamlarını vurgulamak artık kolaydır:

1. Hermeneutiğin kuram olarak konstrüksiyonu (bir konstrüksiyon olarak hermeneutik kuramı: "O temelinden konstrükte edilmelidir").

2. Hermeneutiğin yöntemi olarak konstrüksiyon ("Ben, zorunlu olarak, kavradığım ve konstrükte edebildiğimden başka hiçbir şeyi anlamam").

3. Hermeneutiğin konusu olarak konstrüksiyon ("yazarın konstrüksiyonu").

Şimdi üçüncü yönüyle konstrüksiyonun daha derinliğine ele alınması gerektiği açıklık kazanmış oluyor. Edebî yazının konstrüksiyon olarak anlaşılması, bu nedenle ayıklama/seçme-kompozisyon bağıntısı aracılığıyla betimlenebilir.

3. Filoloji

Bu karmaşık durum için aranacak ölçüt daha sağlam bir zemine oturtulmak isteniyorsa, soru, edebî ve kuramsal yazının

(23) Karş.: Jurij M. Lotman, *Die Struktur literarischer Texte*, aynı adlı bölüm, Münih 1972, s. 122-142.

karşılaştıkları yer göz önüne alınarak sorulabilir. Yanıt bu bağlamda basit görünüyor: Edebî ve kuramsal yazının karşılaştıkları yer *filoloji*dir. Fakat filoloji söz konusu olduğunda, onun adı kadar eski bir soru vardır: "Filoloji nedir?" (Georges Mounin). İki şüphe formu bu soruyu hep ayakta tutmuştur. Birincisi: Filoloji bir bilim midir? Ve ikincisi: Eğer o bir bilim ise, bilimler sistemi içerisinde hangi pozisyona sahiptir? Sonradan filologlar hakkında tamamen değişik bir tarzda konuşacak ve filoloji bilimini bu bilimin düşmanlarına karşı özenli sözlerle savunacak olan genç Nietzsche şöyle yazmıştı: "Filolojinin 'köstebekler'i her yerde hazırdırlar. Onlar on kez havaya fırlatılan toprak parçasını onbirinci kez yeniden havaya fırlatan, bu toprak parçasını *ex professo* toz zerrecikleri haline getirmeye çalışan bir köstebek türüdürler."(24) Sanatseverlerin filolojiye hücum ederlerken takındıkları tavır, genç Nietzsche'nin bu sözlerinde tam ifadesini bulur. Onlar, filolojinin, hiç hakkı yokken ve tahrip edici, istilâcı bir tutumla sanatın otonom alanına burnunu soktuğunu söylerler. Schiller'in, filologların Homeros'un tacını paramparça ettikleri şeklindeki azarlaması, buna örnektir.(25) Öbür yandan azarlamanın yönü tam tersine dönebilir ve sanatseverlere dönülerek, filolojinin sanatla pek içten bir ilişkisi olduğu belirtilir.

(24) Friedrich Nietzsche, "Homeros und die klassische Philologie", *Werke* (Schlechta), 3. cilt, s. 158. Buna karşılık Nietzsche daha sonraları şunları da demiştir: "Filolojik çalışmanın bir türü vardır ki, bu türe çok sık rastlanır: Filolog kendini herhangi bir alana düşünüp taşınmadan atıverir veya kendini o alana atılmış bulur. Artık sağa sola oradan bakar, bazı iyi ve yeni şeyler bulur gerçi; fakat beklenmedik bir anda şöyle deyiverir: 'Hangi şeytan beni buralara sürükledi?' Geçen süre içinde yaşlanır, kendini alışkanlıklara bırakır, pek çok şeye boş verir ve işine saygın bir şekilde devam eder." Ve: "Filologlar, modern insanın kendi tatminsizliğinin farkına varmasıyla yaşadığı bunaltıcı duyguyu kullanırlar; bundan ekmek parası çıkarmak için. Ben onları bilirim, çünkü ben de onlardan biriyim."

(25) Bilindiği üzere Homeros'a mal edilen eserlerin ona ait olup olmadığı konusu tartışmalıdır. Özellikle *İlyada*'nın değişik yazarlarca kaleme alınmış olduğu kabul edilir.

Ama şu da eklenir ki, bu içten ilişki, buna rağmen filolojiyi bir bilim yapmaz. Bu önyargı yapısı her ne kadar karşıt motiflerden kaynaklanırsa da, romantiklerce de destek görür. Öyle ki Herder, filoloğun "yaratıcı filolog" (sanat yaparcasına filoloji yapan kişi) olmasını ister. Friedrich Schlegel'in iddiası şudur: "Filolog olarak doğmak gerekir."(26) Öyle görünüyor ki filolojinin ne olduğunu belirleme denemesi, kuramsal yazı ile edebî yazı arasındaki bağıntının daha yakından ele alınmasını gerektiriyor.

Tartışma konusunu anlamak için, öncelikle *dar anlamda filoloji* ve *geniş anlamda filoloji* ayırımı ile ilgilenmek gerekir. Dar anlamda filoloji, ikibin yılı aşan bir gelenek içinde, eski metinlerin araştırılmasını üstlenmiş olan bir etkinliktir. Bu gelenek, ilk yüksek noktasına İ.Ö. 3. ve 2. yüzyıllarda İskenderiyeli filologlarca ulaştırılmıştır ve bir Lachmann ve bir Beissner'in katkılarına kadar, gelişimini sürdürmüş ve sürdürmektedir. Sözlük araştırması ve sözlük yazımı (leksikografi), ayrıntıları sağlam şekilde belirleme, bir metni genişliğine açıklama (prafrazi), şerh etme, biyografik araştırma, sağlam metin eleştirisi, tahmin, konjonktür eleştirisi, metin tarihi, koşutlandırma yöntemi; tüm bunlar, metinlerle ciddi olarak ilgilenen her uğraşı için kaçınılmaz koşullardır. Sözlük araştırması ve sözlük yazımı ve metin açıklaması (prafrazi), özellikle klasik filoloji içinde, geçmişin derinliklerinde kalmış eski dilleri çözüp okumada büyük yardımlar sağladığı gibi, günlük dildeki sözcükler ve cümleler bazında bir betimleme olarak da gelişmiştir. Dar anlamda filolojinin içinde gerçekleştirilen tüm bu etkinlikler, bugün modern filoloji için de büyük önem taşırlar. Hele karşımızda James Joyce'un "Finnegans Wake"inde olduğu gibi, zor anlaşılır idyom ve diyalektler-

(26) Friedrich Schlegel, *Athenäums-Fragmente* (404), Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe, der. Ernst Behler, Münih/Paderborn/Viyana 1967, II. cilt (Charakteristiken und Kritiken 1796-1801), s. 241.

le bugünün okuruna seslenen metinler söz konusu ise.(27) Dar anlamda filolojinin bu etkinlikleri iki türe ayrılabilir: *Birincisi* metin hakkında bir şey söylemez; metni kendi özgünlüğü ile korur. Bunun modern metinler için bile hiç de önemsiz olmayan bir girişim olduğunun en iyi örneği, Kafka'nın eserlerini Max Brod'un sayısız keyfî müdahalelerinden kurtarma çalışmaları sırasında görülmüştür. *İkincisi,* metin üzerine veya metne ilişkin olarak konuşur. Biyografiler, tarihlemeler, komentarlar vd. bu ikinci türe girerler. Bu ikinci tür, birincisinin tersine, eserin özgünlüğünü mutlaka korumak kaygısıyla hareket etmez. Burada eser çevresinde sabırlı bir haber ve bilgi toplama, esere bu yoldan nüfuz etme gibi bir çaba egemendir. Dar anlamda filolojinin bu her iki türü de, Robert Munder'in dediği gibi, "filolojinin mutfak çalışması"dır. Geniş anlamda filoloji ise, edebî eserin açımlanmış yorumunu ortaya koymak ister. Ama açıktır ki, geniş anlamda bir filolojik etkinliğe, ancak dar anlamda filolojiden, bu sabırlı "mutfak çalışması"ndan geçilebilir. Werner Richter, dar ve geniş anlamlarda filolojiler ayırımını, *filoloji-sanat filolojisi* kavram çiftiyle göstermeyi denemiştir.(28) Anlaşılacağı gibi, Nietzsche'nin benzetmesiyle dar anlamda filolojinin gereklerini bir "köstebek" gibi *ex professo* yerine getirmeyen biri, sanat filoloğu da olamaz. Bu nedenle Werner Richter'in yeni ayırımı, dar anlamıyla filoloji ve geniş anlamıyla filoloji terimleriyle ifade edilen eski ayırıma dikkat etmeden benimsenirse, pek az kullanışlı bir ayırım olur.

Biz, oldukça çetrefil bir figür olarak yorum figürünün daha sağlam bir zemine dayanması gereken yerden hareket etmek istedik. Şuna dikkat etmek gerekir ki, bu figür bu zemine, daha

(27) Bkz.: C.K. Ogden, Anna Livia Plurabelle. *James Joyce, Anna Livia Plurabelle,* Frankfurt 1971.

(28) Werner Richter, Von der Literaturwissenschaft zur Literaturgeschichte, *Monatshefte für deutschen Unterricht* 33, 1941.

dar anlamda filoloji alanında zaten sahiptir. Fakat bu figürü araya katmak ve böylece geniş anlamda filoloji kavramını oluşturmakla aynı figür bu zemini aynı zamanda "bir sahte monarşi"ye (Nietzsche) dönüştürür. Böylece ikinci soruna, yani filolojinin bilimler sistemi içindeki yeri sorununa gelmiş oluyoruz. "Şunu rahatça kabul etmek gerekir ki, filoloji pek çok bilime göre çok daha güvenceli bir durumdadır. Gerçi o birbirine yabancı şeyler olarak, aromalardan, metallerden ve kemiklerden karıştırılarak yapılmış bir büyülü içki gibidir. Ne var ki onun sanatsal, estetik ve etik düzlemde buyurucu, dikte edici bir öğeyi içinde taşıyor olması, onun saf bilimsel statüsünü şüpheli bir duruma sokar. O bir parça tarih, bir parça doğa bilimi ve bir parça estetiktir."(29) Nietzsche'ye göre filolojide eksik olan şey, kavramsal birliktir. Bu nedenle filolojide ancak "organik olarak birbirine bağlı olmayan parçaların bir-aradalığı"ndan söz edilebilir. Benzeri bir saptamaya Schleiermacher'de de rastlanır: "Bu nedenle hermeneutiğin filolojik ele alınış tarzı, sadece gözlemlerin bir-aradalığını sağlar."(30) Şüphesiz filolojiyi sık sık ancak felsefe ve sanatla birlikte yaşayabilen bir şey sayan ve bu konuda bir spekülasyona yönelen Friedrich Schlegel de, bu durumdan pek hoşnut görünmez. Schlegel bir "formel filoloji"den söz ettiği kadar, bir "filolojik humor"dan, "filolojik mimler"den, "filolojik idoller"den de söz eder. Fakat herşeye rağmen o, filolojide kavramsal birlik idesini yine de göz önünde tutar. Öyle ki, "...fundamental (temel) diye adlandırılan bir filoloji, ... herhangi bir şekilde edebî olarak ilgi çekici olabilen herşeye tutkulu bir ilgiyle" yönelir.(31) O, temel sorunu, yani filolojinin bağımsız bir bi-

(29) Friedrich Nietzsche, Homer und klassische Philologie, agy. s. 157.

(30) Schleiermacher, *Hermeneutik*, agy., s.80.

(31) Friedrich Schlegel, *Lessings Gedanken und Meinungen, Allgemeine Einleitung: Vom Wesen der Kritik, Kritische Ausgabe*, Cilt III, (Charakteristiken und Kritiken II, 1802-1829), s. 58, Karş.: *Lyceum-Fragmente* (75), KA, II. cilt, s. 156.

lim haline gelip gelemeyeceği ve buna bağlı olarak bağımsız bir yönteme sahip olup olamayacağı sorununu, büyük bir açıklıkla aşağıdaki sözlerle formüle eder: "Neden herşey tam olsun istenir ki! Filoloji sağın bilim ve gerçek sanat olarak gelişecekse, o tinin tamamen özgül bir organizasyonuna ihtiyaç duyacaktır. Bu, en nihayet, herkes için geçerli olmayan bir kavrayıştan hareket eden özel bir felsefeden başka bir şey olmaz."(32) Burada da filolojinin, Janus'un başı gibi, bir yüzü bilim, diğer yüzü sanat olan özel durumu görülüyor.

Ne var ki Schlegel bu temel önermelerden hareketle daha ilerilere gitmez; tersine o, 19, yüzyılın unutulmuş büyük filologlarının gölgesine sığınır: Ast, Bernhardy, Reichardt, Ritschl, Steinthal, Heerdegen ve hepsinin üstünde August Boeckh. Bunlar, klasik filologlar, Eskiçağ uzmanlarıdır; fakat hepsinin ana ilgisi, filolojiyi sistematize etmeye yöneliktir. Bu doğrultuda daha pek erkenden gruplaşmalar meydana gelmiş, uzun süreler devam etmiştir. Daha sonraları pek çok yöne ayrılan ilk önemli gruplaşma, *gramer, hermeneutik* ve *eleştiri* üçlüsü çevresinde oluşmuştur. Bu üçlü, Friedrich Ast'ın *Gramer, Hermeneutik ve Eleştiri* (1808) adlı kitabının başlığında görülür. Bu üçlü, Ortaçağı karakterize eden bir şey olarak, yazıyı dört yönden analiz etme yöntemini bir ölçüde örnek almıştır. Burada yazının *gramatik* (sözcük yapısına ilişkin), *tropolojik* (mecazî) ve *alegorik* (istiareli) yönleri ele alınmış, fakat *anagogik* yön, profan bir filoloji uğruna feda edilmiştir. Giderek bu temel üçlüde değişmeler meydana gelmiş, indirgemeler ve farklılaştırmalar ortaya çıkmıştır. Reichardt'ın kışkırtıcı tezi, bu ilk form içinde karşımıza çıkar. Buna göre, hermeneutik ve eleştiri, aynı etkinliğin iki yüzüdürler. İkinci form içinde Steinthal'in konstrüksiyon öğretisinin kılı kırk yaran, ayrıntılara boğulmuş bölümleri yer alır. Bu

(32) Friedrich Schlegel, *Georg Forster, Kritische Ausgabe*, II. cilt, s. 96.

öğreti, yazının sıradan ve filolojik anlamları arasında ayırım yapar. Buna bağlı olarak iki tür anlama tarzı olacaktır. Sıradan anlama doğrudandır; o bir türlü algısal/zihinsel olaydır. Filolojik anlama ise doğrudan değil dolaylıdır; o bir eylemdir, filoloğun özel çabasını ve katkısını gerektirir. Steintahl, bu noktada, filolojik anlamayı altı açımlama tarzına ayırır: Gramatik, nesnel, stilistik, bireysel, tarihsel, psikolojik. Bu altı açımlama tarzıyla Steintahl, yorumlamacı filolojinin en geniş yayılımına ulaşmış olur.

Filolojinin içerdiği alt alanların iç organizasyonuyla işe başlayan bu çalışmalar, temelde tek bir çabaya koşul olarak hep dayanmak istemişlerdir. Bu tek ve temel çaba, Schleiermacher'in gerçekleştirmek istediği türden bir "hermeneutik"tir. Başka bir ifadeyle, filoloji, içerdiği alt alanların tüm zenginliğiyle, temelinde hermeneutiğe dayanır. 19. yüzyılda filolojiyi sistematik yönden sağlam temellere oturtma çabaları, August Boeckh'ün *Filolojik Bilimler Ansiklopedisi ve Filolojik Yöntem Öğretisi* adlı eserinde senteze getirilir. Boeckh filolojiyi, çok sayıda ve belli ölçülerde birbirinden bağımsız etkinlikleri bir arada içermesi bakımından "sadece bir küme" sayar ve "filoloji" kavramının bu anlamda tek bir bilimi belirten bir kavram olarak kullanılamayacağını belirterek, bu konuda *Nietzsche*'ye yol göstermiş olur. O bu konudaki görüşlerini kitabının giriş bölümünde "Filoloji İdesi Veya Onun Kavram, Kapsam ve En Yüksek Amacı" başlığı altında ele alır. Burada öncelikli olarak söz konusu edilen şey, filolojinin geleneksel olarak yapılageldiği üzere, tek bir konunun bilimine indirgenmesinin reddidir. Buna göre filoloji, ne Eskiçağ araştırması, ne eski diller öğrenimi ve öğretimi, ne polihistori, ne eleştiri, ne edebiyat tarihi, ne de bir hümanizm öğretisidir. Tüm bu indirgemeler tek yanlılık taşırlar. Tabii ki filolojiyi yukarıda sayılanlardan birine indirgemek yolundaki çabalar, rastlantısal ve nedensiz değildirler. Bu, filolojinin çok-türlü (poligen) ve çok-yapılı (polimorf) olmasından

kaynaklanır. Anılan indirgemeler, her zaman, önem atfedilen tür ve yapılar arasından birinin merkeze alınmasının sonucudurlar. Oysa Boeckh'e göre filolojinin konusu her türden yazılı şey, metindir. Dolayısıyla filoloji tüm metinlere (yalnızca edebî metinlere değil) el atma yetkisine sahiptir. Böyle olunca tabii ki felsefe metinlerinden en küçük ve önemsiz bir evrak kaydına, bir ambar fişine kadar, tüm metinler filolojinin inceleme konusu olurlar. Boeckh şöyle der: "Filologlar olarak Platon gibi felsefe yapmak zorunda değiliz; fakat Platon'un yazılarını anlamak zorundayız. Ve şüphesiz bu yazılara, sadece bir sanat eseri olarak formuna bakmak suretiyle değil, hattâ tümüyle içeriğine bakmak suretiyle nüfuz etmeliyiz. Çünkü filolojik açıklama, örneğin Platon'un yazılarındaki felsefî içeriği dayanak ve kanıt sayar ve muhakkak ki birincil olarak işte bu içeriği anlamayı hedef alır." Boeckh temel filoloji tanımını buradan hareketle elde eder: "Buna göre filolojinin özgül görevi, insan tininin tüm üretimlerini, ürünlerini bilmek olarak görünüyor. Bu demektir ki, filoloji, bilinmiş olanın bilgisini elde etmeye çalışır. Bir şeyin yeniden bilinmesini sağlayacak bir bilgi, ancak filolojiden hareketle elde edilebilir."(33) Bu tanım, aslında Vico geleneği içinde verilmiş olan bir tanımdır. Önceki sayfalarda belirtildiği gibi, Vico, insan/kültür bilimlerini, doğanın değil insan tininin üretimlerini ve ürünlerini anlamaya çalışan bilimler olarak gören geleneğin başlatıcısıdır. Boeckh'ün tanımından çıkan bir önemli sonuç, *dil*'in, diğer mümkün ve mevcut işaret ve simge toplulukları arasında, bu üretim ve ürünlerin ifadelerini en uygun şekilde buldukları ortam olmasıdır. "Söylenmiş veya yazılmış sözü incelemek -daha filoloji adının belirttiği gibi- filolojik çabanın temelidir."(34)

(33) August Boeckh, *Enzyklopädie und Methodenlehre*, agy, s. 10.

(34) Boeckh, agy., s. 11, karş.: s. 16. Schlegel de şöyle der: "Okumak, filolojik güdüyü/hevesi tatmin etmek demektir." *Athenäum-Fragmente* (391), agy, s. 239.

Şüphesiz Boeckh'ün tanımında geçen "bilineni bilme" formülü veya bizden önce yaşamış olanların zaten bilmiş oldukları bir şeyi yeniden bilme iddiası, tam anlamıyla problematiktir. Filoloğa tüm metinleri inceleme yetkisi verildiğine göre, o öncelikle felsefe metinlerini de inceleyecektir. Yani filolog, görevi gereği, (felsefe yapmak zorunda olmamakla birlikte) felsefe bilmek zorundadır. Bu noktada Elze'nin Boeckh'e yönelttiği bir eleştiri vardır. Elze'ye göre Boeckh, *bilinmiş olanın bilgisi* terimini kullanmakla, filoloğun sanatı dikkate almayacağını belirtmiş olmalıdır. Ne var ki *Boeckh* böyle bir eleştiriyi kolayca karşılayabilecek durumdadır. Çünkü o, *Ansiklopedi*sinin girişinde, *bilinmiş olan*dan, şiirde ve sanatın her türünde zaten mevcut olan ve genellikle felsefî niteliğe sahip tasarımları, ideleri kastetmektedir ki, bir sanat eserini anlamak için onun arka planındaki bu tasarımı, bu ideyi kavramak gerekir.(35) Dolayısıyla Boeckh'e bu konuda bir ihmal yüklenemez. Ona, olsa olsa, "edebiyat" ve "sanat" kavramlarını, "bilgi" kavramı altında kavramış olması dolayısıyla, kavramsal açıdan bulanıklığa yol açtığı eleştirisi yöneltilebilir. Boeckh, edebiyat ve sanatın ne oduğunun hep belirsiz kaldığını vurgulamayı da ihmal etmez. Edebiyat ve sanat duyguların bir dışavurumu mu, bir tür öznel deneyimler topluluğu mu, yoksa bu öznel deneyimler ile bilginin bir karışımı mıdırlar? Burada Boeckh'ün ileri sürdüğü formül için iki gerekçe gösterilebilir. İlk olarak Boeckh, herşeyden önce bir klasik filologdur. O, Grek ve Roma felsefesiyle bir klasik filolog olarak ilgilenmiştir. Buradan hareket edildiğinde, filolojik bilgi elde etme çabasının yöneldiği nesnenin yine bir "bilgi" olduğunu söylemiş olması, açıkça anlaşılabilir bir şeydir. İkinci olarak Bo-

(35) Boeckh, aynı yerde. Wilhelm Dilthey da bu konuda Boeckh'le aynı kanıdadır. Bkz.: W. Dilthey, Die Enstehung der Hermeneutik, *Gesammelte Schriften*, Stuttgart 1957, V. cilt, s. 336.

eckh'ün Grek ve Roma felsefesine duyduğu özel ilgi, onun *humaniora* geleneğine derinden bağlılığı ile açıklanabilir. O bu yönleriyle, filolojinin görevini, geleneksel olarak edebî metinlerin açımlanması ve yorumlanması olarak anlayanların karşısına, bu geleneksel filoloji kavramını aşan yeni bir genişletilmiş filoloji kavramı ile çıkmaktadır.

Böyle bir genişletilmiş filoloji kavramına örnek, Ernst Robert Curtius'un filoloji tanımında bulunur: "Filoloji, bilimler içerisinde en temel ve kapsayıcı bilim"dir. Filolojinin tek değil, pek çok görünümü vardır. Putperest Afrikalı Martianus Capella, 5. yüzyılda, *De noptiis philologiae et Mercuri* adlı eserinde, Tüm Ortaçağ için geçerli sayılmış olan yedi özgür (serbest) sanat olduğunu belirtmiştir. Capella kitabında bir mitos anlatır: Merkür evlenecektir ve bu konuda Apollon'dan öğüt ister. "Apollon ona bilge, genç kadın Philologia ile evlenmesini önerir. Philologia, Parnas'dadır. Ama o aynı zamanda gökyüzünün ve yeraltı dünyasının da gizlerine âşinadır, oralarda da gezinir. Demek ki o tüm bilgiye sahiptir, herşeyi bilir."(36) Philologia ölümsüz olmazdan önce, bazı kitapları insanlara, yani ölümlülere miras olarak bırakır; fakat daha sonra onları Apollon'a düğün armağanı olarak yeniden alıkoyar; yani yedi özgür (serbest) sanatı. Bu mitosun klasik filolojiye mal edilmiş olması anlamlıdır. Filolojinin tüm bilgiyi kapsaması, Boeckh'e şunu söyleme imkanını verir: O halde tüm bilimlerin tarihi filolojiktir. Boeckh'ün birlikli bir filoloji kavramı bulma çabası, ne var ki, onu paradoksal olarak, filolojik konular alanını ölçüsüzce çoğaltmaya ve bu çokluğu hiç olmazsa görünüşte de kalsa birlik idesini gözeten bir evrenselcilikle kavrama yoluna itmiştir. Böyle olunca tabii ki matematiksel disiplinler bile filolojinin inceleme alanına girmiş

(36) Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter,* Bern 1963, 4. baskı, s. 48.

olurlar. Bu nedenle, filolojiyi yine şu eski *artes liberales* (serbest sanatlar, özgür sanatlar) ile ilgilenen bir konuya çekmek uygun olacaktır. Bu yüzden, Friedrich Schlegel, "temel *(fundamental)* olarak adlandırılan bir filoloji"yi yönlendirmesi gereken ilgiyi, "edebî olarak ilgi çekici olabilen herşey için duyulan tutkulu bir ilgi" olarak tanımlamakla isabetli davranmıştır.

O halde, değinmiş olduğumuz tüm bu sınırlandırmalar, genişletmeler, indirgemeler ve çoğaltmalar sonunda şunu söylemek uygun olacaktır: Filolojinin görevi, edebî yazıların bilgisine ulaşmaktır. Böylece filolojinin konu alanı da edebi metinler olur. Peter Szondi'nin Boeckh'e değil de hocası Schleiermacher'e dayanarak adlandırdığı "filolojiye özgü bir bilgi problematiği" ve filolojinin özel yöntemi de, bu konu alanına göre ele alınmalıdır.(37) Bu problematiğin karakteristik özelliği, onun konusunun karakteristik özelliğinden gelir; yani *edebiyat*tan veya Szondi'nin daha iyi söylediği gibi, *Dichtung*'tan. Fakat edebiyat veya Dichtung, hiç de olgu, etken ve öğelerin bir korrelasyonu değildir; hattâ tersine, anlamların, daha doğrusu çokanlamlılıkların (polisemi) bir korrelasyonudur. Böyle olduğu içindir ki, filoloji, kendi özgül yöntemini hermeneutikten çıkarabilir ve 19. yüzyıl Alman filoloji geleneğinde bu böyle olmuştur. Özellikle romantik filolojinin tarihi, filolojik yöntemin hermeneutik ölçütlere bağlı olarak geliştirildiğini göstermektedir. Ama bu saptama bizi çok önemli bir noktaya da getirmiş olur: Bu nokta geniş anlamda filolojinin bizzat hermeneutiğe dönüşme noktasıdır. Çünkü hermeneutik, bir yorumlama etkinliğidir ve bu etkinlik, büyük ölçüde geniş anlamda filolojiyle örtüşür. Biz burada "filoloji sorunu"nu aslında "yorumlama" denen etkinliğe daha güvenilir bir yer gösterme umuduyla ele aldık. Metinlere sadık kalma, kapsamlı içerik araştırması yapma, kısacası verilere dayanma

(37) Peter Szondi, Über philologische Erkenntnis, *Hölderlin-Studien*, Frankfurt 1967, s. 9.

bir önkoşul olarak kaldığı sürece, geniş anlamda filoloji bir hermeneutik yorumlama etkinliğini içerebilir. Fakat filolojinin bizzat hermeneutiğin yerine geçmesi, hermeneutiğe dönüşmesi mümkün değildir. Çünkü hermeneutikte yorum, her zaman bir hermeneutik kuramın yol göstericiliği altında yapılır.

4. Hermeneutik

Hermeneutik ile filoloji arasında sıkı akrabalıklar ve birinin niteleyen diğerinin nitelenen olarak yer değiştirdikleri evrik figürler vardır. Öyle ki, hermeneutik hakkında bir şeyler söylemeden belirli bir filoloji tipinden bile söz edilemez. Buna karşılık filoloji *üzerine* genel olarak söz eden biri, aynı zamanda hermeneutik hakkında da söz etmiş olur. Açıktır ki filolojinin alanı hermeneutikten daha geniştir; çünkü hermeneutik nitelikte olmayan filolojik işlemler vardır. Buna karşılık hermeneutiğin filoloji sayılıp sayılmayacağı sorusu, hiç de keyfî ve nedensiz sorulmuş bir soru olmaz. Hermeneutik, filoloji kavramı içinde yer alır ve onun en büyük sorun öbeğini ve çalışma alanını oluşturur. Bu nedenle bir *hermeneutik filoloji*den söz edilemez (o olsa olsa bugün pek rağbet gören kavram emperyalizmlerinden biri olup çıkardı); fakat bir *filolojik hermeneutik*ten söz edilebilir. Bu niteleme, burada neyin neye ait olduğunu, yani hermeneutiğin filolojiye aidiyetini gösterir. Bunun tersini düşünmek mümkün değildir; çünkü filoloji hermeneutikten türemiş değildir.

Öyleyse şimdi hermeneutiğin ne olduğu konusu (bu terimin önünde yer alan değişik nitelemelere de bakarak) ve bilimsel nitelikteki diğer hermeneutik etkinlikler ele alınabilir. Bir *teolojik hermeneutik,* bir *hukuksal hermeneutik,* bir *sosyolojik hermeneutik* ve nihayet bir *felsefî hermeneutik* vardır.(38) Herme-

(38) Türlere ve dallara ayırma daha da ileri gider. Örneğin "dilsel olmayan ifadelerin hermeneutiği" (Helmut Plessner) veya "psikoanalitik derinlik hermeneutiği" (Alfred Lorenzer) gibi.

neutik teriminin önünde yer alan bu nitelemeler, hermeneutik işlemin uygulanacağı konuların değişik olmasından ötürüdür. Hermeneutik işlem, herşeyden önce bir *yorumlama* işlemidir. Bu yorum, bir edebî yazının yorumu, bir yasa metninin yorumu (hukuksal hermeneutik), bir kutsal yazının yorumu (teolojik hermeneutik) ve nihayet bir varlık yorumu (felsefî/ontolojik hermeneutik) olabilir.

Şüphesiz uzun süreden beri bir *sosyolojik hermeneutik* idesi, özellikle Max Weber'den Habermas ve Apel'e kadar, hep canlı kalmış olan bir idedir. Bu ide, sürekli ve etkili bir ide olarak, filologları da oldukça etkilemiştir. Fakat görülmüştür ki, bu hermeneutikler çokluğunu bir odağa getirecek özgül nokta, filolojik hermeneutik ile felsefî hermeneutiğin farklılığı veya birlikteliği sorununda yatmaktadır. Bu sorun çerçevesinde en önemli güçlük şurada ortaya çıkmıştır: Hermeneutiğin kendisi, geriye gidişli olmayan bir refleksiyondur; yani o özlendiği üzere, geçmişin içine dalamaz, tersine geçmişe hep bugünden bakar. Böyle olunca o, konusu olan "şey"i olduğu gibi yorumlamış olmaz; tam tersine daima kendisinden hareketle yorumlamış olur. Gadamer bu ilginç refleksiyon edimini, *hermeneutik döngü* adı verilen bu döngüyü, ne var ki yöntemsel bir döngü olarak görmeyi reddeder; tersine bu döngüyü "anlamanın ontolojik-yapısal yönü" olarak açıklar.(39) Buna yakın bir şekilde Enrico Castelli, "hermeneutiğin ne olduğu hakkındaki bir tez, bir hermeneutik tezdir" der.(40) Bu gibi argümantasyonlar kendileri bakımından problematik oldukları ölçüde, hermeneutik üstüne genel bir kavrayışın dayanaklarıdır da. Şüphesiz hermeneutik üstüne bu türlü

(39) H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, agy., s. 277. Bu konuda bizzat Heidegger'e de bakılabilir: *Sein und Zeit*, Tübingen 1960, 9. baskı, s. 15.

(40) Enrico Castelli, Herméneutiqe del'hermenétiqe, *Hermeneutica e tradizione, Archivo de Filosofia*, Padua 1963, s. 1.

genellemeler, onu yöntembilimsel bir tekil disiplin olarak görmekten çok ötelerde bir şey olarak görmeye götürürler. Bu gibi argümantasyonlara 19. yüzyıldan beri rastlanır ve o zamandan beri yöntembilimsel bir tekil disiplin olarak *özel hermeneutik* ile genel bir kavrayışa bağlı *genel hermeneutik* arasındaki ilişki üzerine bir tartışma vardır.

Hermeneutik tarihinin bazı önemli aşamalarına dikkat edildiğinde, hermeneutiğin gelişimi içinde ortaya çıkan bir ayrılmayı, yer değiştirmeyi ve evrilmeyi ele almak gerekli görünüyor. Tabii ki burası bir "hermeneutik tarihi" yapmanın yeri değildir. Fakat bu tarihin önemli aşamaları izlenerek, bu ayrılma, yer değiştirme ve evrilmeyi açık kılmak mümkündür. Önce Greklerin Homeros yorumlarından İskenderiyeli filologların sistematik kütüphaneciliğine ve kutsal kitap yorumculuğuna ve buradan Ortaçağa doğru uzanan bir gelişim vardır. Bu gelişim içinde ilk ayrılma, *hermeneutica sacra* (kutsal metinlerin -kitapların- yorumlanması) ile *hermeneutica profana* (dindışı veya kutsal olmayan metinlerin yorumlanması) arasında ayırım yapılmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu ayırımın, *tipolojik* diye adlandırılan kutsal metinlerin yorumlanma yönteminden dolayı ortaya çıkması zaten gerekliydi. Hermeneutik yöntem olarak tipoloji, teolojik sayıltı ve dogmalarla temellendirilmişti. Eski Ahit, İsa'nın gelişiyle birlikte kurtuluş ânının gerçekleşeceği hakkındaki kehânete dayanıyordu ve bu kurtuluş ânı dogması, daha sonra Yeni Ahit'te betimlenmişti.(41) Bu durumda, kutsal kitaplara yönelen bir tipolojik yorum, vazgeçilmez bir koşul olarak, kutsal kitaplarda sözcüklerin sadece sözel (literal) bir anlamı olamayacağına dayanıyordu. Sözcüklerin aynı zamanda ve hattâ sözel anlamlarının dışında *pneumatik* (tinsel ve ruhsal) bir anlamı olmalıydı. Bu pneumatik anlam da kendi için-

(41) Karş.: Rudolf Bultmann, Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode, *Theologische Literaturzeitung* 75, 1950, s. 205.

de *alegorik, moral* ve *anagogik* yönler içeriyordu. Böylece bir metnin anlamını ortaya koymak için, o metnin (yazının) *sözel, alegorik, moral* ve *anagogik* olmak üzere dört yönden ele alınması gerekiyordu. Yazıdaki *dört anlam öğretisi,* Ortaçağ için model olmuştur. Yazının dört yönlü anlamı, dört yönlü bir yorumlama ile ortaya konulabilirdi. Bu katı hiyerarşik düzen, şüphesiz daha baştan beri, yazının başka anlam yönleri olabileceğini ileri süren bir anlayış altında keyfî bir anlam çoğaltmacılığı tehlikesini de beraberinde getirerek, alttan alta oyulmuştur. Antakya Okulu'nun tutumu ise, böyle bir çoğaltmacılığa olduğu kadar, katı dört anlam öğretisine de karşı olmuştur. Alegori nereye kadar gider? O, yazının anlamını çoğaltmakla, yazının özgün anlamını çarpıtmış olmayacak mıdır? Antakya Okulu hep böyle sorular soruyordu ve sadece gramatikal-tarihsel temellere dayalı bir yorumlamaya sadık kalmaya çalışıyordu.(42) 18. yüzyılın ikinci yarısında Ernesti, tüm bu anlam yönlerini *sensus literales*'e, yani sözel anlama indirgemeyi denedi.(43) Ernesti, kendi açımlama öğretisini, böylece yazıda tek bir anlamdan ve onun değişik "meal"lerinden hareketle temellendirmek istemişti. Bu açımlama öğretisi, 20. yüzyılda da, özellikle Betti ve Hirsch'de canlılığını korumuştur. Bu kısa tarihsel bakışla, hermeneutikte bu paragrafın başında belirtilen ayrılma ve evrilmeye doğru giden gelişime şimdi geçebiliriz. Peter Szondi, hermeneutik tarihinde meydana gelen bu interregnum'u genişliğine betimlemiştir.(44)

Bu ayrılma ve evrilme, bu dönüşüm noktası, geleneksel olarak Schleiermacher'in hermeneutiğinde görülür. "Hermeneutik tarihi Schleiermacher'de dönüşüme uğramıştır."(45) Bu dönüşüm

(42) Karş.: Wilhelm Dilthey, *Die Enstehung der Hermeneutik,* agy., s. 323.
(43) Johann August Ernesti, *Institutio Interpretis Novi Testamenti,* Leipzig 1761.
(44) Peter Szondi, L'hermenéutique de Schleiermacher, Poétique, Paris 1970, Nr. 2, s. 142.
(45) Heinz Kimmerle, Hermeneutische Theorie oder ontologische Hermeneutik, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 59, 1962, s. 114.

iki açıdan önem taşır. Birincisi şudur: Hermeneutik, 19. yüzyıla kadar sadece bir yorumlama etkinliğidir. İkinci olarak hermeneutik, ister teolojide ister klasik filolojide olsun, sadece bu alanlarla ilgili bir araç, bir yorumlama tekniği olmakla sınırlı tutulmuştur. Oysa Schleiermacher'le birlikte, Kimmerle'nin ifade ettiği gibi, hermeneutik evrenselleştirilmiştir. O artık kendisini belirli konularla ilgilenmekle sınırlandıramazdı. Hermeneutiğin konuları artık sadece klasik konular olamazdı. Yazı yanında, hermeneutik alanın önemli bir yönü olan konuşma ("görüşmeler", "tartışmalar") ve insanın başvurduğu diğer ifade formları da (dilsel olmayanlar da) hermeneutiğin alanına aittirler artık.

Bundan sonra atılan önemli bir adım, *gevşek anlama* ile *sıkı anlama* praksisleri arasında ayırım yapılması olmuştur.(46) Birincisi çelişkili ve problematiktir; asıl anlama ikincisidir. Burada, yani ikincisinde, anlaşılmış olan şey bir konstrüksiyon edimi ile anlaşılmıştır ve gerçek anlama budur. Gevşek anlama praksisi eski hermeneutiğin praksisidir. Buna karşılık sıkı anlama praksisi, Schleiermacher'in devrimci ve yeni hermeneutiğe yön veren talebine göre şudur: Bilinçli anlamayı mümkün kılan bir hermeneutik, bunu ancak genel bir anlama kuramı geliştirerek yapabilir. Schleiermacher bunu şöyle açıklıyordu: "Anlama sanatı olarak hermeneutik, genel değil, tersine çok sayıda özel hermeneutikler meydana çıkarır... Genel ilkelerden dolayı sağlıklı insan zihnine duyulan inanç, pekâlâ terkedilebilir. Ama aynı şekilde özel ilkelerden dolayı sağlam duygulara duyulan inanç da... Özel hermeneutik hem tür hem dil olarak sadece bir gözlemler topluluğudur ve hiçbir bilimsel talebi karşılamaz."(47) Bu temel, daha sonraları Schleiermacher'in kuramının felsefi temeli olarak, her yerde kendini gösterir. Bu, felsefî bir hermeneuti-

(46) Schleiermacher, *Hermeneutik*, agy., s. 86.
(47) Schleiermacher, *Hermeneutik*, agy., s. 79.

ğin temellendirilmesinin imkânıdır. O andan beri hermeneutiğin bu şekilde evrilmesi, Dilthey, Rothacker, Heidegger ve Gadamer'in eserlerinde etkili bir şekilde ortaya çıkar.

Dilthey'ın pozisyonu orta yerdedir. Çünkü o, metinlerin ve verilerin bilimsel yoldan anlaşılması sorunuyla yoğun şekilde ilgilenmekle, evrenselci bir pozisyondan bir ölçüde sıyrılmış olur. Fakat Dilthey bunu, hiç de hermeneutiğin yeniden geleneksel konumuna çekilmesi, bir özel hermeneutik olarak devam etmesi için yapmaz. O, anlama öğretisini bilim kuramına ve bilim felsefesine ait bir sorun olarak formüle eder. Fakat böylece hermeneutik içinde bir başka evrilme (Schleiermacher'in gerçekleştirmiş olduğu evrilme içinde meydana gelmiş bir evrilme) ortaya çıkmış olur. Çünkü hermeneutik Dilthey'da genel/evrensel bir problematikten doğa bilimleri ve tin bilimleri arasındaki farklılık problematiğine doğru kaydırılmış olur. Hem Schleiermacher hem Dilthey, özel hermeneutiğin dışına taşmak isterler; fakat farklı yönlerden. *D*ilthey'ın Schleiermacher karşısındaki pozisyonu şudur: O, hermeneutiği tıpkı Schleiermacher gibi çok ötelere taşımak ister. Fakat Schleiermacher'in gösterdiği ufuklara kadar değil de, bilimler problematiğiyle sınırlı olarak. Böyle görüldüğünde, Dilthey, Schleiermacher'den bir adım geridedir.

Şu halde hermeneutiğin evrilmesi süreci içinde iki temel yön izlenebilir: Hermeneutiğin evrenselleştirilmesi (Schleiermacher); hermeneutiğin bilim kuramına dönüştürülmesi (Dilthey). Bu iki yön, günümüze kadar gelen ve günümüzde de izleyicilerini bulan yönlerdir. Fakat hemen belirtelim ki, her iki yön de bir filolojik hermeneutikten oldukça uzaklaşan yönlerdir. Birincisi, bundan sonra "temeller problematiği" olarak adlandıracağımız bir yönde, yani hermeneutiğin temelleri problematiğinde kendisini gösterir. Burada Schleiermacher'in felsefî problematiği, Dilthey'ın hermeneutik bilim kuramının motifleriyle birleşir. Çünkü her iki filozof da genel bir anlama kuramının temel-

lendirilmesi ile ilgilenirler. Bu temellendirme çabası, özellikle Dilthey'da, hiç de sadece özel bilim tipleriyle sınırlı değildir. Bu çaba şu ana tezde ifadesini bulur: *Anlama,* tüm bilimler için vazgeçilmez koşuldur.(48) Bu argümantasyon, herşeyden önce düşünmenin tarihselliğinden hareket eder. İnsan soru ve yanıtların hep değişken kalan sürekliliği içine doğar. O bu değişken sürekliliik içinde, kendi yaşama zamanı ile sınırlı sorular ve yanıtlar üretir. Bilginin tarihselliğini yapan, işte tam da bu sorular ve yanıtların değişken sürekliliğidir. Gadamer'in dediği gibi, insanlık bu değişken sürekliliğe hep (ve halen) mâruz kaldığı için, bir sorunun ve ona verilen bir yanıt olarak *bilgi*nin mutlak bir *yeni* başlangıcı, tarihsel olarak imkansızdır.

Apel, felsefe tarihinde böylesi *yeni* başlangıç arayışlarını değerlendirir. O, Descartes'ın "meditasyonlar"ından Husserl'in "transandantal ayraca alma"sına kadar, bu gibi *yeni* başlangıç arayışlarını, *yöntemli tekbencilik* olarak adlandırır ve eleştirir. Böyle bir *yeni* başlangıç hep akamete uğramak zorundadır; çünkü hiç kimse kendisini kuşatan *dil* denen ağın dışına çıkıp bir "köktenci kendini anlama/bilme" aracılığıyla refleksiyon yapamaz. Tarihte ve dilde hiç kimse "sil baştan" yapamaz. Bunu deneyen bir düşünür, düşündüğü şeyi başarabilseydi, gerçekten de o "biricik" olarak adlandırılmayı hak ederdi. Oysa ona şunu hemen göstermek mümkündür: "O zaten kendisi için geçerli olan argümanlarla açık bir dil oyunu sergilemektedir."(49) Bu, açıkça ve bir kez daha (ve her zaman) anlaşılmak zorundadır. Bu temel üzerine Apel, bilimin ve bilginin transandantal koşulunun, filozofların "meditasyon"ları ve "ayraca alma"ları değil, bizzat öznelerarası iletişim ve bağlı ola-

(48) "O halde 'anlama' kavramı bir temel kavramdır. Anlama olmadan hiçbir bilim mümkün değildir." Helmut Seifert, *Einführung in die Wissenschaftstheorie* 1, Münih 1969, s. 120.

(49) K.-O. Apel, Sprache und Reflexion, 14. *Internationaler Kongress für Philosophie,* Viyana 1968, s. 419.

rak toplum olduğunu belirtir. Apel her ne kadar burada Wittgenstein'ın "dil oyunu" kavramından hareket ederse de, öbür yandan, erken çalışmalarında görüldüğü üzere, büyük ölçüde Heidegger'in ontolojik hermeneutiğine dayanır. Felsefe tarihinin bu şekilde ele alınışı, hermeneutiğin temelleri problematiğinin kökten bir serimlenişi olması bakımından önemlidir. Apel, öncelikle Dilthey'ın "tarihsel akıl eleştirisi"nde postüle edilen bir temel düşünce olarak, "insanî yaşama kategorisinin bıçakla kesercesine geride bırakılamazlığı"ndan hareket eder. O, Descartes ve Kant'ın yaptıkları özne-nesne ayırımını da buradan hareketle eleştirir. Bu noktada Apel, Heidegger'e bağlanır. Heidegger, Dilthey'ın konumladığı şekilde yaşama-ifade-anlama ilişkisinde ortaya çıkan *hermeneutik döngü*de, "yaşama"nın yerine "Dasein"ı koyar ve hermeneutiğin temel pozisyonunu da buna göre belirler. Buradan hareketle de, varolanın varlığına ilişkin eski soruyu, "varlığın anlamı"na ilişkin bir soruya dönüştürmüş olur. Dasein kendini anlar; yani o "kendi varoluşu içinde olma"yı anlar. Kendini anlayan Dasein, böylece ön-ontolojik *(vorontologisch)* olarak diğer varolanların varlığını da anlar. Apel, Dasein kipini, "hermeneutiğin Heidegger eliyle radikalizasyonu" olarak adlandırır. Aynı Apel, Dasein'ın (yani insanın) ön-ontolojik yapısından dolayı, anlamanın, zaten daima verili ve etkili olan bir "ön-anlama" olarak psikolojik yoldan temellendirilmesini (ve aynı zamanda yöntemli tekbencilik için hep önkoşul sayılmış böyle bir "ben bilinci" anlayışını), kendisinin temellendirmek istediği "bilgi antropolojisi"nden hareketle reddeder. Çünkü bilgi için önkoşul, ancak antropolojik bir iletişim olabilir. Bu iletişim de dille sağlandığına göre, bilginin imkânının, "dilin öznelerarası anlaşma ortamı ve aynı zamanda dünyanın açımlanma ortamı"[50] olarak *anlama* edimini şart koştuğunu gösterir.

(50) K.-O. Apel, Die Entfaltung der "sprachanalytischen" Philosophie und das Problem der "Geisteswissenschaften", *Philosophisches Wahrbuch* 72, 1965, s. 280.

Apel araştırma sürecine ontolojik boyutu da sokar; fakat bilimlerdeki düalizmi (doğa bilimleri ve tin bilimleri düalizmi), onların amaçları açısından belirler. Buna göre doğa bilimlerinin amacı, duyusal yoldan saptanabilir olan *"olguları açıklamak"* iken; tin bilimlerin amacı *"ancak (doğrudan doğruya) duyusal olgular yardımıyla bedenleşmiş dünyanın ve Dasein'ın anlam'ını anlamaktır."* Fakat Apel daha sonraları burada doğa bilimleri ve tin bilimlerini ortak bir düzleme çekme imkânını da bulur. O, bilimlerin "nihaî ortak epistemolojik temelleri" problematiğinin çözümü imkânını, yine *anlama*da bulur. Buna göre doğa bilimlerinde açıklanması gereken olgular, herşeyden önce anlaşılmış, yani anlama yoluyla kavranılmış şeyler olmak zorundadırlar.

Burada, felsefî hermeneutik içinde sürdürülen ve yukarıda kısaca değinilen felsefî ve epistemolojik nitelikteki tartışmaları bir birliğe getirmek değil, tam tersine hermeneutik sorununun nasıl bir evrilme geçirdiğini izlemek amaçlanıyor. Apel'in üzerinde çalıştığı konu, yani "anlamanın temellerini bilgi antropolojisi içinden çıkarma" çabası, konuyu öyle bir genellik derecesine yükseltmiştir ki, buradan hareketle hermeneutiğin somut sorusuna geriye dönüşün nasıl mümkün olabileceği sorulmalıdır. Bu somut soruyu felsefî hale gelmiş/getirilmiş hermeneutik sormaz; çünkü bu onun sorusu değildir. Epistemolojik tekbenciliğe karşı yöneltilmiş olan bilimsel ve yöntemsel yönelimli genel hermeneutik, temeller problematiğini ve bu arada bizzat kendisini temellendirir. Fakat onun gözden kaçırdığı şey, bizzat özel hermeneutiktir. Aslında filolojik hermeneutik hiçbir şekilde felsefî hermeneutik içinde ortadan kalkmamıştır. Felsefî hermeneutiğe giden yol, filolojik hermeneutikten hareketle izlenen bir yol olmuştur. Bu, zaten temeller problematiği içinde hermeneutiğin yöntembilimsel değerini felsefî yönden temellendirmek için kaçınılmazdı. Fakat varılan noktadan, yani felsefî hermeneutikten geriye doğru bakıldığında, felsefî hermeneutiğin, kendi-

sini filolojik hermeneutikten bu yolla üretip üretemeyeceği sorusu açıklıkla sorulmamıştır.

Şimdi hermeneutik tarihinde felsefî hermeneutiğe doğru giden ikinci yola bakalım. Birincisine, yani hermeneutiğin evrenselleştirilmesi doğrultusundaki gelişime yukarıdaki paragraflarda değindik. Dilthey'la birlikte başlayan ikinci yol, yani hermeneutiğin bir bilim kuramına evrilmesi, yukarıda da değindiğimiz gibi, bir yandan temeller problematiğiyle, öbür yandan bilimlerin yöntembilimsel yönden temellendirilmesi problematiğiyle bağıntılıdır. İzlenen yol, bilimlerin yöntembilimsel temellerini bir felsefî hermeneutikten çekip çıkarmak olmuştur. Burada bilimler tarihinde gerilere doğru gitmek ve Gadamer'in sık sık işaret ettiği üzere, Yeniçağ bilimlerinin ortaya çıktıkları 17. yüzyıla eğilmek gerekir. O zamanlar, doğruluğa ulaşmak için sadece bilimi yöntemli bir yola sokmanın yeterli olacağını düşünmek mümkündü. Descartes kendi sistemini, özne ve nesneden sonra üçüncü bir uğrak olarak "apaçık olan"ın yardımıyla garanti edip güvenceye alabilmişti: "Tanrı her birimize doğru ile yanlışı ayırt edecek bir ışık verdiğinden", şurası yanlış anlaşılamayacak kadar açıktır ki, o "benim özel yargım"ı bulmamda da yardımcıdır.(51) Descartes için doğru bilgiye götürecek yol, matematiksel yöntemdir; çünkü Descartes'ın tanrısı, şu kendisinden "apaçık" emin olduğu tanrı, matematikçi bir tanrıydı. Kanıtlanmış doğrular ancak matematikte vardı. Onun "doğru kanıtları olasılı kanıtlardan ayırt etmek"(52) konusundaki ısrarlı talebi, "doğruluk"tan anladığı şey bakımından karakteristiktir. Gadamer'e göre bu talebin buyurganlığı, gerçekte bir tarihsel kesit olarak Yeniçağ başlarının kültürel atmosferini yansıtır. Burada *doğruluk* ve *olasılık* tam bir karşıtlık içinde düşünülmüştür. Çünkü olasılık değeri taşıyan şey, bir imkân olarak

(51) René Descartes, *Von der Methode* (1637), Hamburg 1960, s. 23.
(52) R. Descartes, agy., s. 40.

yanlış da olabilir ve tam da bu yüzden o asla doğru olamaz. Doğruluk ancak, kesin kanıtlamalara dayalı matematiği örnek alan bilimlerin yöntemli yolu üzerinde tanınabilirdi.

Gadamer'e göre bu kavrayış, bizim "modern bilim" tasarımımızın temelinde yatar ve "bilimsel" ve fakat daha özel olarak *scientific* olarak adlandırılan modern bilime damgasını vurur. O, bu kavrayışın karşısına felsefî hermeneutiği çıkarır ve hermeneutikten hareketle, "doğruluk ve yöntem"in *scientific* değil *fenomenolojik* düzlemde bulunduğunu haklı olarak söyler. O, Husserl ve Heidegger'in öğrencisidir ve onlardan aldığı etkilerle, yaşama dünyasının önceliğini bilimin önceliğine karşı hep vurgular. Öyleyse ilk yapılması gereken, "yaşama dünyasının transandantal incelemesi"ne yönelmektir. Gerçi Dilthey da böyle bir "yaşamanın transandantal incelemesi"ne yönelmişti; fakat onu buna yönelten etken bilimler problematiğiydi ve o tin bilimlerinin farklılığından hareket ederek, işte bu tin bilimlerinin yöntembilimsel temellerini aramak üzere böyle bir transantandal inceleme yapıyordu. Oysa Gadamer'i böyle bir incelemeye yönelten etken sadece tin bilimleri problematiği değildir. Böyle bir transandantal inceleme *tüm* bilimler için gereklidir; çünkü yaşama dünyası tüm bilimlerin taşıyıcısı ve koşuludur ve bilimsel düşünme, ancak içinden çıktığı koşullardan, yani yaşama dünyasından hareketle açıklanabilir.

Gadamer'in hocası Husserl, *Kartezyen Meditasyonlar* adlı eserinde "transandantal ego'ya giden yol"u inceler. Bu yol, *ego cogito*yu, "kartezyen devrim"in bir sonucu olarak *transandantal öznellik* olarak göstermek zorundadır.(53) Husserl burada kritik soruyu sorar: "(Descartes tarafından) tasarlanan indirgeme gerçekten de kökten midir?"(54) Burada Husserl, transandantal

(53) Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag 1963, 2. baskı, 1. Meditation, § 3 ve 8.

(54) H.-G. Gadamer, Die phänomenologishce Bewegung, *Kleine Schriften III*. Idee und Sprache, Tübingen 1972, s. 169.

ego'nun boşlukta kaldığını saptar. Böyle bir ego'nun ardında, "hepimiz"in içinde saklı ve örtük halde bulunan daha başka koşullar olmalıydı. Descartes'ı bu noktada eleştiren Husserl, indirgemenin gerçekten kökten olması yolunda bir adım olarak, "bilincin ufuk yapısı" hakkındaki kendi öğretisini geliştirir. Bilincin imgeleme/algılama edimleri, anonim/evrensel bir ufuk bilinci içinde birbirine bağlanmışlardır. Bu bilinç, *yaşama dünyası* kavramı içinde, insanın imgeleme/algılama ediminin önünde, yani önceden zaten daima mevcut bir dünya olmada kendi karakteristiğini bulur. Gadamer, Husserl'in fenomenolojisinin bu temel düşünceleriyle bağıntı içinde kendi "etki-tarihsel bilinç kuramı"nı geliştirir. Gadamer'in kuramında gerçek "nesnel bilim", artık "bilimin de içinden çıktığı yaşama dünyası"nın bilimidir.(55) Gadamer'in bir makalesinin başlığı "Yaşama Dünyasının Bilimi" adını taşır. Onun "nesnel bilim"i, artık hiç de Yeniçağın anladığı "nesnel bilim" değildir. Yaşama dünyası, Yeniçağın anladığı "nesnel bilim"e öngelir. Bilincin ufuk yapısı üzerine düşünen biri, zaten bizzat düşünmesine öngelen bir ufuk içerisinde bulunuyor demektir. Yaşama dünyasından gelen bu koşulların belirsizlik ve kesinsizliğini belirli ve kesin kılmak gerekir; "yaşama dünyasının bilimi"nin görevi de budur. Bu da, Gadamer'e göre, ancak *hermeneutik refleksiyon* edimiyle mümkündür. Bu adım, aynı zamanda Yeniçağın anladığı anlamda "nesnel bilim"in koşullarını da açıklayabilir. Gadamer'in bu argümantasyonunda, yukarıda anılan temeller problematiğini tanımak, bir dereceye kadar kolaydır. Çünkü Gadamer'e göre felsefî hermeneutiğin görevi şudur: "Hermeneutik boyutu, ulaşacağı tüm alanlara kadar yaymak ve onun bizim dünya hakkındaki toplu kavrayışımız açısından *temellendirici* anlam ve önemine

(55) Gadamer, Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik, *Kleiene Schriften I.* Philosophie. Hermeneutik, Tübingen 1967, s. 113.

geçerlilik kazandırmak."(56) Gadamer'in bu iddiasına karşı, yeniden, *bilimin* genesisi, bilimin meydana geliş koşulları ile *bilimin geçerliliği* arasında burada böylesine doğrudan bir şekilde kurulan ilişkinin kabul edilemeyeceği itirazı yükseltilebilir. Gadamer bilimin ön-bilimsel *(vorwissenschaftlich)* dünyadan, yaşama dünyasından çıkarak geliştiğini söylediğinde, bu muhakkak ki doğrudur. Fakat Lorenz Krüger'in belirttiği gibi, "bir şeye yataklık eden ortamın kendisinde, o şeyin özelliğini yapan koşulu aramak için hiçbir mantıksal sebep yoktur."(57)

Yaşama dünyası problematiği, şüphesiz ki hermeneutiği ikiye bölünmüş bir pozisyona sürükler. O, kendisini Yeniçağın bilim kavramı altına koymak istemez. Tersine o, Yeniçağın bilim kavramını yaşama dünyasından çıkan bir şey sayar. Fakat öbür yandan o, yaşama dünyasının yerine de geçemez; çünkü o yaşama dünyası *üzerine* konuşmaktadır, "yaşama dünyasının bilimi" olmak istemektedir. Yeniden, hermeneutik tarihindeki dönüm noktasına, Schleiermacher'e dönelim. Daha önce de değindiğimiz gibi, Schleiermacher'le birlikte genel hermeneutiğe doğru bir gelişim başlamıştır ve bu gelişim iki önemli çizgide Dilthey (bilgi ve bilim kuramı çıkışlı), Heidegger, Apel ve Gadamer (evrenselci) ile 20. yüzyıl ortalarına kadar sürmüştür. Onların başat kıldığı problematik altında, filolojik hermeneutik unutulmuş görünüyor. Oysa şurası dikkate değerdir ki, 19. yüzyıl hermeneutik tarihini yazan bir tarihçi, bu gelişimi tam tersine bir şekilde bize anlatacaktır. Bu tarihçi için hermeneutiğin felsefeleşmesi tam da Schleiermacher ile birlikte sona ermiştir. Joachim Wach şöyle diyor: "Diğer hiçbir hermeneutik öğreti, filologları Schleiermacher'in öğretisi kadar canlı bir şekilde cesaretlendirmemiştir." Bu bağlamda öncelikle Boeckh'ü Schleier-

(56) Gadamer, Die Wissenschaft von der Lebenswelt, *Kleine Schriften III.*, s. 198.

(57) Lorenz Krüger, Über das Verhältnis der hermeneutischen Philosophie zu den Wissenschaften, *Hermeneutik und Dialektik*, der. R. Bubner, R. K. Cramer.

macher'in ilk öğrencisi ve halefi olarak görebiliriz. Fakat ustasının büyük birikimi, onu kendi sistematiğinin güçlü yapısını kurmaktan en az ölçüde bile alıkoyamamıştır. Tam aksine, şunu açıkça belirtebiliriz ki, Boeckh'ün hermeneutik kuramı Schleiermacher'in hermeneutik kuramından daha az evrensel ve daha az kapsayıcıdır. Bu kuram filolojik alanla sınırlıdır. Filolojik bilimlerin Boeckh'ten sonraki gelişiminde ise, bizzat hermeneutiğin felsefeleştirilmesine fazla itibar edilmemiştir. Oysa yukarıda belirttiğimiz gibi, Schleiermacher'den beri gelişim bir felsefî hermeneutiğe doğru olmamış mıydı? İlk bakışta burada bir çelişki var gibi görünüyor. Fakat hermeneutik tarihinde kronolojinin daha bir sağlamlamlaştırılması, bu görünürdeki çelişkiyi açıklayabilir. Aslında felsefe, Schleiermacher tarafından ileri sürülen bir genel hermeneutik projesini benimsemeye ancak 1900'lere doğru Dilthey'la birlikte başlamıştır. Oysa Schleiermacher'in hermeneutik üzerine son dersleri, sayfa kenarı notlarından bildiğimize göre, 1823-33 yılları arasındadır. Arada yaklaşık 70 yıl vardır. Felsefî hermeneutiğin gelişimi açısından bakıldığında, arada büyük bir boşluk bulunmaktadır. Oysa bu zaman aralığı, Boeckh, Bernhardy, Ritschl, Reichardt, Steintahl ve diğerlerinin, yani filologların çalışmalarıyla doludur. Bu filologların azimli ve derinlikli çalışmaları, filolojik amaçlarla sınırlandırılmış bir hermeneutiğin ürünleriydiler. Wach'ın bu durumu bizlere hatırlatması gözleri açmıştır. Öyle ki bugün bu uyarı, sürprizli bir şekilde, hermeneutiğin gelişim öyküsünü daha iyi görmemizi sağlamıştır. 19. yüzyılın ikinci yarısının filolojik hermeneutiği, çabucak ve hattâ diyebiliriz ki hemencecik, ünlü adların gölgesiyle örtülmüş ve giderek unutulmuştur. Schleiermacher'e göre hermeneutik ancak felsefi olabilirdi. Oysa 19. yüzyıl filologları, Schleiermacher'i değil Boeckh'ü örnek aldılar. Boeckh'ün sistematiği 19. yüzyıl filolojik hermeneutiğinin bu alandaki en önemli yol göstericisi olmuştur. 19. yüzyılın bu filolojik

hermeneutiğine, onun büyük ustalarına yeniden yönelmek, bir gereklilik olarak ortaya çıkıyor.(58)

Şimdiye kadar betimlenen evrilmeler, göreli olarak basittir. Bilimler tartışmasında şimdiye kadar adlar ön plana çıkarılmış, bazı adlar unutulmuş ve düzensiz bir bibliyografya izlenmiştir. Bu noktada Michel Foucault'un çalışmalarına bakmak yararlı olacaktır. Foucault çeşitli tarih araştırmalarında hep şu düşünceyi izlemiştir: 19. yüzyılda *insan* idesi, geçmiş yüzyılların *tanrı* idesinin işlevine yakın bir işlev kazanmıştır.(59) Gerçekten de, birlik gözeten felsefi sentezlerde böyle bir dönüşüm, ancak 18. yüzyıldan 19. yüzyıla geçiş döneminde gözlenebilir. Descartes ve Leibniz'in "saatçi tanrı" felsefeleri, tanrıyı, *lumen naturale*-nin matematiksel yoldan bilinmesinde garantör sayıyordu. 17. ve 18. yüzyılların hermeneutiğinde de, tanrıya böyle bir rol verilmişti. Oysa 19. yüzyıl, Nietzsche'nin "tanrının ölümü"nü ilân eden sözlerine inanmazdan ve hattâ bu sözleri duymazdan önce bile, *insan* idesini ve gitgide *insanî yaşam* idesini, aynı insanın bilme ediminin merkezine yerleştirmeye başlamıştı. Psikoloji adı verilen bilim ve tarihselci biyografiler böylece mümkün hale gelmişlerdir. Ve giderek artık bir "yaşama felsefesi" de mümkün görülmüştür. Ve sonuçta romantik hermeneutiğin ilgilendiği türden bir "birey metafiziği" oluşmuştur.

18. yüzyıl hermeneutiği için Georg Friedrich Meier'in *Genel Bir Açımlama Sanatı Denemesi* adlı eseri iyi bir örnektir. Bu hermeneutik bir metafiziksel sistem üzerine kurulur. Bu sistem hermeneutik işlemleri tanrıdan hareketle açıklar veya bu işlemleri tanrının varoluşuna dayalı olarak normatif yoldan tanımlar. Meier'e göre hermeneutiğin görevi, daha sonraları verilen adla, hiç de "insan tininin ürünlerinin açımlanması" değildir; tersine

(58) Bkz.: Wach, agy., s. 43-58.
(59) Karş.: Michel Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, Münih 1974, s. 30.

tanrının edim ve etkilerinin açımlanmasıdır. "Bu dünya en iyi dünyadır; bir dünya için tanrının işaretini görebileceğimiz yer, bu dünyadır. Tanrı bu dünyadaki tüm göstergesel bağlamın temel taşıyıcısıdır ve bu demektir ki her doğal işaret tanrının bir etkisini taşır." Meier bu sayıltıdan önemli bir maksim çıkarır: "Hermeneutik hakkaniyet *(aequitas hermeneutica)*, açımlamacının yöneldiği, ulaşmaya çabaladığı şeydir. Bu, işaretlerin yaratıcısının yetkinlikleriyle en iyi şekilde uyum içindedir. Bu hakkaniyet, tanrının gözüyle bakıldığı sürece, *tanrıya karşı hermeneutik saygı gösterme (reverentia erga deum hermeneutica)* olarak adlandırılabilir. Doğal işaretleri açımlamak isteyen bir açımlamacı, tanrıya karşı hermeneutik saygı gösterme tavrı içinde, bu imlemleri doğru saptamak zorundadır. Doğru saptandıkları sürece, bu imlemlerden hareketle doğal işaretlerin en iyi işaretler olduğunu görür ve tanrının yetkinliğiyle ve onun herşeyi bilen iradesiyle en iyi şekilde uyum kurmuş olur."(60) Meier burada anlamanın nasıl mümkün olacağına dair bir temellendirme verir; zaman ve uzam içinde yer alan şeyler (doğal işaretler) aracılığıyla, bize yabancı olan şeyin nasıl anlaşılabileceğini temellendirir. Buna karşılık Schleiermacher ve Dilthey'ın hermeneutiklerinde her türlü sentez yeri ve her türlü mümkün işlem odağı, öncelikle *insan* olarak kabul edilir. Kimmerle bu durumu şöyle anlatır: "Yaşlı Schleiermacher (1819'dan sonra) sürekli olarak bireyselliğin psikolojik yoldan anlaşılmasına yönelir. O artık bireyin kendisini dilsel yoldan dışlaştırmasının ve ifade etmesinin biricik imkânını dilin genelliğine bağlamaz; tersine dili de ortaya çıkaran şey olarak yaşamanın bütünselliğine bağlar."(61) Daha sonraları bu kavrayışı en derin şekilde benimseyen

(60) Georg Friedrich Meier, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* (1757), Düsseldorf 1965, s. 19 ve 20.

(61) Heinz Kimmerle, *Hermeneutische Theorie oder ontologische Hermeneutik*, agy., s. 116.

Dilthey, genel ilgi odağındaki dönüşümü şöyle belirtir: "Genelgeçer yorum imkânı, anlamanın doğasından çıkarılabilir. Burada artık açımlamacının bireyselliği ile yazısını yorumlayacağı yazarın bireyselliği hiç de karşılaştırılamaz iki olaymış gibi karşı karşıya durmazlar. Her ikisinin bireyselliği de genel insan doğasının temellerinde oluşur ve böylece insanların toplumlaşmaları, birbirleriyle konuşma ve birbirlerini anlamaları mümkün hale gelir."(62) Ne var ki insan daha burada *mitik* bir şeye dönüşmüştür; hele yazar "kişi" olarak görüldüğünde. Böyle olunca da, yorumcunun yazarla yüzyılların üstünden atlayarak bir diyalog kurması mümkün görülür.

Şurası gerçekten şaşırtıcıdır: İnsanın psişik yaşamının karanlığı, empati yoluyla, bir yazılı metnin açıklığından çekip çıkarılarak nasıl aydınlatılabilir ki? Schleiermacher'de de, Dilthey'da da, sanat eserlerini en yüksek derecede kavrama, yazarın tinine kendini yerleştirmeyi, kendini yazarın yerine koymayı gerektirir. Ama tin nedir ki? Ve yazarın tini ile eseri hangi bağlamda ve derecede birbiriyle ilişkilidirler? Peki ya yazar nedir? Bu yazar dediğimiz insan (belli derecelerde) hep eserinin dışında kalmaz mı? Yazar ile eserini özdeşleştirme hakkını nereden alıyoruz? Yazar, istemiş olsa bile, tinini eserinde ne ölçüde dışa vurabilir ki? Ve nihayet: İnsan nedir? Tüm bu soruların açık yanıtları yoktur. Ama buna karşılık *insan* idesi, uygulamada, tin bilimlerinin sağınlığı konusunda güvenilir çıkış noktası olarak görülmüştür. Ve 20. yüzyıl hermeneutiğinin de aynı insan idesine bağlandığı, onun bu ideyi kendisi için temellendirici ide kıldığı açıktır. Artık hermeneutiğe insan metafiziği egemendir. Bu metafiziğin Dilthey'da olduğu gibi bir anlayıcı psikolojiye mi, yoksa Heidegger'de olduğu gibi

(62) Wilhelm Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, agy., s. 329. Karş.: Dilthey, Dichtrische Einbildungskaft und Wahnsinn (1886), *Gesammelte Schriften*, VI. cilt, s. 93, Suttgart 1957, 2. baskı.

bir varoluşçuluğa mı dayanacağı, bu açıdan bakıldığında ikincildir. Bu metafizik, tarihsel görecilik karşısında son sentez yeri olarak düşünülür. Oysa edebî yazı dili, kendisini insan idesiyle kısıtlamaz. O bu ideyi hem üstlenir, hem de pekâlâ terkeder. Bu özellik, katı bir taklide kendini bağlı saymayan tüm edebiyatçılar tarafından uzun süredir bilinen bir şeydir. Özellikle de modern edebiyatta, Flaubert ve Mallermé'den Roussel, Celan ve Joyce'a kadar, bu, kendisini daha yoğun bir şekilde gösterir. Modern edebiyat, derinliğine, bizzat dil sorununa yönelir ve oradan kendi sözcüklerini, sona ermeyen bir kendi-üstüne-düşünme hareketi içinde yeniden düzenler. Bu nedenle bir hermeneutik sentezin yeri, artık edebiyatın dışında bir yerde, tanrıda veya insanda aranamaz. Bu yer genellikle *dil* içinde aranmak zorundadır; yani edebî yazının kendini durmadan değiştiren yapılar ve ifadeler ağı içerisinde.

Şimdi artık kısaca şu söylenebilir: Filolojik hermeneutik, bir felsefî hermeneutiği, bir insan idesi hermeneutiğini mümkün kılan Schleiermacher'i izleyemez. Fakat hermeneutik tarihinde onun adına bağlanan dönüşüm ve evrilme, basit bir çıkarımla elde edilebilecek olandan çok daha fazla görünümleri olan bir dönüşüm ve evrilmedir. Gadamer psikolojik yorumlamayı, Schleiermacher'in özgül katkısı olarak gösterir. Kimmerle, Schleiermacher'in eserinin, bir felsefî problematikten sürekli olarak nasıl güçlü bir şekilde motiflendiğini göstermeyi denemiştir. Şüphesiz ilk kez Dilthey böyle bir ağırlık merkezi oluşturmayı denemişti. Ama eserinin dil, gramer ve edebiyat için de geçerli olduğu bir filolog Schleiermacher de hep vardı.

Filolojik hermeneutik bu temaları, kendi tarihinin evrilmeleri içinde yeniden araştırabilir. Felsefî ve metafiziksel geleneğe yönelerek böyle bir bağ kurma imkanını Szondi görmüş ve temelli bir şekilde göstermiştir.(63)

(63) Peter Szondi, *L'herméneutique de Schleiermacher,* agy., s. 142.

Öyle görünüyor ki filolojik hermeneutik, uzun tarihine rağmen hep bir proje olarak kalmıştır. O, felsefî ve metafiziksel tanjantlarından kendisini bilinçli olarak çözmek ve kendini azimle *dile* adamak suretiyle, yeniden bilim olma imkânına kavuşur. O kendisini, son temelleri arayan sistemlerden kurtarmalı, dil üzerine ortaya konulmuş bilgilerle bağ kurmalıdır.

Filolojik hermeneutiğin konstrüksiyonu, işte bu noktada gündemdedir. Filolojik hermeneutiğin felsefî hermeneutik karşısında sınırlarını çizmek, tabii ki onu felsefî hermeneutikten yalıtmak demek de değildir. O bir boş mekân içinde kendinden yola çıkarak kendini geliştiremez. Zaten tam karşı yönden bakıldığında, filolojik hermeneutik disiplinler-arasıdır. Fakat o kendini "bilim" olarak da sınırlayamaz. Filolojik hermeneutik, kendini, hiç çekinmeden, geleneksel olarak "felsefî" diye bellenmiş olan argümanlarla olduğu kadar, dilbilimsel argümanlarla da tanımlama hakkına sahiptir. Fakat o bu yüzden felsefe veya dilbilim de değildir. Bir disiplin kendisini belirli kuram tiplerine ve büyük adlara duyulan sempati ile tanımlamayı reddettiği sürece, böyle basit akademik sınıflandırmalar da değerini kaybeder. Filolojik hermeneutik, konusu, yani edebî yazı üzerine ifadeler ortaya koyar ve sadece, Maurice Blanchot'nun dediği gibi, bunu da, bir köktenci sorgulama etkinliği içinde, bizzat edebiyatla uğraşıp uğraşmadığını kanıtlamak suretiyle gösterir.

5. Sözcüklerin Yoksulluğu ve Zenginliği

Hermeneutik, bir önemli yönüyle, belirli bir dil problematiğine bir yanıt getirme çabasının ürünü olarak görülebilir. Bu problematik, sözcüklerin tek-anlamlılığı ve çok-anlamlılığı dolayımında ortaya çıkar.

Her şeyin (nesnenin) bir adı olduğunu ve sözcüklerin şeylerle (nesnelerle) denklik (tekâbül) içinde bulunduğunu iddia

eden Elealılar için, konuşma ve retorik, şeylerle (nesnelerle) örtüşür ve yazı da mümkün olduğu kadar şeylerin (nesnelerin) tam karşılığını vermelidir. Sözcüklerin tek-anlamlılığından hareket eden bu öğreti içinde çeşitli işaret sistemleri geliştirilmiştir. Bu sistemlerde önce bir nesnenin genel hali, sonra en önemli özelliği ve nihayet o nesneyi adlandırmayı mümkün kılan karmaşık benzerlikler kullanılır. Foucault dilin bu üç gelişim basamağında şunları görür: 1. *sinekdoş* (geneli özel, cinsi tekil, soyutu somutla ifade etme; "tüm Romalılar" yerine "Romalı" demek gibi); 2. *metonimi* (ad değiştirme. Bir özel adı bir başka dile çevirme; örneğin "çiftçi"yi "agricola" olarak çevirme. Ayrıca: Anlamı değiştirme veya bir sözcüğü ona yakın bir başka kavramı belirtmede kullanma; örneğin "ev" sözcüğünü "evde oturanlar" yerine kullanma); 3. *katakinez* (bir ifadeyi yanıltıcı bir işaret ile kullanma, birbirine uymayan terimleri birbirine bağlama; örneğin "anahtarın dişi" tamlamasında "anahtar" ve "diş" terimleri birbirine yabancı terimlerdir, fakat tamlamada organik bir nesne olan "diş" anorganik bir nesne olan "anahtar"ın bir parçasını veya bölümünü belirtmekle kullanılmıştır). Fakat Foucault şuna da dikkati çeker: Elealıların sözcükleri nesnelerin tam karşılığı sayan ve her nesnenin bir adı olduğundan hareket eden öğretilerinin ürünleri olan dillerin tarihleri "hızla sona ermektedir."(64) Bu dillerin sözcükleri belirli bir tarzda nesnelerin kopyalarıdır veya öyle kabul edilirler ve bize böylece sözcüklerle nesnelerin birebir karşılıklılık içinde oldukları telkin edilmiş olur. Buna göre sözcükler bizzat şeylerden (nesnelerden) türerler ve nesneleri doğrudan doğruya temsil ederler. Dil ve dünya, düşüncenin birliği içinde yer alırlar. Bu sayıltı, sözcüklerin tek-anlamlılığına duyulan inancı mümkün kılan şeydir. Bu koşullar altında köktenci bir dil yorumu ne gerekli ne de mümkündür. Konuşmanın

(64) Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt 1971, s. 154.

(ve tabii Elealılar için: dilin), hakkında konuşulan şeyle denklik içinde olduğu bu form, bu nedenle tüm Ortaçağ boyunca yorumlama etkinliğinin ve bağlı olarak komentarın formu olmuştur. Komentar, metni tekrarlayan ve onu açıklamak üzere metnin satırları arasına yazılan bir çeviri olmayı amaçlamaktan öteye geçmemiştir. Foucault şöyle diyor: "Klasizmden bu yana komentar ve eleştiri derin bir karşıtlık içine girmişlerdir. Bunu da, dil hakkında, yansıtma ve doğruluk kavramları içinde söz ederek yapmışlardır."(65) Daha sonraları dilin dünya ile olan veya varsayılan birliğinin çözülmesiyle birlikte, *işaret eden ile işaret edilen ayırımı* iyice ortaya çıkmıştır ve böylece sözcüklerin eleştirisi mümkün hale gelmiştir. Port Royal gramercileri kadar deneyci dil filozoflarının da üzerinde çalıştıkları bu ayırımla birlikte, dilin tüm problematiği de gün ışığına çıkmış oluyordu. Artık şunlar sorulabilirdi: Bir terim işaret ettiği şeye uymakta mıdır? Bir sözcük nesne(si) hakkında doğru bir tasarım vermekte midir?

Fakat daha da önemlisi, şimdi artık *dilin iç ekonomisi*nin de sorun haline gelebilmesiydi. Elealıların dil öğretilerinde böyle bir sorunun ortaya çıkması mümkün değildi. Çünkü sözcükler, potansiyel olarak, nesnelerin sınırsızlığı oranında sınırsız olabilirlerdi. Locke, *Sözcükler Üzerine'*de bu sorunu açıkça görmüştür: "Dilin yetkinliği adına sesleri idelerin işaretleri yapabilmek yeterli değildir. Hele bu işaretler çok sayıda tekil şeyleri kavratacak (içerecek) şekilde kullanılıyorlarsa. Çünkü her tekil şey belirli bir adla gösterilmek zorunda olsaydı, sözcüklerin çok çeşitli türleri bir arada bulundurma (kavratma) özelliği işlev ve değerini kaybederdi."(66) Locke ünlü uyarısını tam da bu noktada yapar: "Words would be endless." Ne var ki bu durumda söz-

(65) Foucault, agy., s. 117.

(66) John Locke, *Über den menschlichen Verstand,* cilt II, kitap III, Hamburg (Berlin) 1962, s. 1/2.

cükler artık öğrenilemez, bellekte tutulamaz hale geleceklerdir. Böyle bir durumda onların anlamları iletişimi ve bildirişimi imkânsız hale getirebilecektir. Locke çözümü dilin rasyonelleştirilmesinde görür. Dilin rasyonelleştirilmesi onun pratik kullanımı bakımından da gereklidir, hattâ iletişim ve bildirişimin sağlanabilmesi için zorunludur da. Dilin rasyonelleştirilmesi de, ancak genel terimlerle konuşma sayesinde sağlanabilir. Çünkü özel/tekil sözcüklerle konuşma, sözcüklerin sonsuzca çoğaltılması tehlikesini beraberinde getirmektedir. Fakat Locke'un önerisi de yeni bir tehlikeyi haber vermektedir. Çünkü çok sayıda nesneyi veya nesne durumunu bir genel terim halinde imleyebilen sözcükler hiç de tekanlamlı kalamazlar; tersine çokanlamlıdırlar. Demek ki tekil sözcükler, sınırsızca çoğaltılabilmeleri yüzünden dil ekonomisi sağlamalarına rağmen, çokanlamlılık tehlikesini de içlerinde barındırırlar. Bu nedenle genel terimlerin yanlış anlaşılma tehlikesini ortadan kaldırmak, çok daha sonraları Schleiermacher'in söylediği gibi, sağlam bir hermeneutik etkinliğin aslî görevlerindendir.

Bu belirlemeler, *sözcüklerin yoksulluğu*nu görmemizi kolaylaştırabilirler. Her ne kadar Elealıların öğretisinde her nesneye karşılık olarak bir sözcük bulunduğu ileri sürülmüşse de, şeyler (nesneler) sözcüklerden sınırsız olarak daha çok sayıdadırlar. Fakat sözcükler alanındaki bu yoksulluk, tümceler alanındaki bir zenginlikle dengelenir. Çünkü dil, sözcükleri tümce yapısı içinde kullanarak, sözcüklerden sınırsız sayıda çok olan nesneleri işaret edebilir. Foucault, Roussel üzerine bir incelemesinde buna değinmiştir.(67) Bu, bir çok-anlamlılık tehlikesinin olumlu arka yüzüdür ve aynı zamanda dilin üretkenlik imkânını temellendirir; tabii bu arada onun kendine özgü ekonomisini de. Sözcükler çok şeyi işaret eder etmez, olay, sözcüklerdeki tekanlam-

(67) Michel Foucault, *Raymond Roussel*, Paris 1963, s. 23.

lılıktan tümcelerin örtüklük ve gizilliğine dönüşüverir. Artık sözcük, kendisini çevreleyen tümce tarafından belirlenmiştir. Bunun gibi, tümce de kendisini çevreleyen tümceler, tümce öbekleri tarafından belirlenir. Sözcüklerin, kendilerini çevreleyen sözdizimsel (sentagmatik) bir dizi olarak tümce ve tümceler tarafından bu şekilde belirlenmesinin nasıl gösterilebileceği konusu, daha çok önceleri hermeneutik tarafından, bütün-parça ilişkisi ve bu ilişkiyi karşılıklılık (reziprosi) esasına göre incelemek gibi bir maksim altında Dilthey tarafından gündeme getirilmiştir.(68) Bu maksim altında görülmüştür ki, çok-anlamlılık dilin kendisinden kaynaklanmaktadır. Çünkü dil, çok sayıda nesneyi (şeyi) soyut/genel bir terim altında topladığı gibi, somut bir terimi çok sayıda nesneyi (şeyi) işaret etmek üzere de içerebilmektedir. Böyle olunca dil, bir metaforlar ve simgeler alanı olarak görülecektir. O artık Elealıların, Aristoteles'in, Ortaçağın sandıkları gibi, nesneleri yansıtan bir ayna (langua speculae) değil, nesneleri çok-anlamlı bir metaforlar ve simgeler çokluğu içerisinden işaret eden bir yapaylık alanıdır. Bu saptamalar, pek tabii, dili bir metaforlar ve simgeler düzeneği olarak gören bir kuramı gündeme getirecekti.

Dil ekonomisi terimi de, zaten bu aşamada kullanılmaya başlamıştır. Paul Ricoeur hermeneutik etkinliği ve genellikle hermeneutiği, genel dil ekonomisine dayanarak tanımlamıştır. O da dili simgeler alanı olarak belirler. Ricoeur'e göre, "dilbilimsel bir terimin kendi çiftanlamlılığı veya çokanlamlılığını gözeten bir yorum çalışmasının mümkün olduğu yerde"(69) simgeler vardır. O, dil ekonomisini bu nedenle olumlar ve bunu Elealıların tekanlamlılık ilkesine karşı savunmak üzere şu vurguyu yapar:

(68) Karş.: Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, tıpkıbasım, Frankfurt 1970, s. 272 ve 281.

(69) Paul Ricoeur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt 1969, s. 30.

"Simge, hiç de dilsel olmayan bir şey değildir. Tek-anlamlı ve çok-anlamlı dil arasındaki karşılıklılık, birinden diğerine gidip gelmeler, dili zenginleştiren bir şey olarak sürüp gider. Ve bu zenginliği, anlamın bu üstten belirleyiciliğini açımlama ve simgelerin bütünsel konuşmaya aidiyetini açık kılma yolundaki yorumlama çabası, belki de asla sona ermeyecek olan bir çabadır."(70) Anlamlar çokluğundan, dilin zenginliğini yapan ve yine dilin kendisinden kaynaklanan bu durum, bizzat işaretin yapısı izlenerek görülebilir. Tekanlamlı bir terim, bir nesne durumunun, yani bir işaret-edilenin, bir işaret-eden (terim) ile ilişkisi aracılığıyla akılda tutulmasını sağlar (denotation). İşaret-edileni (nesne durumunu) küçük (s), işaret-edeni büyük (S) ile gösterip, bu ilişkiyi şöyle formüle edebiliriz: S/s. Ne var ki, işaret-eden (S), dilin kendisi bir metaforik kullanıma izin verdiğinden, çifte bir işleve sahiptir. Yani işaret-eden (S), hem tekanlamlı bir terim işlevini, hem de sözel ve ikame edici bir imlem olma işlevini birlikte yüklenmiştir. Böylece (S), (S') ve (S")'ne dönüşür. İşaret-edenin (S) bu çift-anlamlılığı (S' ve S"), işaret-edilenin (s) de tek değil iki işaret-edilen (s' ve s") olmasını gerektirir. Böylece S/s formülü S'-S"/s'-s" formülüne dönüşür. Laplanche ve Leclair burada ilgi çekici bir saptama yaparlar: Bu metaforik düzlemde, yeni işaret-eden eski işaret-edeni hiç de zorlamaz; tersine eski işaret-edeni bir işaret-edilen mevkiine düşürür: S'/S. Buradan da şu karmaşık formül çıkar: S'/s x S/s.(71) Buradan açıkça, edebiyat dili için özel bir ölçüt, bu dil için hattâ kurucu olan bir ilişki ortaya çıkmaktadır. Bu ilişki, bir işaret-edenin bir işaret-edilenle olan ilişkisidir. Bu ilişki, katı yansıtma kuramının geçersizliğini açıkça ortaya koyar. Dil hiç de klasik *apophansis* anlamında, dil dışı bir nesne

(70) P. Ricoeur, agy., s. 32. Karş.: "Sofistik çok-anlamlılıkla savaşmak yetmez; Elealıların tek-anlamlılıkçılığına karşı da bir ikinci cephe açmak gerekir." Aynı yerde s. 36.
(71) Karş.: P. Ricoeur, agy., s. 411.

durumunu işaret etmemektedir. Dil, bize bir şeylerden haber vermez; tam tersine o, kendi içinde, sözcüklerle sözcükler arasındaki bağıntıyı serbest bırakmaktadır. Bu belirlemeler, modern edebiyatın yapısını tanımlamada temel ipuçlarıdır. Roland Barthes'ın dediği gibi, "Bir eser daima çokanlamlılık konumu içerisinde bulunur."(72) Aşağıda daha açık görülebileceği gibi, işaret-eden ile işaret-edilen arasındaki karşılıklı bağıntı, 19. yüzyıldan beri modern edebiyatın çözümlenmesinde önemli bir gösterge olmuş ve önemli kazanımlar sağlamıştır.

Ne var ki metaforik ve metonimik veya (Ricoeur'ün anladığı şekliyle) simgesel dil kullanımlarının iki işlevini ayırt etmek gerekmektedir. Çokanlamlılığın (polisemi) ilk ve genel işlevi, dilin tümceler düzlemi üzerinde temellenen zenginliğini (hele sözcüklerin yoksulluğu göz önünde tutulduğunda) mümkün kılması ve bu zenginliği garanti etmesidir.(73) Fakat çok-anlamlılığın ikinci işlevi, paradoksal olarak, dili işlevselliğinden uzaklaştırma işlevidir. Bu, hemen tüm modern edebiyatta algılanması gereken bir fenomendir. Dil, çokanlamlılığın ikinci işlevi içinde, günlük dilin *pratik* amaçlara bağlı iletme/bildirme/aracılık etme işlevini terkeder ve kendisini, herhangi başka bir şeye dayandırmaksızın, kendi yasalılığı ve bağımsızlığı içinde dışlaştırır.(74) Zaten sanatın otonomisi problematiği hakkında geliş-

(72) Roland Barthes, *Kritik und Wahrheit*, Frankfurt 1967, s. 66. Burada Gadamer'in şu sözleri anılabilir: "Sanatsal/edebî ifadenin kendinde iki-anlamlı olduğu açıktır; tıpkı bir kâhinin ifadesinde olduğu gibi. Fakat onun hermeneutik hakikati tam da buradadır." *Wahrheit und Methode*, agy., s. 463.

(73) Metafor araştırması için bkz.: Paul Henle, Die Metaphor, *Sprache, Denken, Kultur*, der. Paul Henle, Frankfurt 1969, s. 252/253: "Metaforun genel işlevi, dili genişletmesinde, sadece sözcüklerin imledikleriyle söylenemeyeni söyleme imkânı sağlamasındadır."

(74) Karş.: Ralph-Rainer Wuthenow, *Das fremde Kunstwerk. Aspekte der literarischen Übersetzung*, Göttingen 1969, s. 11: "Sözcüklerin sadece 'taşıt aracı' oldukları yerin ötesinde, yani dilsel anlaşma ve düşünsel iletişimin ötesinde, dil özgür bir yaratım olarak varolur. Orası, daima metaforların alanıdır ve dil orada bir mükemmellik görüntüsü verir."

tirilmiş olan söylem, dilin bu kendi içindeki yasalılık ve bağımsızlığına dayanan bir söylem olmuştur. Hattâ burada bu yasalılık ve bağımsızlığın göstergesi olarak hemen *sanat* gibi bir büyük kavrama başvurmak bile acelecilik olur. Çünkü burada önce dil içinde bir şeyi işaret etme bağıntısından (işaret-eden ile işaret-edilen arasındaki bağıntıdan), işaret-edenler (S' ve S") ile işaret-edilenler (s' ve s") arasındaki karşılıklı ve çaprazlama bağıntıda meydana gelen bir evrilmeden söz etmek gerekmektedir. Öyle ki sanat eserinin başlangıcını, kaynağını, hep bu sınırlı evrilme içinde keşfetmek mümkündür.

Derrida şöyle diyor: "Yazı işaret/sinyal olarak öldüğünde, dil olarak doğar. O ne olduğunu bizzat kendisini kanıt göstererek söyler: O imlemsiz işaret, oyun veya saf bir işlevlemedir. Çünkü o (dil) artık doğal, biyolojik veya teknik bir iletişim aracı veya ortamı olmaktan çıkmıştır; bir varolandan diğerine, bir işaret-edenden bir işaret-edilene karşılıklı ve çaprazlama geçişlerin ortamı olarak *kullanılmıştır.*"(75) Dilin kendisinden kaynaklanan bu yasalılığı ve bağımsızlığı, ne var ki, burada olumsuz bir vurguyla belirtilmektedir. Dilin, çokanlamlılıktan kaynaklanan ikinci işlevinin, paradoksal olarak, dili ilk işlevinden, iletme/bildirme/aracılık etme işlevinde uzaklaştırması, sürprizli, hayret verici bir durumdur. Olumsuz olarak "imlemsiz bir işaret, oyun veya saf işlevleme" alanı olan dilin, *olumlu* olarak kendisini neyle göstereceğini sormak artık kaçınılmazdır. Derrida bu soruyu bir kez daha şöyle sorar: "Dil (bir) işaret-edenin bir işaret-edilene belirsiz şekilde yeniden göndermede bulunması mıdır? Dilin gücü saf ve sonsuz çok-anlamlılıktan kaynaklanmış olmasın? Dil bizzat kendisini *değiştiren* bir şey olmasın? Mallermé'nin *Livre irrealise*'i dışında, yazının kendine hiçbir özdeşli-

(75) Jacques Derrida, Kraft und Bedetung, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt 1972, s. 24/25.

ği yoktur."(76) Böylece sorun, edebî dilde mutlak bir sınırın tanınıp tanımayacağı sorununa dönüşür. Ama en nihayet, dilin dünyasal şeylerle ilişkisi olmaksızın var olduğu, yazının kendisine özdeş hiçbir şeyin bulunmadığı anlaşılmıştır. Ve tam da bu yüzden Flaubert'in hiçlik üzerine bir kitap yazma planı gerçekleştirilemeden kalan bir plan olmuştur. Ve yine bu yüzden Mallarmé'nin aynı zamanda hem kendisi hem hiçbir şey olmayan tüm kitapların "kitap"ı düşü, *Livre irrealise* olarak kalmıştır. *Dil kendisini aşar.* Onun kendisini aşma işlevleri, nesnelerin ifade edilmesine aracılık etme işlevlerinden farklıdır. Modern edebiyat, klasik yansıtmacı dil anlayışını köktenci bir sorgulama konusu kılarken, aslında amacı, dilin (bağlı olarak: edebiyatın) yalnızca, dilin kendisini aşma işlevleri içinde kendisi olarak kalacağını göstermek olmuştur. Ne var ki bu, 20. yüzyıl edebiyatından *tarihin kaybolması* sonucunu doğurmuştur. Modern edebiyatta tarihin yerini fonetik kombinasyonlar, kendini tekrarlayan ve birbirine geçen figürler almıştır. Modern edebiyata egemen olan şey, hem şiir hem düzyazıda, artık bir *hermetizm*dir. Bu hermetizm kendi meşruluğunu bizzat bu kombinasyon ve figürlerden türeten, konunun karanlığının karşısına sözcüklerin açıklığını koyan bir hermetizmdir. Modern edebiyatta dil kendisiyle oyalanır, kendisiyle oynar. Fakat o böyle yapmakla, sadece gereksiz bir fazlalık (Redundanz) haline gelme ve boşluğa düşme tehlikesi ile karşı karşıya kalmış olmaz; daha da ileri giderek, kendisini bir şeyin karşılığı olmayan imlemlere bağımlı kılmış olur.

Bu durum, bir kez daha, Laplanche ve Leclair'in metafor formüllerinde açıkça görülür: S'/S x S/s. Bu formülde üç eleman vardır, fakat yapı kendisini bu üç eleman arasındaki karşılıklı ve çaprazlama gidiş-gelişlerde tamamlamaz; tersine bir işaret-eden daha vardır. İşte burada, böyle denebilirse, yeniden yansıtma

(76) Derrida, agy., s. 44/45.

(derepresantation) tamamen kendi içine kapanmış olur. O artık günlük dilin üstüne yükselmiş, ondan ayrılmış bir form olarak tanınabilir. (Niceliksel olarak bağıntıların yer değiştirmesi, 1:1 ve 1:3 şeklindedir.) Bu nedenle burada da yalnızca günlük dilin üstüne yükseltilmiş bir form söz konusudur, mutlak bir sınır değil. Çünkü burada dilin ilkesel bir sınırına, ama artık dil ile aşılamayan bir sınırına yaklaşılmıştır. Bu durum hermeneutik kuramda sık sık resim ve edebiyat arasındaki ayırım olarak ele alınmıştır. Özellikle soyut, saf figüratif ve renge dayalı resimler, onlara bir konu atfetmek gerekmeksizin yapılabilirler. Oysa edebiyatta bu mümkün değildir. Stierle şöyle diyor: "Edebiyat, bir konuyu olmasa bile, konulu bir saiki gerektirir."(77) Dil ekonomisi, her ekonomi gibi, sınırlara sahiptir. Bu nedenledir ki, sözcüklerin keyfî ve sınırsız bir zenginliği yoktur. Tersine onlar sadece dilin ilkesel işlevi olarak, bir şeyi imlemek işlevine sahiptirler.

Hermeneutiğin Ana Sorunu

Hermeneutiği ve özellikle filolojik hermeneutiği gerekli ve mümkün kılan şey, sözcüklerin yoksulluk ve zenginliğidir. Fakat şurası da açıktır ki, dilin üretkenliğini sağlayan koşul, yani *çift-anlamlılık,* hermeneutik açısından görüldüğünde, aynı zamanda bir yanılma ve bağlı olarak yanlış anlamayı da mümkün kılmaktadır. O hâlde çift-anlamlılık ve tabii ki çok-anlamlılık, hermeneutik içinde hem iyileyici (mejoratif) ve hem de kötüleyici (pejoratif) yönlerden anlaşılacaktır. Sorun özellikle edebî ve kuramsal söylemlerin karşılaştırılmasında kendisini yoğunlukla gösterir. Kuramsal

(77) Karl-Heinz Stierle, Möglichkeiten des dunklen Stils in den Anfangen moderner Lyrik in Frankreich, *Immanente Âsthetik. Âsthetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne,* der. W. Iser, der Reihe und Hermeneutik, Münih 1966, s. 194.

ifade, yani *apophansis,* bir kanıtlama mantığının ürünü, çelişkiden arınmış bir ifade olarak tanımlanır. Aristoteles'e göre *apophansis,* ya doğru ya yanlıştır; bu nedenle kuramsal alanda iki-anlamlılık, hiç de bir sorgulama konusu kılınmaksızın kötüleyici olarak değerlendirilir. Kuramsal söylem hep *tek-anlamlılıklar* peşindedir.

Buna karşılık, kuramsal söylem ile karşılaştırıldığında, dilsel sanat eserlerinde durumun değişik olduğu açıktır. Edebiyat eserlerindeki tümceler bir önerme formuna sahip değildirler; tersine onlar sadece anlatırlar veya anlamı poetik yoldan yansıtmayı denerler (düzyazı ve şiir). Bu çok-anlamlılık, hiç de sadece eserdeki sürprizler, gerilimler, okuyucu psikolojisiyle özdeşleşme vd. gibi tipik uygulamaların yol açtığı bir durumdan ötürü ortaya çıkmaz. Tersinden bakıldığında, kuramsal söylemde, bu söylemin kesin/sağın olma sorumluluğundan ötürü, edebiyatın mantıksal açıdan gidimsiz ve bağlantısız olmasından kaynaklanan bu anlam zenginliğine asla sahip olunamayacağı ve zaten bunun arzulanan bir şey olmadığı söylenir. Fakat burada edebiyattaki bu anlam "zenginlik"inden, kuramsal söylemin kesinlik, sağınlık ve bağlı olarak tek-anlamlılığı olumlanarak, kötüleyici biçimde söz edildiği açıktır. Oysa edebiyatın özgül göstergesi, tam da, şeyler hakkında hep özgür ve yeni bir tarzda konuşabilmesidir. Edebiyatın hakkında konuştuğu bu şeyler, kuramın hakkında konuştuğu şeyler gibi sınıflandırıcı bir sistem içinde yer almazlar ve bu zaten edebiyat açısından hiç de önemli değildir. Bu saptamalar, herhangi bir değerlendirmeyi içermeksizin, çok-anlamlılığın iyileyici ve kötüleyici kullanımlarından ne anlaşıldığını göstermeye yetebilir: Tek-anlamlılığa yönelik kuramsal söylem açısından bakıldığında, edebî söylemin çok-anlamlılığı kötüleyici yönden değerlendirilecektir ve kuramsal söylem, amacı gereği, edebî söylemi de bir tek-anlamlılık arayışı içinde temellendirmek isteyecektir. Edebî söylem açısından bakıldığında ise, kuramsal söylemin peşinden koştuğu tek-anlamlılık kötüleyici, buna karşılık edebî söylemin ken-

disindeki çok-anlamlılık iyileyici yönlerden değerlendirilecektir. Demek ki iyileyici ve kötüleyici nitelemeleri bakış açılarına göre, hem kuramsal alan ve hem edebî alan içinde kullanılabilmektedir. İşte, filolojik hermeneutiğin özgül alanı olarak belirleyebileceğimiz yer, kuramsal ve edebî alanların kesiştikleri yer olarak ortaya çıkar ki, bu kesişme alanının kendisi de, iyileyici ve kötüleyici yönlerden değerlendirilmeye açıktır.

Bilim (bu demektir ki, bir kuramsal etkinlik) olarak hermeneutik, tek-anlamlı ifadeler ortaya koymaya çalışır. Ne var ki, bu tek-anlamlı ifade dili, konusunun (metnin) çok-anlamlı olmasının tehdidi altındadır. Bu, Emile Staiger'in *edebiyat biliminin ikilemi* olarak adlandırdığı durumdur: Edebiyat bilimi (ve kuramı) ile uğraşan kimse, ya bilimi ya da edebiyatı elden kaçırmak zorunda kalır. Bir edebiyat bilimi olarak filolojik hermeneutiğin sorunu, burada en uç şekliyle önümüze çıkar: Hermeneutik, ya konusunda içerilmiş olan çok-anlamlılığı bastıracaktır ve bu durumda konusunu elden kaçırmış olacaktır; veya konusundaki bu çok-anlamlılığı tekrarlayacaktır ve bu durumda kendisi çok-anlamlı olma tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Şimdi soralım: Hermeneutiğin görevi, yanlış anlamayı mümkün kılan şey olarak çok-anlamlılığa karşı çıkmak olarak formüle edilebilir mi? Bu formülasyonu kabul etmek, zenginlikten yeni bir yoksulluğa doğru düşüş olmayacak mıdır? Hermeneutik, tek-anlamlılıkta ısrar eden bir *indirgeme hermeneutiği* mi, yoksa dilsel zenginliğin, çok-anlamlılığın ortaya konulmasına yönelik bir *açımlama hermeneutiği* mi olacaktır? Ricoeur şöyle diyor: "Yorumlama, çok-anlamlılığı anlamak ve dilsel zenginliği açıklamak yerine, bunları bertaraf etmek olamaz."(78) Böylece Ricoeur, hermene-

(78) P. Ricoeur, *Die Interpretation*, agy., s. 63. Ayrıca karş.: Ricoeur'ün bir "örtüyü kaldırma hermeneutiği" ile "anlamı yeniden toparlama hermeneutiği" arasında yaptığı ayırım. P. Ricoeur, Das hermeneutische und das semantische Problem des Doppelsinns, *Hermeneutik und Strukturalismus*, Münih 1973, s. 81.

utiğin görevini açımlama olarak belirlemiş oluyor. Buna karşılık, edebî metnin çok-anlamlılığını kabul etmekle birlikte, tüm bu anlamlar çokluğu içinde hep tek bir "doğru" anlam, tek bir "ana fikir", tek bir "leitmotif" arayan başka hermeneutikler de vardır. Bunlara göre hermeneutiğin görevi indirgemedir. İşte, hermeneutiğin görevinin indirgeme mi, açımlama mı olduğu konusundaki bu tartışmanın kendisi, modern hermeneutiğin ana sorunudur.

İndirgeme hermeneutiği, metnin "nesnel yorum"unu ortaya koyma iddiasıyla karşımıza çıkar. Bu nesnelci pozisyonu dolayısıyla diğer hermeneutik pozisyonları hep bir "keyfî öznelcilik" olarak niteler. Ulrich Leo, eleştirilen "öznelci" pozisyonun en uç temsilcilerindendir. O, aynı eserleri hiç durmadan yeniden yorumlamak gerektiğini şöyle belirtir: "Bir eser karşısında tek mümkün tutum şudur: Eseri önümüzde hiçbir zaman aynı eser olarak bulmayız; tersine o her defasında karşımıza başka bir şey olarak çıkmaktadır. Bu sadece eski kuşağa ait bir eserin yeni kuşak karşısındaki durumu ile sınırlı değildir; hattâ tek tek her okuyucu için de böyledir. Herhangi bir okuyucu hiç de Dante'nin *aynı İlâhi Komedya'*sını okumaz; tersine o hep *kendi İlâhi Komedya'*sını okur."(79) Her eserin daima bir başka şey olarak okunduğu hakkındaki bu pek cüretli sayıltı, tabii ki "nesnel yorum" temsilcileri tarafından şiddetle reddedilir. "Nesnel yorum" temsilcilerinin pozisyonları, hiç de sadece Ulrich Leo'nun naif pozisyonuna karşıt olmakla kalmaz; hatta Gadamer'in kuramına da karşıttır. "Nesnel yorum" taraftarlarına karşı, eserin çok-anlamlılığından ötürü yorumunun da çok-anlamlı olacağı ve nihayet, genellikle zaten her zaman tek değil birden fazla yorumun mümkün olabileceğini savunanlar, yine karşımızdadırlar. Mo-

(79) Ulrich Leo, Über Stilforshung und ihre ästhetischen Grundlagen, *Stilforschung und dichterische Einheit,* Münih 1966, s. 13.

dern hermeneutiğin ana sorununa, bu saptamalardan sonra, artık onun bu pozisyonlardan hangisinden hareketle uygulanacağı sorunu, kısaca *uygulama sorunu* adı verilebilir.

Buradan çıkan sonuçlara bakılarak, bugün hermeneutik hakkındaki tartışmanın, bizzat nasıl "çok-anlamlılık" içinde sürdürüldüğü görülebilir. Betti, Gadamer'i, hermeneutiğe uygulamayı sokmakla hermeneutiğin alanını keyfî olarak genişlettiği için eleştirmekte, hermeneutiğin *seyirsel* (kontemplatif) bir açımlama ile sınırlandırılmasını talep etmektedir. Ama ilginçtir ki, Hans Michael Baumgartner, Gadamer'i açımlamayı aynı zamanda eleştiri olarak anladığı için bir "karışıklık"a yol açmakla suçlamıştı. Oysa Gadamer açıkça, yorumlama-eleştiri bağıntısını reddeder; sadece *Hakikat ve Yöntem*'de değil, hatta Betti'ye yazdığı bir mektupta da: "Ben konuyu ne olması gerektiğinden veya ne olabileceğinden hareket etmek yerine ne olduğunu *bilmek* üzere, yani yalnızca bilimsel olarak ele alıyorum... Bir şeyi anladığımız sürece, eleştiri normal durum değildir."(80) Gadamer'in bu sözlerinde, Baumgartner'in işaret ettiği gibi, gerçekten de seyirsel bir temel tutum sergilenmektedir. Ne var ki Gadamer, üç örgüyü birleştirmekle, yani anlama, açımlama ve uygulamayı tek bir edim saymakla, saf bir kavrayıcı imlem kavramını aşkınlaştırmış olmaktadır. Eğer Betti, Gadamer'in yönelimine karşı, eleştirinin uygulamayı da içeren bir yorumlamada zaten bulunduğunu söylüyorsa, haklıdır. O daha sonraları bunu kastettiğini de belirtmiştir.

Modern hermeneutik üzerine tartışmalara bir son vermek için, onun içine düştüğü bu durumdan hareket etmek gerekli görünüyor. O zaman yine soralım: Bir metnin birden fazla anlamı olabilir mi?

---

(80) Emilio Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1972, 2. baskı, s. 48. Gadamer'in mektubu için bkz: Agy, s. 51, dipnot 118.

1. Tarihçinin ve filoloğun ilgisinin, geçmişten intikal eden eserin bizzat kendisine değil, bu eserin *tarihsel* etkisine yönelik bir ilgi olduğu, eskiden beri belirtilir. Hiç şüphesiz tarihçi ve özellikle filolog, eserin özgül anlamını da anlamayı deneyeceklerdir. Fakat bunu, eserin çağında ve döneminde yarattığı etkiyi ortaya koymak için yapacaklardır. Çünkü özellikle tarihçi, bir dönem veya çağı, o dönem veya çağa etki yapan şeyler aracılığıyla anlamak ister. Bir yazılı eser, döneminden veya çağından etkilendiği gibi, dönemini veya çağını etkiler de. Dolayısıyla, her eser bir *etki tarihi* içinde, etkileyen ve etkilenen olarak yer alır. Bu, hiç şüphesiz bizim bugün ortaya koyacağımız bir eser için de geçerlidir. Dolayısıyla bu eserleri anlamaya yönelik bir edim de, etkilenmiş ve etkileyen bir edim olmaktan kurtulamaz. Bu, tam da Gadamer'in üstünde durduğu noktadır. Ona göre, anlama yöntemiyle çalışan tüm tin bilimleri, zaten böyle bir "etki-tarihsel bilinç" ile çalışırlar. O halde bu bilinç, tüm anlama ediminin bir saikidir. Yani *etki tarihi* ile *tarihsel bilme* pek yakın bir ilişki içindedirler. Bu, *anlamanın tarihselliğ*inden başka bir şey değildir. Fakat bu tarihsellik, Gadamer'e göre, bilme özgürlüğünü tehdit etmez; tam tersine bu özgürlüğü mümkün kılar. Araştırma konusu etki tarihi ile zedelenmiş olmaz; tam tersine "doğruluğa götürecek şey olarak önümüzde duran görünümü alırsak, bu görünümün tüm doğruluğunu unuturuz."(81) Bu sözler, geçmişten intikal eden eser ile yorumcu arasındaki *zaman aralığ*ının veya *zamansal mesafe*nin önemini aydınlatır. Dilthey, geçmişten intikal eden bir eserin bizim karşımızda yalnızca "kendi merkezcil bağlamına kapanmış olarak" durduğunu, bu eseri bugünkü tarihsel durumumuz içinde ancak *göreceli* olarak anlayabileceğimizi belirtmişti. Gadamer ise bu göreceliği ve hele bunun zaman aralığından kaynaklandığını

(81) Gadamer, *Wahrheit und Methode*, agy., s. 284.

kabul etmez. Ona göre bize geçmişten intikal eden şeyin bilgisinin imkânı, bizzat bizim tarihin etki bağlamı içinde, yani etki tarihi içinde bulunuyor olmamızda temellenir. Böylece Gadamer, özneler-arasılık sorununu "daha yüksek bir genellik"in *ufuk yapısı*nın açımlanmasına taşımak suretiyle, romantik hermeneutiğin tekbenciliğini aşar. O şöyle der: "Tek kişi daima bir başkasıyla birlikte iken anlama edimini gerçekleştirdiğinden, aslında o asla tek kişi de değildir; öyle ki bir kültürü içeren bir kapalı ufuk, bir soyutlamadır... Ufuk, içinde dönendiğimiz ve bizimle birlikte dönenen bir şeydir."(82) Bize yabancılaşmış, geçmişte kalmış bir geleneği anlamak isteyen kişi, karşısında sadece kendi tarihsel ufkuna sahip bir şey olarak anlaşılmayı bekleyen bir tarihsel durum olmadığını, üstelik anlayan kişi olarak kendisinin de bir tarihsel ufuk içinde bulunduğunu görmek zorundadır. Bu nedenle anlama, Gadamer'e göre, "kişinin kendisi için mevcut saydığı bu gibi ufukların birbirine geçtiği bir süreçtir."(83)

Ne var ki anlamanın bu karakterizasyonu, güçlüklerden arınmış değildir. Şurası açıktır ki, Gadamer burada sahte öncüllerle çalışmaktadır. Anlama *iki* ufkun birbirine geçmesiyle olmaktadır. Fakat ufuklar, kişinin sadece kendisi için mevcut saydığı ufuklardır. Demek ki, bunlar gerçek değildirler. Peki ama onlar gerçekten nedirler? Yanıt, yalnızca *bir* ufkun gerçek olduğudur. Bu bir paradokstur; ama Gadamer'e göre doğrudur da. "Aslında biricik olan bir ufuk, tarihsel bilinci içinde taşıyan, herşeyi içine alan tek bir ufuk vardır."(84) Bu çıkarımın sonucu, Dilthey'ın savunduğu bir şey olarak, kapalı ufuk diye bir şeyin mevcut olmadığıdır. Böyle bir kapalı ufuk, Gadamer tarafından

(82) Gadamer, agy., s. 288.
(83) Gadamer, agy., s. 289.
(84) Gadamer, agy., s. 288.

yapay bir şey, bir konstrüksiyon sayılarak reddedilir. Buna karşılık Dilthey, kapalı ufuk sayıltısını, gerçekten verili bir deneyim için elde tutar. Gadamer için yapay olan, Dilthey için doğaldır. Fakat bu ayırımın bilim için hiçbir değeri yoktur. Çünkü bilim, hiç de deneyim veya yaşamanın bizzat kendisi değildir. Eğer bilimsel çaba, ilke olarak yapay bir çaba ise, o soyutlamalarla çalışıyor demektir. Böyle olunca, Gadamer de, içlerinden biri yapay olan kendi ufuk inancına karşıt soyutlamalara başvuruyor demektir. Çünkü gerçekten de, bir ufuktan yola çıkıldığında, bizi gelenekle bütünleştirecek anlamlı ifadeler yapmak güçleşecektir; çünkü ne zaman ne de anlam bakımından arada hiçbir ayırıcı uzaklık bulunmayacak, hatta tüm anlam tek bir ufuk içinde toplanacak ve dolayısıyla bir sorun ortaya çıkmayacaktır. İşte böyle bir *tek* ufuk, tıpkı kendi içine kapalı ufuk gibi, bir soyutlamadır.

Gadamer, gelenek üzerine genel ifadeler yapabilmek için bir çağdaş ufku bir tarihsel ufuktan ayırt etmek gerektiğine dikkat çeker. Ufukların birbirine geçmesi, aynı zamanda tarihsel ufkun aşılmasını getirir. Görülüyor ki, sahte öncüller olarak ufuk*lar*, sadece kişi için mevcut sayılan görünüşte şeyler değildirler; hattâ onlar genellikle sadece görünüşte şeylerdir. Yine de bu ufuklar, Gadamer'de, kendi yöntemsel önemleri içinde, gelenek üzerine anlamlı ifadeler yapma imkânının koşulu olarak gösterilirler. Bu nedenle onlara, varsayımsal niteliklerine karşıt olarak, olup bitenlere nüfuz etmede, onları tek kalıba sokmada, bu olup bitenlerden daha fazla gerçeklik yüklenmiş olur.

Burada etki tarihinden söz ederken, neyin etkili olduğunu da sormak gerekir. Elbette ki, etki, herşeyden önce mevcut bir şey üzerine sonradan yapılan bir müdahale olmayı da ifade eder. Filologlar için bu mevcut şey, metinlerdir. Şimdi bir adım daha atalım: Geçmişten intikal eden eserlerle sonradan ilgilenen kişi olarak filolog, bu eserlerin ancak kamuoyuna mal olmuş şeyler

iseler bir etkilerinin olacağını bilir. Kişiye özel yazılar, salt kişisel şeyler olarak etki tarihinin saikleri olamazlar. Onlar yalnızca özel okuyucusunun bireysel tarihi (geçmişi, biyografisi) içinde etkilidirler ve hele okuyucu bu yazılardan hiç haber vermemişse, bunların etki tarihi bakımından hiçbir değerleri yoktur. Etki tarihi, kamuoyuyla ve kamuoyuna aracılık eden veya ona yönelik olan medya ile ilgilidir. O halde etki tarihi, sonradan ortaklaşa hale gelmiş, yaygınlaşmış eğilimlerin tarihi olabilir. Bu demektir ki, biz *bugün*ü de bir etki tarihi bağlamı içinde yaşamaktayızdır. Dolayısıyla eserlerin tarih içinde yaptığı etki, bu etkiyi soruşturan bir incelemenin konusu olmakla kalmaz; hattâ incelemeyi koşullar. Bunu en açık şekilde incelemenin kendisine bakarak görmek mümkündür. İncelemecinin bakış açısına, geçmişten nakleden eserlerin bıraktığı etkiler olarak, topluma mal olmuş ve ortaklaşa hale gelmiş birçok düşünce, tavır, eğilim, beğeni vd. etki olarak sinmiştir.

Gadamer'in ufuklar kuramının problematiği, burada tuhaf bir şekilde kendisini gösterir. O, tarihsel olarak somut olanı bulmak için çıktığı yol üzerinde, onu kaybetmiş görünüyor. Hans Robert Jauss'un etki tarihi ve algılama tarihi üzerine geliştirdiği hermeneutik kuramı, tam da bu nedenle Gadamer'in felsefî hermeneutiğinden hareket etmek istemez. Jauss sadece Gadamer'in edebiyat kavramını klasik görünümüyle sınırlandıran temellendirme tarzından ayrılıp kendi temellendirmesini ortaya koymakla yetinmez; hattâ o problematik "ufukların birbirine geçmesi" kavramını "çağdaş ve daha sonraki okuyucu, eleştirmen ve yazarın edebî deneyiminin beklenti ufku"(85) kavramıyla sağlamlaştırmak ve böylece edebiyat biliminin bir yöntembilimine geçiş amacıyla bunu yapar. Jauss'un iyileştirme ve yeni-

(85) Hans Robert Jauss, Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft, *Literaturgeschichte als Provokation*, 1970, s. 173.

leştirmeleri, felsefî hermenutikten filolojik hermeneutiğe doğru atılmış bir adımdır. Fakat bu adım, hiç de felsefî refleksiyonun ortadan kaldırılması olarak anlaşılmamalıdır. Bu adım, Joachim Wach geleneği içinde bugüne kadar filolojik hermeneutiğin nadir görülen bir iyileştirilmesi denemesidir. Jauss'un denemesine, felsefî hermeneutiğin evrenselci iddialarının yumuşatılmış bir şekilde filolojik hermeneutiğe taşınmış olduğu belirtilerek itiraz edilmiştir. Jauss ise ısrarlı görünmekte ve filolojik hermeneutiğin felsefî bir argümantasyona ihtiyacı olduğunu, fakat bu ihtiyacın bir felsefe sistemi kurma isteğinden değil, hermeneutiği edebiyat için yetkiyle konuşabilecek bir kuram olarak yeniden yapılandırma isteğinden kaynaklandığını belirtmektedir. Jauss'un amacı, filolojik hermeneutiği bir yandan felsefî temeller diğer yandan dilbilimsel formelleştirme aracılığıyla yeniden yapılandırmaktır.

Jauss'un denemesinin hermeneutik bir kuram oluşturma açısından verimli olup olmadığı tartışmalıdır. René Wellek, böyle bir kuramın empirik değeri konusunda şüphecidir. Fakat Jauss'un şu görüşü dikkat çekicidir: Beklenti ufkunun, tarihsel olarak profili en az çıkartılabilen eserlerde bile "nesnelleşme" imkânı vardır. Öbür yandan empirik kesinsizlik, zaten filolojik hermeneutiğin ve onun praksisinin sınırlarını gösterir. Bu, nesnel olgular yanında, kendisini hep bir yoksunluk olarak hissettirecektir. Jauss'un amacı da, filolojik hermeneutiğin sınırlarını kuramsal olarak daha iyi aydınlatmak ve bu sınırları geriye çekmektir. O, edebiyat tarihini bize açıklayacak yeni bir alan elde etmek ister. Jauss'un denemesinde de, filolojik hermeneutikte farklı söylemlerin (felsefî, dilbilimsel) nasıl bir araya getirildiğini görmek mümkündür.

O halde yeniden soralım: Bir metin neden birden fazla anlama sahiptir? Bu soruya verilen ve yukarıda değinilen yanıtlar, çok-anlamlılığı onaylayan yanıtlardır: Yeni bir çağdaş ufkun ta-

rihsel ufukla "birbirine geçtiği" yerde, metnin daima yeni bir anlamı olacaktır.

2. Emilio Betti'nin çok-anlamlılığı neden reddettiğini yukarıda gördük. Betti, çok büyük ölçüde, tin bilimlerinin *humanist* geleneği içinde eserlerini vermiştir. Çok-anlamlılığı reddeden bir diğer yazar, Eric Donald Hirsch ise, bilimsel (daha iyisi: *scientific)* ideallere bağlı kendi nesnel yorumlama hermeneutiğini öne çıkarır. Hirsch sadece yorumlamanın çok-anlamlılığından kurtulma peşinde değildir; hattâ öyle görünüyor ki, bizzat eseri de çok-anlamlılıktan kurtarmak istemektedir. Onun tezinin temelinde şu düşünce yatmaktadır: Bir yazar, kendi açısından *bir şey*i ifade etmek ister; o halde, onun ifade etmek istediği şeyin ne olduğunu sormak gerekir. Yanıt, bu şeyin, eserin sahip olduğu anlam olduğudur. Betti kadar Hirsch de, tabii ki bu kadar naif değildir. Onlar, özgül ve biricik bir anlamın bu şekilde "saptanması" ile, dil ekonomisi ve zamana dayalı çok-anlamlılık sorununun hemen çözüleceğini tabii ki bilirler. Onlar, hermeneutiğin keyfî olarak bu kadar uzun süredir rahatsız edici bir durumda kalmasına tepki göstermekten öteye, hermeneutiğe bambaşka bir statü kazandırmak isterler. Buna göre, bir eserin bir tek özdeş anlamı, fakat çok sayıda imlemi vardır. Hirsch şöyle der: "Eserin yazarı için eserinin *imlemi* hiç şüphesiz önemli ölçüde değişkendir; fakat buna karşılık onun *anlamı* hiç de değişmez... Bir metin belirli bir anlama sahiptir. Bu anlam, yazarın belirli bir işaret dizisi aracılığıyla ifade etmek istediği şeyin içinde yansıtılır. Demek ki anlam, işaret aracılığıyla yazar tarafından esere sokulmuştur. İmlem başkadır. İmlem, anlam ile bir kişi, bir kavrayış, bir tarihsel durum veya bir başka şey arasındaki ilişkiyi gösterir."(86) Öyleyse imlem düzleminde hep bir çokluk var demektir. Ne var ki bu çokluk, yorumlamada dikkate alınmaz.

(86) E.D. Hirsch, agy, s. 23.

Hirsch'e göre, imlemlerin çokluğu, yorumlayıcıyı değil, eleştirmeni ilgilendirir. Edebiyat eleştirmeni, anlam değil imlem avcısıdır. Buna karşılık, yorumlama düzleminde ve ilgili olarak anlam düzleminde, hiç ödünsüz, Elealıların ilkesi hüküm sürer. Burada idealist düşüncenin eski figürünü yeniden tanımak mümkündür; çünkü anlam ile imlem arasındaki ilişki, anlamın özü, imlemin ise görünüşü temsil ettiği düşünülerek kurulmaktadır. Hirsch modern bilim anlayışına, bilimselciliğe, dahi iyisi *scientificisme* yakındır; fakat öbür yandan özcü bir idealizmden de etkilenmiş gibidir. Yine de bilimselci yanı, onu idealist özdeşlik felsefesinden uzak tutar. Onun argümanlarını, bu yönüne dikkat ederek şöylece izleyebiliriz: Değişen bir şeyde, bizzat bu "şey"i, yani değişmeyeni belirlemek mümkün olmalıdır. Şimdi bu düşünceyi anlam-imlem ilişkisine uygulayalım: İmlemler, metnin özdeş anlamını değiştiremezler; onlar ancak bu özdeş anlamın varyantları olabilirler. Eğer bu böyle olmasaydı, her yeni imlem yeni bir anlam ve tabii ki her eser karşımıza yeni bir eser, yeni bir metin olarak çıkardı. Aslında Hirsch'in vardığı bu sonuca, başka bazı kuramcılar da vardır. Daha Gadamer'in etki tarihinden hareket eden kavrayışında bunu görmek mümkündür. Gadamer'de de, eserin tek-anlamlılığı kabul edilir ve tüm anlam değişmeleri, bu tek-anlamla ilişkilendirilir ve bu zorunludur. Bu, tarihsel ufuk sayıltısıdır ve Hirsh'in kuramında da aynı işlevi yüklenir. Artık bu yol üzerinde bir *indirgeme hermeneutiğ*ine varılması kolaydır ve nesnel yorumlamanın imkânı ve zorunluluğunu postüle etmek, bu yol üzerinde mümkün hale gelmiş olur. Buna göre hermeneutik, ancak bu nesnelliğe vardığı sürece bilim olabilir.

Aşağıda böyle bir nesnelliğin ne mümkün ne de arzu edilir bir şey olduğu, onun, nesnesini, yani edebiyatı yok saymak zorunda kalacağı gösterilmek isteniyor. Modern hermeneutiğin ana sorunu, hiç de bu tartışmalar içinde kalarak çözüle-

mez. Tüm bu çözüm denemeleri (bir ufuk içinde iki ufuk, anlam ve imlem, imlem ve imlenebilirlik), geçerlilik iddialarını, eserin zamansallığı sorunu açısından ileri sürerler. Aslında tüm bu hermeneutikleri, onları eserleri hep bir çok-anlamlılık konumu içine yerleştirmeye yanlış olarak sürükleyen şey, yani *zaman* etkeni karşısındaki tutumları bakımından karşılaştırdığımızda şunu görüyoruz: Gadamer, eserle yorumcu arasındaki zaman aralığını olumlayan bir yorumlama önerirken; Betti ve Hirsch zaman aralığını köktenci bir tavırla yorumlamanın dışına atarlar. Betti ve Hirsch'in "nesnel yorumlama" talepleri, ne var ki, burada hiç de kabul edilebilir görünmüyor. Önceki sayfalarda göstermeye çalıştık ki, eserlerin zaman içinde geçirdikleri değişiklikler, zaten eserlerin kendi içlerinde yatan çok-anlamlılıktan kaynaklanır. Sözcüklerin zenginliğinin dil ekonomisinden kaynaklanan imkânı, eserlerin zaten zaman içindeki mümkün değişmelerinin kaynağıdır. Bu durum, eserle yorumcu arasında bir zaman aralığı olmasa da, yani yazar, eser ve yorumcu çağdaş bile olsalar, eserleri çok-anlamlılık konumuna zaten yerleştirir. "Nesnel yorumlama" bu açıdan da kabul edilemez.

a. Nesnel yorumlama, uygulamayı, konuya yabancı ve bu nedenle yanıltıcı bir eklenti olarak, yorumlamanın dışına atar. Burada Gadamer'in iddia ettiği gibi yorumlamanın zaten uygulama olduğunu (olup olmadığını) tartışmak istemiyoruz. Sormak istediğimiz, yorumlamanın tarihte kendisiyle özdeş kalan bir anlamı gün ışığına çıkarıp çıkaramayacağı ve bu anlamı yalıtıp yalıtamayacağıdır. Böyle bir monolitik anlam, bir salt özdeşlik olarak, şüphe götürmez bir nesnelliğin garantisi olurdu. Fakat burada iki soru sorulmalıdır: Edebiyat böyle bir nesnellik tanır mı? Böyle bir nesnellik varsa bile, yorumlama ona ulaşabilir mi? Nesnel yorumlama hermeneutiği için böyle bir nesnellikten hiçbir şüphe yoktur. "Bir metin belirli bir anlama sahiptir. Bu an-

lam yazarın belirli bir işaret dizisi aracılığıyla ifade etmek istediği şeyin içinde yansıtılır. Görülüyor ki, nesnel yorumlama hermeneutiği, metni, hiç de bir kültürel gelenek içindeki haliyle ele almıyor, tersine ona hep yazarın ifadesi açısından yöneliyor. Yani yazarın ifadesi, zaten metnin kendisidir. Bir yazarın kendisini ifade etme tarzı ile aynı yazarın metni, birbiriyle örtüşürler."(87) Aslında yazarı eseri üzerine konuşmaya çağırdığımızda şunu hemen görürüz: Yazarın yönelimi ile metninde gerçekleştirdiği ifade hiç de birbiriyle örtüşmezler. Fakat edebiyat tarihi, yazarın yönelimini değil, onun eserini ele alır. Aksi halde edebiyat tarihini biyografiden ayırmak mümkün olmazdı. Dolayısıyla eseri yorumlayan açısından, yazarın yönelimi ile eseri arasında bir örtüşme veya uygunsuzluk olup olmadığı sorusu önemsizdir. Örneğin krallık taraftarı Balzac'ın yönelimi ile romancı Balzac'ın eserinin örtüşüp örtüşmediğini soruşturmak önemli sayılsa bile, metnin anlamının ne olduğu sorusuna verilecek yanıt, yazarın biyografisinden hareket ederek verilemez. Yorum ile eser arasına bir üçüncü karşılaştırma odağı, bir biyografik odak olarak bir *tertium comparationis* yerleştirmek, yazarın yönelimi ile eserini özdeşleştirmek tehlikesini hep taşır. O halde sorulması gereken soru şudur: Metnin anlamı nedir? Ama sorulması gereken soru şu değildir: Yazar bu metinle ne ifade etmek istemiştir? Çünkü ikinci soru, daima birincisine verilen bir yanıttan sonra yanıtlanabilir.

Muhakkak ki tarihte bir anlamı bir yazıya geçirme etkinliği (grafizm) içinde kaydetmeye çalışan bir *tek özne* vardır. Hiç şüphesiz, bir anlamı bir esere sokan bu öznenin varlığını kabul etmek gerekir. Fakat açıkça söylemek gerekir ki, bu durum, yo-

(87) Gadamer, bu konuda Ernst Jünger'den bir alıntı yapıyor. "Kendini yorumlayan kişi, bu yorumun içinde kaybolup gider." Kendini-yorumlama problematiği üzerine bkz: Gadamer, Dichten und Deuten, *Kleine Schriften II*. Interpreationen, Tübingen 1967, s. 10.

rumlama için hiç de yüksek ölçüde bir nesnelliğe ulaşma yolunda bir garanti içermez. Çünkü yorumcu tarihe yöneldiğinde, onun önünde eseri meydana getiren birey değil, sadece eser vardır; o sadece metni okumaktadır. Yorumcunun eseri meydana getiren bireye yönelmesi halinde, filoloji bir psikolojiye dönüşmek zorunda kalır. Dilthey, tarihteki bireyi anlamak için, o bireyin psişik yaşamını yorumcunun zihninde ve hayalgücünde yeniden kurmasını önermişti. Dilthey'ın önerdiği böyle bir psikoloji, bu psişik yaşamı yeniden kurmak üzere, *tarihte geriye doğru giden* bir psikoloji olacaktı.

Altı çizili sözcükler, böyle bir psikolojik hermeneutiği tarihsel odağına yerleştirmeye izin verir. Yaşlı Schleiermacher'in hermeneutiği, dayandığı psikolojik yorumlama yöntemiyle, yazarı merkezcil bir yere yerleştirmişti. Dilthey, buradan hareketle bir *ayrıştırıcılanlayıcı psikoloji* geliştirmek istemiş ve bağlı olarak hermeneutik ve tin bilimlerinin temel praksisi olarak bireyi tarih içinde anlamaya yönelik bir propedeutik önermişti. Hirsch'i bu yönden etkilemiş olan Dilthey, böylece nesnel yorumlama imkânını yazarın psikolojisi üzerinde temellendirdi. Dilthey bunu şöyle ifade etmişti: "Bir büyük şairin veya kâşifin, bir din dâhisinin veya hâlis bir filozofun eseri, daima ve yalnızca onun psişik yaşamının doğru bir dışavurumu olabilir; yalanlarla dolu bu insan toplumunda böyle bir eser daima doğrudur ve yapıntısal işaretlere dayalı diğer dışavurum şekillerinden farklı olarak, böyle bir (yazılı) eser mükemmel ve nesnel bir yorumlamanın konusudur."(88) Buna karşılık Nietzsche, Platon'dan beri işitilen bir uyarıyı yineleyerek yanıt verir: Oysa şair çok yalan söyler; hattâ o çok kez yalan söylediğinin farkına bile varmadan yalan söyler. Dilthey'ın duyarlılığı ise, yazara duyulan bu güvensizliğe tam karşıt bir şekilde, onun durmadan yinelediği bu

(88) W. Dilthey, *Die Enstehung der Hermeneutik*, agy., s. 320.

soruda yankılanır: *Yazar metniyle ne söylemek istemiştir?* Oysa yazara bu soru sorulamaz; çünkü o tarihin derinliklerinden çıkıp bize yanıt veremez. O halde sorulması gereken soru, bir kez daha şu olacaktır: *Metin ne demektedir?* Aslında nesnelliği yazarın psikolojisinden hareketle bulmayı deneyen bir metin yorumlaması, yazarı analiz ettiğine ne kadar inanırsa inansın; o hep bir ifadeyi, yani metni analiz etmektedir. Metin analizinin olduğu bir yerde de, hep değindiğimiz gibi, metnin anlamı, eserin çok-anlamlılığı içinde bulunuyor demektir ve eser yorumcunun karşısında hep bu çok-anlamlılık konumu içinde yorumlamayı bekleyecektir.

b. Demek ki, filolojik hermeneutik, "Yazar metinle ne söylemek istemiştir?" sorusunun yerine, "Metin ne demektedir?" sorusunu ikame edecektir. Aslında bu ikamenin gerekliliği, filolojik hermeneutiğin kontrüksiyonu açısından görülmezden önce, bizzat edebiyatın sorgulanması yoluyla daha köktenci ve daha genel olarak formüle edilebilir. *Faust*'un anlamı nedir? Goethe *Faust*'la ne söylemek istemiştir? *İlâhi Komedya*'nın anlamı nedir? Dante *İlâhi Komedya* ile ne söylemek istemiştir? Hemen görülebilir ki, ikinci sorular daima birinci sorulara geri dönülerek yanıtlanabilirler. Ayrıca birinci soru sorulduğunda, örneğin *Faust*'un özdeş anlamının, merkezcil anlamının, özünün ne olduğu sorulduğunda, yani soru indirgemeci hermeneutiğe uygun olarak sorulduğunda, ortaya yeni bir sorun da çıkar. Çünkü bir eserin özdeş, öz anlamından söz etmek, o eserin mümkün tüm anlamlarının imlenemeyeceği demektir. *Goethe*'nin kendisi *Faust* hakkında şöyle demişti: "*Faust*'ta sergilemeye çalıştığım haliyle böylesine zengin, renkli ve böylesine yüksek derecede çokçeşitliliğe sahip olan yaşamı, tek ve kapsayıcı bir idenin, bir ana fikrin incecik ipi üstüne sermeyi başarabilseydim, bu gerçekten harika bir şey olurdu." Demek ki nesnel yorumcu, özdeş anlamı

yakalamak uğruna, metnin çok-anlamlılığı içinden bir ayıklama/seçme yapmak zorunda kalacak ve *Faust*'un kendisinde zaten bulunmayan böyle bir özdeş anlamı, olsa olsa kendi konstrüksiyonu olarak önümüze çıkarmış olacaktır. O, merkezcil anlama ulaşmak için eserin kendisince çevresel sayılan ifadelerini indirgemeye tâbi tutacaktır. İşte nesnel yorumcunun "eserin özdeş anlamı" dediği şey, bu yolla formüle edilir. Bunun esere bir etiket yapıştırmaktan başka bir şey olamayacağı artık görülebilir. Bu etiketin eserin karmaşıklığına asla denk düşmeyeceği açıktır. Örneğin Karl Victor, *Faust*'un "dile getirilemez arayışlar"ın kitabı olduğunu söyler ve eserin bütününü "karşılığı olmayan, düzenlenemeyen, ifadeye gelmeyen yaşama güdüsünün oyunu" olarak niteler.(89) Öbür yandan, "eserin özdeş anlamı" aynı zamanda daima boş anlamdır. Çünkü nesnel yorumcu burada eserin çok-anlamlılığını ona tek-anlamlılık yükleyerek tam bir indirgemeye tâbi tutmuştur. Bir "özdeş anlam"ın nesnel yorumlamanın arayacağı şey olması gerektiği bir an için kabul edilse bile, ortaya konulan yorumunun kendisi, eserin bir çok-anlamlılık konumu içinde kalmasını önleyemez. Teknik olarak bakıldığında, bir eserin anlamının ortaya çıkartılması işlemi, o eserin türünün belirlenmesi olarak kendisini gösterir. Burada August Boeckh'ün özgün türsel yorumlama tekniği anılabilir: Bir eserin türünün belirlenmesi, daima eserin bütünüyle bağıntılı olarak yapılır. Örneğin Victor, *Faust*'u, modern Avrupalının idollerinin ve psikolojisinin bir açıklama denemesi olarak görmek isteyenlere karşı, onun bir *tragedya* olduğuna işaret ederek, böyle bir türsel belirleme örneği verir. İşte böyle bir tür belirlemesi düzleminde, eserin "özdeş anlam"ını bulma çabalarını anlamlı saymak mümkündür. Fakat bunun sınırlarını da bilmek gerekir. Metnin birincil anlamı, çok kez, akla yatkın bir *heuristik*

(89) Karl Victor, *Goethe*, Bern 1949, s. 358.

sayıltıdır; o yorumlayıcı bir konstrüksiyondur ve hiç de saf özdeşlik anlamında eserde içkin olarak bulunduğuna inanılan bir şey değildir. Öyleyse bu "özdeş anlam" terimini terketmek, onun yerine sadece heuristik işlevi olan "birincil anlam" terimini koymak bir gerekliliktir. Nesnel yorumlamanın özellikle dramlar ve romanlar karşısında içine düştüğü güçlükler pek dikkat çekicidir. Bu güçlükler, dram ve romanların karmaşıklığının indirgemeye tâbi tutulmasından kaynaklanırlar. Fakat nesnel yorumlamanın esas krizi, hermeneutiğin ilkesel ana sorununun ortaya çıktığı yerde kendisini göstermektedir. Bu yer, tümcelerin, daha doğrusu sözcüklerin çok-anlamlılığıdır.

Mörike'nin bir dizesinde geçen bir sözcükle ilgili eski tartışma, bu konuda iyi bir örnektir. Burada, iki-anlamlı bir sözcüğü tek-anlamlı olarak anlamak isteyen iki yorum birbiriyle çatışır. Bu örnek indirgeme hermeneutiğinin güçlüklerini görmemize oldukça uygun bir örnektir. "Bir Lamba Üzerine" adlı şiir şu dize ile biter: "Güzel, kendiliğinden görünür." Emile Staiger, "görünür"ü *videtur (videre:* görme), Heidegger ise *lucet (lucere:* ışık verme, aydınlatma) olarak yorumlarlar. Ayrıca Staiger sözcüğü edebiyat tarihi, Heidegger ise felsefe tarihi içinden yorumlarlar. Her ikisi de argümanlarını eserin dışında aradıklarından yani "Metin ne demektedir?" sorusunu değil de "Yazar metinle ne demek istemiştir?" sorusunu yanıtlamak istediklerinden, bu argümanlardan biri diğerine asla baskın olamaz. Çünkü burada tek-anlamlılığa yönelik bir yorumlama mümkün değildir. Burada tek anlam arama denemesi keyfî kalmaktadır. Çünkü bu dizenin nesnelliği, bizzat iki-anlamlılığındadır.

Peter Szondi, bir açımlama hermeneutiğinin, yukarıdaki türden bir indirgeme hermeneutiğinden kendisini nasıl ayırması gerektiğini şöyle ifade ediyor: "Böyle bir iki-anlamlılık filolog için bir skandaldır. Fakat eğer onun görevi metnin bütününü anlamak ve sorun çözmek ise, bu çözüm, metnin zaten kendisinde

bulunan iki-anlamlılığı metnin dışına atmak olamaz."[90] Buna, *metnin nesnel iki-anlamlılığı* denebilir. Bu nesnellik, hiç şüphesiz indirgeme hermeneutiğinin anladığı nesnellikten farklı bir nesnelliktir. Fakat hemen belirtelim ki, bu zaten edebiyatın nesnelliğidir. Yani edebiyat eserleri hep iki-anlamlılık (ve: çok-anlamlılık) konumu içindedirler. Böyle olunca, açımlama hermeneutiğinin görevi, "görünür"ün anlamını hem *videtur* hem *lucet* içinde göstermek olur. Bu, sözcüklerin zenginliğini açmak, çokyönlülüğünü gözetmek ve onları indirgemeye tâbi tutmamak demektir. Bu nedenle edebiyat, Locke'un uyarısına, "words would be endless"e geri dönmek ve sözcükleri sonsuzca yenilemek hakkına sahiptir. Sözcüklerin zenginliğini ve (şimdi artık söylenebileceği gibi) anlamların zenginliğini göz önünde tutan bir genel dil ekonomisi, kendisini edebiyat içinde bir kez daha özel bir üretkenlikle gösterir. Filolojik hermeneutiğin görevi, bu nedenle, sözcüklerin anlamlarını kısıtlamak değil, tersine onların anlam bakımından üretkenliğini izlemektir.

(90) Peter Szondi, *Über phiologische Erkenntnis*, Frankfurt 1971, s. 365.

A

açıklama-anlama ilişkisi 145, 146, 179, 274, 275
açımlama, açımlayıcı anlama 106, 115, 116, 117, 118, 125, 146, 153, 162, 190, 191, 236, 245, 246, 281, 289, 296, 297
açımlama hermenutiği 237, 238, 295, 296, 310, 311
Albert, H. 31
alegori 15, 29
Alman Tarih Okulu (Tarih Okulu) 39, 45, 141, 171, 172, 173, 179, 208
anlama 17, 18, 22, 23, 25, 27, 35, 52, 53, 60, 65, 88, 91, 93, 95, 98, 99, 100, 101, 105, 107, 108, 111, 114, 115, 116, 118, 120, 123, 125, 127, 139, 145, 148, 149, 150, 151, 155, 167, 171, 182, 192, 194, 206, 223, 225, 226, 227, 245, 246, 247, 248, 261, 271, 272, 273, 274, 281, 282, 297, 298, 299
anlama-açıklama ilişkisi (bkz. açıklama-anlama ilişkisi)
Anselmus, Canterbury'li 40
Apel, K.O. 28, 68, 81, 245, 267, 272, 273, 274, 278
Aristoteles 13, 30, 44, 51, 54, 55, 61, 224, 236, 240, 241, 243, 288, 294
Ast, H. 260
Augustinus, A. 14, 15, 29, 41
Austin, J. L. 28

B

Bacon, F. 30, 174
Balzac, H. 306
Barth, K. 20, 21
Barthes, R. 290
Baumgartner, H. M. 243, 246, 247, 297
Behler, E. 257
Beissner, L. 257
ben-özdeşliği 139, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 164
Bergson, H. 39
Bernhardy, T. 264, 279
Betti, E. 18, 22, 24, 27, 243, 269, 297, 303, 305, 309
bilim (Yeniçağ bilimi) 13, 14, 16, 19, 32, 39, 41, 43, 45, 47, 60, 91, 192, 204, 205, 234, 247, 276, 277, 278, 284, 295, 300, 304
Biser, E. 24
Blanchot, M. 284
Boeckh, A. 18, 30, 249, 250, 251, 260, 161, 262, 263, 264, 278, 279
Bollnow, O. F. 10, 18, 91, 93, 172, 185
Bornkam, G. 20
Bopp, G. 141
Brautschek, E. 250
Brod, M. 258
Brentano, F. 76, 224
Bubner, R. 278
Buch, A. J. 103
Bultmann, R. 20, 21, 268

C

Capella, M. 264
Cassian 15, 29
Castelli, E. 267
Celan, P. 283
Chladenius, J. A. 16
Collingwood, R. G. 28
Comte, A. 65, 79, 90
Corbusier, L. 243
Cramer, R. K. 278
Croce, B. 23, 28
Curtius, E. R. 264

Ç

çok-anlamlılık (polisemi) 237, 284, 287, 288, 289, 290, 291, 293, 294, 295, 302, 303, 305, 308, 309, 310, 211.

D

Dannhauser, J. 14
Dante, A. 296, 308
Dasein 213, 214, 215, 218, 219, 222, 223, 225, 226, 227, 248, 273, 274
dehâlar-arasılık 24, 196, 207
Demokritos 174
Derrida, J. 291, 292
Descartes, R. 70, 77, 80, 81, 151, 203, 272, 273, 275, 277, 280
Dichtung 26, 120, 132, 240, 265
dil 17, 27, 29, 30, 115, 117, 118, 155, 160, 161, 162, 240, 241, 242, 262, 272, 281, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293
dil ekonomisi 286, 287, 288, 293, 303, 305, 311
dil oyunu 27, 273
Dilthey, W. 10, 18, 19, 21, 23, 35, 36, 37, 38, 39, 44, 45, 47, 48, 50, 52, 53, 54, 55, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 95, 96, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 129, 140, 141, 142, 143, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 157, 158, 160, 162, 164, 165, 167, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 225, 248, 263, 269, 271, 272, 273, 275, 276, 278, 279, 281, 282, 283, 288, 298, 299, 300, 307
Dockhorn, K. 29
doğa bilimi(leri) 36, 45, 51, 52, 53, 55, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 152, 165, 167, 172, 173, 174, 175, 186, 205, 207, 217, 218, 219, 259, 271, 274
dört anlam öğretisi (yazıda) 15, 269, 270
Droysen, G. 18, 172, 173, 179, 180, 185, 194, 195, 200, 208
Duhem, P. 175

E

Ebeling, G. 15, 27
Ebbinghaus, G. 183
edebiyat 231, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 242, 254, 263, 283, 284, 290, 291, 294, 302, 304, 305, 311
edebiyat bilimi 26, 27, 297, 299, 302, 303
Eichhorn, J. 141
Einfühlung (bkz. empati, özdeşleyim)
ekzegese (exegese) 20, 24, 238
elemanter anlama 95, 96, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 225
Elze, P. 263
empati 148, 149, 150, 159, 282
Engels, F. 81
epistemoloji (Yeniçağ epistemolojisi) 14, 18, 60, 68, 69, 72, 78, 90, 92, 171, 175, 176, 178, 181, 193, 274
Enresti, J. A. 17, 269
etki tarihi 27, 277, 298, 299, 300, 304
Euripides 135

F

felsefî hermeneutik 14, 26, 27, 32, 266, 267, 274, 275, 279, 283, 301, 302
felsefenin felsefesi 126, 128, 130, 190
Feuerbach, L. 75, 86
Fichte, J. 19, 36, 42, 46, 50, 68, 85, 88, 90, 184, 186, 214, 218, 226, 227
filoloji 16, 18, 24, 30, 116, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 239, 245, 250, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 307
filoloji hermeneutik 14, 17, 116, 235, 236, 238, 239, 247, 249, 250, 266, 267, 268, 271, 274, 275, 278, 279, 283, 284, 293, 295, 302, 308, 311
Flacius, M. 16
Flaubert, G. 283, 292
Foucault, M. 280, 285, 286, 287
Frank, E. 63
Franke, A. H. 17, 24
Freud, S. 288
Freyer, H. 18
Fuchs, E. 27

G

Gadamer, H.-G. 9, 11, 13, 28, 32, 60, 140, 169, 171, 174, 187, 242, 243, 244, 245, 246, 248, 267, 271, 272, 275, 276, 277, 278, 283, 290, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 304, 305, 306
Galilei, G. 41, 241
gelenek 28, 30, 104, 190, 198, 245, 299, 300, 306
genel hermeneutik 26, 268, 274, 278
Goethe, J. W.v. 36, 52, 53, 54, 55, 308
göreli, görelilikçilik 124, 130, 131, 132, 201, 202, 226, 248, 283, 298
Grimm, J. 141
Groeben, N. 244
Groethuysen, B. 119

H

Habermas, J. 9, 31, 32, 137, 139, 267
Haering, T. 187
Hartmann, N. 103, 221
Haym, R. 45
Heerdegen, M. 260
Hegel, G. W. F. 9, 10, 18, 23, 28, 50, 51, 68, 77, 79, 85, 87, 88, 98, 102, 130, 132, 136, 165, 166, 172, 173, 175, 178, 184, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 197, 198, 201, 202, 208, 233, 244
Heidegger, M. 20, 21, 22, 27, 69, 73, 74, 102, 152, 213, 214, 215 216, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 227, 247, 248, 267, 271, 273, 276, 278, 282, 310
Helmholtz, H. 45, 52
Henle, P. 290
Herbart, J. F. 78, 79, 87, 88
Herder, J. G. 36, 241, 257
Hering, C. 253
Hermes, H. 11
hermeneutica sacra 268, 269, 270
hermeneutica profana 268, 269, 270
hermeneutik döngü 267, 273
hermeneutik-mantık ilişkisi (bkz. mantık-hermeneutik ilişkisi)
Hirsch, E. O. 24, 249, 269, 303, 304, 305, 307
Holls, K. 15
Homeros 15, 256, 259, 268
Honigswald, R. 29
hukuksal hermeneutik 14, 23, 24, 25, 26, 27, 266, 267
humanistik hermeneutik 16, 17
Humboldt., W. v. 59, 108, 141
Hume, D. 43, 63, 64, 65, 68, 90
Husserl, E. 18, 21, 22, 28, 38, 39, 52, 73, 74, 124, 140, 172, 182, 183, 215, 216, 217, 220, 222, 244, 272, 276, 277

I

Ihering, L. 120

İ

ideal tip kavramları (bkz. tip kavramları)
idiografik bilim 165, 166
ifade 18, 48, 49, 77, 93, 95, 111, 112, 114, 123, 125, 127, 129, 131, 133, 134, 136, 148, 182, 189, 208, 226, 227, 306, 308
indirgeme hermeneutiği 237, 238, 295, 296, 304, 308, 310, 311

J

Jacobi, G. 213, 214
Jaensch, E. 19
Japp, U. 10, 229, 231
Jaspers, K. 19
Jauss, R. H. 24, 301, 302
Jean Paul, F. R. 243
Joyce, J. 257, 258, 283
Johnstone, H. w. 29
Jünger, E. 306

K

Kafka, F. 258
Kambartel, F. 63, 64
Kant, I., 36, 37, 38, 39, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 50, 53, 64, 65, 66, 68, 69, 71, 72, 74, 75, 77, 80,

82, 86, 87, 88, 90, 91, 132, 142, 147, 151, 165, 166, 173, 176, 217, 218, 222, 224, 273
kartezyen, kartezyanizm 69, 70, 71, 80, 177, 202, 203, 204, 205, 209, 276
kavram tarihi 30, 31
Kelloge, J. 71
kendini-anlama 111, 112, 113, 161, 272, 306
kerygma 20, 24
Kierkegaard, S., 44
Kimmerle, H. 269, 270, 281, 283
komentar 238, 286
konstrüksiyon 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255
Kopernikus 224
Koschaker, P. 25
Krausser, P. 67
Kreitschmer, E. 19
Krings, H. 243
Krüger, L. 278
kültür 127, 139, 140, 151, 165, 166, 187, 242, 247, 306
kültür sistemleri 124, 125

L

Lacan, J. 32
Lachmann, B. 257
Lange, A., 65
Laplanche, K. 289, 292
Leclair, N. 289, 292
Leibniz, G. W. 53, 184, 280Leo, U. 296
Lersch, P. 19
Lessing, E. 259
Lipps, H. 28
Litt, T. 19
Locke, J. 75, 90, 286, 287, 311
Lorenzer, A. 266
Lotman, J. M. 255
Lotze, H. 36, 65, 78
Löwith, K. 21, 248
Luther, M. 15, 16, 18, 196
Lücke, F. 20

M

Maeterlinck, T. 44
Mallarmé, S. 283, 291, 292
mantık-hermeneutik ilişkisi 28, 50, 51, 77, 78, 79
Marcuse, H. 187
Marksizm, Marksist 31, 32, 81, 86, 151
Marx, K. 31, 75, 81, 86, 151
Meier, G. F. 16, 280, 281
Melanchton, P.16
Mill, J. S. 36, 65, 68, 79, 90
Miller, N. 243
mimesis 240, 241
Misch, G. 10, 18, 21, 33, 35, 140, 172, 198, 204, 211, 213, 225
Mommsen, T. 45
monosemi (bkz. tek-anlamlılık)
motivasyon tarihi 27, 28
Mörike, E. 310
Mounin, G. 256
Mulert, H. 191
Munder, R. 258

N

Natanson, M. 29
Natorp, P. 174
nedensellik 75, 77, 79, 80, 81, 146
nesnel tin 18, 98, 99, 100, 102, 103,

111, 149, 161, 164, 165, 166, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 200, 203, 207
Newton, I. 37, 45, 64
Niebuhr, F. 141
Nietzsche, F. 39, 44, 86, 122, 128, 133, 134, 135, 136, 232, 233, 254, 246, 258, 259, 261, 280, 307
niyetsellik (bkz. yönelimsellik)
Nohl, H. 186, 187
nominalizm 20, 21, 175
nomolojik/nomotetik bilim 165, 166

O

Ogden, C. K. 258
Origenes 15
ortaklaşalık 145, 146, 148, 151, 153, 154, 157, 159, 161, 163, 164, 166, 167
ousia 219, 220, 222

Ö

ön-anlama 21, 22, 24, 28, 273
ön-bilme 139, 141
özdeşleyim (bkz. empati, Einfühlung)
özel hermeneutik 268, 274
özgürlük (tarihte) 131, 132
öznelerarasılık 143, 158, 160, 161, 162, 163, 165, 272, 299

P

Parmenides 41, 240
Pascal, B. 29, 40, 41
Patzig, G. 182
Paulsen, W. 253
Peirce, C. S. 81, 139, 140, 147, 153, 164
Perelman, C. 29
Perikles 196
pietist hermeneutik 17, 24
Pinder, W. 19
Planck, M. 9
Plessner, H. 107, 126, 127, 266
Platon 9, 14, 15, 41, 61, 174, 222, 233, 262, 307
poisesis 240, 421
polisemi (bkz. çok-anlamlılık)
Port Royal grameri 286
Popper, K. R. 30, 31
pozitivizm 23, 27, 28, 36, 39, 52, 55, 65, 66, 68, 79, 92, 140, 153, 221, 255
pratik felsefe 61, 62, 63
protestan hermeneutik 16
psikolojik yorumlama 17, 18
psikolojizm 123, 124

Q

Quintillian 16

R

Racine, J. 241
Rambach, J. J. 17, 24
Ranke, L. v. 36, 171, 172, 173, 179, 184, 193, 195, 196, 208
Reichardt, G. 260, 279
retorik 16, 28
Richter, W. 258
Rickert, H. 36, 37, 38, 51, 53, 54, 165, 166, 176, 216
Ricoeur, P. 32, 288, 289, 290, 295
Riedel, M. 10, 32, 57, 5Riegl, A. 45
Riezler, K. 240

Ritschl, A. 46, 260, 279
Ritter, J. 32
Rothacker, E. 18, 20, 196, 271
Roussel, R. 283, 287
ruh (psike) - tin ayırımı (bkz. tin - ruh (psike) ayrımı)
Ryle, G. 69, 70

S

Savigny, A. 141
Scheler, M. 39, 69, 195, 215, 221
Schelling, F. W. J. 225, 243
Schiller, F. 256
Schlechta, K., 232, 254, 256
Schlegel, F. 17, 59, 213, 233, 234, 235, 257, 259, 260, 262, 265
Schleiermacher, F. D. E. 17, 18, 20, 23, 59, 61, 74, 119, 141, 171, 172, 191, 195, 206, 207, 208, 244, 250, 251, 252, 253, 259, 261, 269, 270, 271, 278, 281, 282, 283, 287, 307
Schopenhauer, A. 39, 122
Seebohm, T. 19, 24
Seifert, H. 272
Semler, U. 17
sempati 194, 195, 241
Semper, V. 45
sensus literalis 29, 269
Shakespeare, W. 241
Sigwart, K. 78
Simmel, G. 181, 222
Sokrates 61, 174
sosyolojik hermeneutik 266, 267
Spencer, H. 90
Spinoza, B. 17
Spranger, E. 19
Stachel, G. 24
Staiger, E. 26, 295, 310
Steinthal, H. 18, 260, 261, 279
Stierle, K.- H. 293
Suphan, V. B. 241
Swedenborg, D. 173
Szondi, P. 263, 269, 283, 310, 311

T

tarih 125, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 171
tarih felsefesi 18, 127, 151, 171, 172, 174, 175, 248
Tarih Okulu (bkz. Alman Tarih Okulu)
tarihsel akıl eleştirisi 38, 45, 66, 125, 173, 273
tarihselcilik 17, 20, 169, 171, 186
tarihsel dünya 124, 126, 127, 128, 132, 147, 171, 175, 176, 177, 178, 186, 191, 208, 219, 226, 247
tarihsellik 22, 38, 48, 51, 127, 131, 134, 135, 177, 184, 185, 209, 213, 216, 219, 236, 247, 272, 274
tarihsel mesafe (Gadamer'de) 244, 245, 298
Taureck, B. 243
tek-anlamlılık (monosemi) 237, 284, 285, 287, 289, 294, 295, 304, 309, 310
teolojik hermeneutik 14, 16, 17, 20, 266, 267
Thibault, A. F. J. 25
Thomas, Aquinolu, 29
Thukydides (Tükidides) 196
Thurneysen, E. 20
tin (tinsellik, tinsel dünya) 28, 36, 38, 103, 104, 105, 108, 116, 117, 118, 119, 122, 126, 134,

139, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 159, 164, 165, 166, 167, 171, 173, 176, 178, 180, 181, 185, 186, 196, 202, 206, 207, 208, 209, 217, 233, 248, 271, 274, 276, 280, 282, 298, 303, 307
tin-ruh (psike) ayırımı 118, 119, 120, 121, 122, 123
tip kavramları (bkz. ideal tip kavramları) 20, 21, 51, 54, 55
Tolstoy, L. 44
transpozisyon 145, 146, 194
Troeltsch, E. 19, 201
Tükidides (bkz. Thukydides)

U

ufuk (tarihsel ufuk: Gadamer'de) 296, 299, 300, 305

V

varlık 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227
Vico, G. B. 151, 152, 177, 178, 186, 191, 241, 262
Victor, K. 309
Vinci, Leonardo da 175
Voltaire, F. M. 241

W

Wach, J. 18, 25, 278, 279, 280, 302
Wartenburg, P. Y. 18, 38, 91, 175, 197, 218, 219
Weber, Max 19, 20, 37, 176, 267
Welleck, T. 302
Wiecker, F. 27
Windelband, W. 53, 54, 165
Wittgenstein, L. 27, 28, 69, 70, 273
Wolff, C. 16, 41
Wuthenow, R.-R. 290

Y

yaşama 35 36, 38, 40, 41, 43, 44, 48, 49, 53, 61, 92, 98, 101, 106, 108, 110, 111, 112, 122, 126, 131, 133, 134, 136, 139, 140, 148, 150, 151, 178, 180, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 194, 198, 199, 201, 203, 204, 205, 208, 214, 215, 216, 223, 228, 273
yaşam bağı 154, 155, 157, 158, 159
yaşama felsefesi 21, 35, 38, 39, 124, 127, 135, 172, 192, 198, 202, 204, 209, 215, 222, 280
yaşantı 18, 23, 67, 71, 72, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 88, 91, 92, 96, 97, 103, 123, 145, 147, 148, 149, 152, 157, 158, 159, 162, 178, 179, 180, 183, 194, 199, 200, 209
yaşantı-ifade-anlama ilişkisi 18, 77, 114, 118, 124, 147, 150, 151, 153, 273
yapay doğa karşıtlığı (sanatta ve teoride) 238, 240, 241, 242, 243, 249, 253, 254, 255
yazılı eserler 114, 115, 116, 117
Yeni Kantçılık 36, 37, 54, 55, 64, 124, 174, 176, 177
yorumlama 26, 27, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 125, 153, 156, 157, 162, 238, 247, 265, 266, 267, 269, 270, 286, 297, 303, 305, 306, 310
yönelimsellik (niyetsellik) 76, 149, 183, 215
yüksek anlama 95, 96, 104, 105, 106, 107, 109, 111, 112, 114