RICHARD E. PALMER

HERMENÖTİK

ÇEVİREN
YRD.DOÇ.DR. İBRAHİM GÖRENER

AĞAÇ

HERMENÖTİK

Richard E. PALMER

Çeviren:
Yrd. Doç. Dr. İbrahim GÖRENER

AĞAÇ KİTABEVİ YAYINLARI: 39

FELSEFE: 1

Kitabın adı:
HERMENÖTİK
© Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008
Kitabın özgün adı:
HERMENÖTİCS
Interpretation Theory in Schleirmacher, Dilthey and Gadamer
Northwestern University Press, 1969, Evanston, ABD

Yazarı:
Richard E. PALMER

Çeviren:
İbrahim GÖRENER

Yayın Editörü:
Erhan Güngör

ISBN: 978-975-9044-39-8

Birinci Basım: *Ekim 2002, İstanbul (Anka Yayınları)*
İkinci Basım: *Ocak 2003, İstanbul (Anka Yayınları)*
Üçüncü Basım: *Nisan 2008, İstanbul*

Kapak Tasarım:
Yunus Karaaslan

Ofset Hazırlık:
Ağaç Kitabevi Yayınları

Baskı Cilt:
İstanbul Matbaacılık
(0212. 637 93 00)

Merkez: (Kitabevi) Ağaç Kitabevi Fevzipaşa Caddesi Şehitkubilay Sokak No: 6
(PTT Yanı) Fatih/İstanbul
Tel: (0212) 621 83 31 **Faks:** (0212) 621 84 52

Şube: (Yayınevi) Çatalçeşme Sokak Yücer Han No: 46/8 Cağaloğlu Eminönü/İstanbul
Tel: (0212) 514 53 54 **Faks:** (0212) 514 53 55

www.agackitabevi.com

HERMENÖTİK

Richard E. PALMER

Çeviren:
Yrd. Doç. Dr. İbrahim GÖRENER

AĞAÇ

Richard E. Palmer

6 Kasım 1933'de Phoenix, Arizonia'da doğdu. Liseyi 1952'de North Phoenix Lisesi'nde bitirdi ve bu arada 1951-52 yılları arasında Phoenix Junior College'de farklı kurslar aldı. 1956'da evlendiği eşinden 1989'da boşandı. Üç çocuk sahibidir: Kay (1957), Kent (1960) ve Scott (1964) adlarında.1955'de Kaliforniya Redlands Üniversitesi Müzik tarih ve teorisi bölümünden mezun oldu. Aynı üniversitede Karşılaştırmalı Avrupa Edebiyatı konusunda mastır yaptı. Doktorasını 1959'da Karşılaştırmalı Avrupa Edebiyatı konusunda yine aynı üniversitede bitirdi. 1964-65 yılları arasında Almanya ve İsviçre'de Hermenötik üzerine post-doktora çalışması yaptı. Almanya, Heidelberg üniversitesindeki post-doktora çalışmaları 1971-72, 1991-92 ve 1995-96 yıllarında da devam etti. Mac Murray College'de uzun yıllar önceleri İngilizce ve sosyal bilimler sahasında ve daha sonraları ise felsefe ve din bölümünde profesör ve başkan olarak görev yapmış ve aynı üniversiteden emekli olmuştur. Çalışmaları yoğunlukla Gadamer'in eserlerinin çevirisi ve yorumlanması üzerine olmuştur. Eserlerinin listesi için http://www.mac.edu/~rpalmer/ adresine bakılabilir.

İbrâhim Görener

1966 yılı Cihanbeyli doğumlu olan İbrahim Görener, ilk ve orta öğrenimini Kayseri'de tamamlamıştır. 1988 yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun olmuş, aynı üniversitede 1990 yılında *Muhammed b. Ebu Bekir b. Abdu'l-Kadir er-Razi ve Mesailü'r-Razi an Âyi't-Tenzil Adlı Eserinin Tahlili* isimli tez ile yüksek lisansını; 1997 yılında United Theological Seminary, Dayton, OH'da *Jesus and Muhammad as Charismatic Leaders in Their Social Settings: A Weberian Study* isimli tezi ile doktorasını tamamlamıştır. 1998 yılında Yardımcı Doçent, 2005 yılında da Doçentliğe hak kazanan Görener, halen Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi olarak görev yapmaktadır.

İÇİNDEKİLER

A note to the Turkish reader by Richard Palmer..... 11
Türk okuyuculara bir not..... 15
Önsöz..... 19
Kısaltmalar listesi..... 23

BİRİNCİ KISIM: HERMENÖTİĞİN TANIMI, ALANI VE ANLAMI ÜZERİNE

1 / Giriş..... 29

Amerikan Edebiyat Tenkidi Hakkında Yaygın Objektiflik Anlayışının Bazı Sonuçları..... 31
Edebî Yorum, Eserlerin Yorumu ve Hermenötik..... 34

2 / Hermêneuein ve Hermêneia: Bunların Antik Kullanımlarının Modern Çağda Önemi..... 39

Hermêneuein ve Hermêneia'nın Kökleri ve Anlamlarının Üç Uzantısı..... 40
"Söylemek" Anlamında Hermêneuein..... 42
"İzah Etmek" Anlamında Hermêneuein..... 48
"Çeviri Yapmak" Anlamında Hermêneuein..... 56

3 / Hermenötiğin Altı Modern Tanımı..... 63

Kutsal Metin Tefsirinin Teorisi Olarak Hermenötik... 64
Dilsel Bir Metodoloji Olarak Hermenötik..... 69
Linguistik Anlama Bilimi Olarak Hermenötik..... 71
Geisteswissenschaften'in Metodolojik Temeli Olarak Hermenötik..... 72
Dasein ve Varoluşçu Anlama Fenomenolojisi Olarak Hermenötik..... 73
Bir Yorum Sistemi Olarak Hermenötik: Anlamın Canlandırılması Karşısında Gelenek Aleyhtarlığı..... 74

4 / Hermenötik Konusunda Çağdaş Bir Çatışma: Betti Karşısında Gadamer..... 79

Bultmann, Ebeling ve Fuchs'a Göre Hermenötik..... 81
Betti'nin Hermenötiği..... 89
E. D. Hirsch: Doğrulama Mantığı Olarak Hermenötik.. 95

5 / Hermenötiğin Anlamı ve Alanı..... 103

Hermenötiğin Çift Yönü: Anlama Olayı ve Hermenötik Problem..... 104
Diğer Alanların Hermenötiğe Potansiyel Katkıları..... 106

İKİNCİ KISIM: DÖRT BÜYÜK TEORİSYEN

6 / Schleiermacher'in İki Öncüsü..... 111

Friedrich Ast..... 111
Friedrich August Wolf..... 118

7 / Schleiermacher'in Genel Hermenötiğe Dair Projesi... 121

Yeniden Yapılandırma Süreci Olarak Anlama..... 124
Hermenötik Döngü..... 124
Gramer ve Psikolojik Yorum Ayrımı..... 126
Üslubu Anlama Biçimi Olarak Hermenötik Anlama.. 128
Sistematik Bir Bilim Olarak Hermenötik..... 128
Dil Merkezli Hermenötikten Özne Merkezli Hermenötiğe..... 129
Schleiermacher'in Genel Hermenötik Projesinin Önemi..... 132

8 / Dilthey: Geisteswissenschaften'ın Temeli Olarak Hermenötik..... 137

Geisteswissenschaften İçin Metodolojik Bir Temel Bulma Problemi..... 139
"Beşerî Bilimler" Karşısında "Tabiat Bilimleri"..... 143
Dilthey'in Hermenötik Formülü: Deneyim, İfade, Anlama..... 147
Deneyim..... 147

İfade 152
Yaşanmış Deneyimin Nesnelleştirilmesi 153
Anlama 156
Dilthey'in Hermenötiğinde "Tarihselliğin" Anlamı 157
Hermenötiksel Döngü ve Anlama 160
Sonuç: Dilthey'in Hermenötik Açısından Önemi 164

9 / Heidegger'in *Being and Time* Adlı Eseriyle Hermenötiğe Katkısı 169

İki Tip Fenomenoloji: Husserl ve Heidegger 169
Fenomenolojinin Hermenötiksel Olanı 172
Anlamanın Tabiatı: Heidegger'in Dilthey'dan Öte Gidişi 176
Dünya Ve Bizim Dünyadaki Nesnelerle Olan İlişkimiz 178
Ön-Doğrulamacı Anlamlılık, Anlama ve Yorumlama 180
Ön-Tahmin Olmadan Yorumun İmkansız Oluşu 182
İddiaların Türev Olma Özelliği 184

10 / Heidegger'in Hermenötik Teorisine Olan Diğer Katkıları 189

Arzî [Sunuşsal] Düşünce, Öznellik ve Teknolojinin Tenkidi 191
Düşünceye Giden Yol 199
Dil ve Konuşma 203
Varlığın Açıklanması ve Topolojisi 208
Sanat Eserlerine Dair Hermenötiksel Bir Kavram 212

11 / Gadamer'in, Modern Estetiği ve Tarihsel Bilinci Tenkidi 215

Estetik Bilincin Tenkidi 220
Sanat Eserinin Varlık Biçimi Ve Oyun 226
Sıradan Tarih Anlayışının Tenkidi 231
Anlamanın Tarihselliğinin Bazı Hermenötiksel Sonuçları 237

Önyargı Konusu 237
Zamansal Uzaklık Fikri 241
Bir Metnin Yazarını Anlamak Üzerine 242
Geçmişin Yeniden İnşası Hakkında 243
Uygulamanın Yararı 244
Otantik Olarak Tarihsel Bilinçlilik 250

12 / Gadamer'in Diyalektik Hermenötiği 255

Deneyim Olgusunun Ve Hermenötiksel Deneyimin Yapısı 255
Hermenötikte Sorgulamanın Yapısı 260
Dilin Doğası 264
Dilin Aygıtsal Olmayan Özelliği 264
Dünyanın Açılımı ve Dil 268
Dilsellik ve Hermenötiksel Deneyim 271
Dilin Spekülatif Yapısı Ve Şiirin Doğasında Bulunuşu 273
Hermenötiğin Evrenselliği 277
Sonuç 279

ÜÇÜNCÜ KISIM: AMERİKAN EDEBİYAT YORUMU HAKKINDA HERMENÖTİKSEL BİR BİLDİRİ

Giriş 287

13 / Yeniden Gündeme Gelen Soru: Yorum Nedir? 289

Bir Metni Anlamak Neyi İfade Eder? 289
Özne-Nesne Şemasının Doğurduğu Sonuçlar 290
Daha Kapsamlı bir Anlama Kavramına Doğru 294
Anlamanın Deneyim Açısından Tanımlanması 298
Hermenötiksel Deneyimde Soru ve Cevap Diyalektiği 300
Metnin Söylemediğini Duyabilmeye Dair 302
Bugüne Uyarlamanın Yararına Dair 303
Estetiğin Sınıflandırılması ve Buna Bağlı Yanlış Anlaşılmalar Hakkında 305

14 / Yoruma Dair Otuz Tez..... 311
Hermenötiksel Deneyime Dair..... 311
Özne-Nesne Şemasını Aşmak Hakkında..... 315
Sanat Eserinin Otonomisi ve Nesnel Konumuna Dair.. 316
Metot ve Metotlara Dair..... 316
Edebiyat Yorumunda Tarihsel Bilince Olan İhtiyaç... 320
Bibliyografya..... 325
İndex..... 357

A NOTE TO THE TURKISH READER
by
RICHARD PALMER

IT is a great honor for me that Professor Ibrahim Gorener of Erciyes University in Kayseri has completed a translation of my book into Turkish! We have been in correspondence about this project since he started. It is hard work. His background of education in theology in the United States and his doctoral degree from United Theological Seminary in Ohio give him a knowledge of hermeneutics in its practical dimension and also the command of English that is required. I congratulate him on the accomplishment of his task!

I have three things I would like to mention to the Turkish reader. The first is that this is a book about philosophical hermeneutics and how it developed first in Schleiermacher during the early 19th century and after. It is not a book about traditional theological hermeneutics, legal hermeneutics, literary hermeneutics, or any disciplinary hermeneutic. Hermeneutics in these forms has a long and venerable history that stretches back to ancient times. For instance, there is a long tradition of rules for correctly interpreting the ancient Hebrew Torah and likewise schools for interpreting the Koran. There were in ancient times manuals of instructions for interpreting civil laws. A manual of Egyptian hieroglyphics from 2000 BCE tells the dream interpreter how to interpret different images in dreams. But the longest and most important living tradition of hermeneutics is that of interpreting sacred texts. In seminaries today there are courses in hermeneutics: how to interpret difficult passages in texts. If you are interested in this history of traditional hermeneutics stretching back to ancient times, I invite you to look at the table of contents I constructed for a six-volume historical anthology of essays in hermeneutics. It is listed on my web page. The six volumes were never published because I

did not have necessary competence in ancient languages, and also it would have required a very long time to prepare the volumes. But I did, however, venture to publish the table of contents. It will give you an idea of the scope and history of traditional hermeneutics as methods for dealing with difficulties in interpreting texts. I should have done more in this compendium with the history of Koranic text interpretation, for which I apologize! So my first point for the Turkish reader is that this is not a book about the traditional disciplinary hermeneutics.

A second thing I want to explain is that my promised companion volume applying philosophical hermeneutics to literary interpretation never got written, so do not bother to hunt for it! My motive originally in writing the hermeneutics book had been to gain an understanding of philosophical hermeneutics in order to revolutionize the theory of interpretation of literary texts. But as I tried to write it I became more and more interested in philosophical hermeneutics itself and especially the challenges to it by such French figures as Michel Foucault and Jacques Derrida. I began reading their writings and also the writings of Nietzsche, and giving papers on postmodernity and hermeneutics, and the rest is history. I never got around to the companion volume. Still, I have been interested in the relevance of philosophical hermeneutics to many different disciplines. Indeed, the text of a lecture I recently gave, on the relevance of philosophical hermeneutics to thirty-six different areas of study (each very briefly), can be found on my web page. After my retirement from full-time teaching in 1999, I have mostly been translating shorter writings of Gadamer. And in the summer of 2001 and 2002, I lectured in China, where interest is growing in hermeneutics, in part due to the translation of my book by a Chinese scholar. In December 2001, I published Gadamer in Conversation, a book translating six conversations that Gadamer held in the 1990s with four different interlocutors. In these conversations Gadamer discusses his hermeneutical philosophy, his writings on aesthe-

tics, his practical philosophy, Greek philosophy, his relationship to phenomenology, and his experiences under the Nazis. My present project is translating a popular paperback collection of nineteen essays by Gadamer edited by his distinguished biographer, Jean Grondin: the Gadamer Lesebuch. It is fair to say that after the publication of *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* in 1969, the interpretation of philosophical hermeneutics and the translating of writings of Professor Gadamer became my scholarly focus and life work (in addition to teaching philosophy).

Thirdly, I would like to say a little bit to the Turkish reader about the nature and promise of philosophical hermeneutics itself. Philosophical hermeneutics as presented by Gadamer in *Truth and Method* does not offer a methodology for interpreting texts or for overcoming difficulties. As we have said, this is the traditional disciplinary hermeneutics that has been practiced for thousands of years. Philosophical hermeneutics turns its focus back on the interpreter and asks what is happening when a text powerfully transforms the interpreter's understanding of something. It focuses on what is going on when the text has a priority over the reader and brings him or her to a new way of seeing. It describes the process of reading when reading is at its best. Reading should transform our understanding, but this requires hermeneutical openness to the speaking of the text and some prior understanding of the matter being discussed. Hermeneutics as described in this book goes into what happens when understanding happens: how Schleiermacher describes it, how Dilthey interprets it, how Heidegger transforms it into an ontology of existential understanding and how Gadamer develops it into a philosophical hermeneutics.

In Heidegger, hermeneutics becomes an existential ontology, a description of the being-process of understanding in an existential encounter with a "matter" (Sache) given to us in language, in a dialogue that is able to change our mind. It is an ontology of understanding when truth "happens" to us

and then everything is changed. It is brought to new clarity in his masterful little work, *The Origin of the Work of Art* (delivered as a lecture in 1936).

The accomplishment of Gadamer in his *Truth and Method* is to have shown how Heidegger's description of the encounter with a great work as a "happening of truth," can transform not only the self-understanding the viewer but also the self-understanding of the disciplines of the humanities. He demonstrated that the humanities need not just follow the models of methodologically establishing truth that are used in the sciences but can claim an approach and legitimacy of their own. The humanities possess a special dignity because they represent an alternative way of disclosing a deeper truth, the kind of truth disclosed in great art, poetry, and sacred texts.

Finally, it should be emphasized that philosophical hermeneutics is not the enemy of traditional disciplinary hermeneutics and methodical understanding. It is a friendly supplement. It does not replace traditional interpretation but supports and enriches it by showing the validity and importance of tradition and an openness to the texts transmitted by tradition. It does not replace traditional scholarly methods but supplements them with an account of the encounter with life-changing texts. By treating the encounter with the work as an ontological process, philosophical hermeneutics brings to light things that traditional approaches to texts tend to ignore, especially the termporality of the event of disclosure. In doing so, it may even bring about some changes in the way one regards the experience of reading a text or encountering a work of art without necessarily affecting the basic methods of scholarly work.

Welcome to the garden of philosophical hermeneutics!

Richard E. PALMER
Jacksonville, Illinois, USA
June 6, 2002

TÜRK OKUYUCULARA BİR NOT
RICHARD PALMER

ERCİYES Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Öğretim Üyelerinden Sayın İbrahim Görener'in *Hermeneutics* adlı kitabımı Türkçe'ye çevirmesinden büyük bir onur duydum. Aslında oldukça zor bir iş olan bu tercüme faaliyetinin başından beri kendisiyle görüşmekteydim. Onun ABD'de Ohio-Dayton şehrindeki United Theological Seminary'de teoloji alanında aldığı doktora derecesi, hermenötikle ilgili böyle bir eseri tercüme edecek seviyede İngilizce'yi anlamasını sağlamıştır. Bu başarısından dolayı onu kutluyorum.

Türk okuyucularına hatırlatmak istediğim üç konu var. Öncelikle bu kitabın felsefî hermenötikle ilgili olduğunu ve onun 19. yüzyılın başlarında Schleiermacher ile başlayarak gelişimini ele aldığını belirtmek isterim. Bu kitap geleneksel teoloji hermenötiği, hukukî hermenötik, edebiyat hermenötiği veya başka bir disipline ait hermenötiği ele almamaktadır. Bu alanlardaki hermenötiğin antik dönemlere kadar uzanıp giden önemli bir geçmişi vardır. Örneğin, eski İbranice Tevrat'ı ve benzer tarzda Kur'ân'ı doğru yorumlama konusunda büyük bir gelenek oluşmuştur. Antik dönemlerde ferdî hukukun yorumlanmasıyla ilgili kurallardan bahseden kitaplar vardı. Örneğin, M.Ö. 2000 yıllarında yazılmış bir Mısır hiyeroglif yazıtı rüya yorumcusunun farklı imge ve rüyaları nasıl yorumlaması gerektiğini anlatmaktadır. Ancak hermenötiğe dair en kalıcı ve en önemli canlı gelenek kutsal kitapların yorumuyla ilgili olanıdır. Dinî okullarda bugün hermenötikle ilgili dersler vardır ve bunlar metinlerdeki zor bölümlerin nasıl yorumlanacağını ele alır. Eğer antik dönemlere kadar uzanan bu geleneksel hermenötik tarihiyle ilgileniyorsanız, hermenötiğe dair tarihî yazılardan seçerek oluşturduğum altı ciltlik bir eserin içindekiler bölümüne bakabilirsiniz. Bunları web sayfamda zikretmiştim. Bu altı ciltlik eser basılamadı, çünkü antik

dillere dair gerekli gücü kendimde göremedim. Ayrıca bunu hazırlamak için uzun bir zaman da gerekmektedir. Bununla birlikte içindekiler bölümünü yayınlama cüretini gösterdim. Bu da size metin yorumundaki zorluklarla uğraşan bir metot olarak geleneksel hermenötiğin tarihine dair bir fikir verecektir. Bu çalışmaya Kur'ân metninin yorum tarihini de eklemeliydim, bunun için de özür diliyorum. Dolayısıyla benim Türk okuyucularına söylemek istediğim ilk şey, bu kitabın geleneksel disiplinlerdeki hermenötikle alakalı olmadığıdır.

İkinci olarak belirtmek istediğim şey, tercümesi yapılan bu eserin başında söz verdiğim felsefî hermenötiğin edebiyat yorumuna uygulanma projesini gerçekleştiremedim, dolayısıyla onu boşuna aramayın! Hermenötiğe dair bu eseri yazarken benim temeldeki amacım felsefî hermenötiğe dair bir anlayış elde ederek edebî metinlerin yorum teorisinde bir devrim yaratmaktı. Ama bunu yazmaya yöneldikçe, bizzat felsefî hermenötiğe ve özellikle de ona Fransız Michel Foucault ve Jacques Derrida'nın yaklaşımlarına ilgim arttı. Onların ve aynı zamanda Nietzsche'nin eserlerini okumaya başladım ve post-modernizm ile hermenötik hakkında makaleler yazdım ve gerisi malum. Bir sonraki çalışmayı hiç ele alamadım. Hâlâ felsefî hermenötiğin değişik disiplinlere uygunluğuyla ilgilenmekteyim. Nitekim felsefî hermenötiğin otuz altı değişik çalışma alanıyla nasıl uyumlu olduğuna dair (her bir alanı kısaca ele alarak) yakında verdiğim bir konferans metnini de web sayfamda bulabilirsiniz. 1999'da emekliye ayrıldıktan sonra çoğunlukla Gadamer'in kısa yazılarını tercüme ile meşgul olmaya başladım. 2001 ve 2002 yaz dönemlerinde Çin'de konferans verdim. Orada da hermenötiğe dair ilgi, kısmen de benim kitabımın Çince'ye tercüme edilmesinden dolayı, artmaktadır. 2001 Aralık'ında *Gadamer in Conversation* isimli eser basıldı. Bu Gadamer'in 1990'larda farklı ortamlarda katıldığı altı konuşmadan oluşmaktadır. Bu konuşmalarda Gadamer kendi hermenötiksel felsefesinden, estetiğe dair yazılarından, pra-

tik felsefesinden, Yunan felsefesinden, fenomenoloji ile ilgisinden ve Nazi dönemindeki yaşadıklarından bahsetmektedir. Şu anda ise Gadamer'in yazdığı ve değerli biyografi uzmanı Jean Gordin tarafından editörlüğü yapılan *Gadamer Lesebuch* isimli on dokuz yazıyı tercüme etmekle meşgulüm. 1969'da *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* isimli eseri yayınladıktan sonra felsefî hermenotiği yorumlamak ve Gadamer'in yazılarını tercüme etmek benim bilimsel yoğunluk noktam ve (felsefe öğretmenliği yanında) hayatımın çalışması olduğunu söylemem doğru olur.

Üçüncü olarak Türk okuyucularına felsefî hermenötiğin tabiatı ve sınırları hakkında da bazı şeyler söylemek isterim. Gadamer'in *Truth and Method* adlı eserinde de sunulduğu şekliyle felsefî hermenötik, metin yorumu veya zorlukların üstesinden gelme konusunda bir metodoloji sunmaz. Önceden de söylediğimiz gibi bu binlerce yıldır uygulanan geleneksel disiplin bünyesindeki hermenötiktir. Felsefî hermenötik ise yorumcuya yönelir ve bir metnin yorumcunun anlayışını değiştirmesi esnasında neyin gerçekleştiği sorusunu sorar. En doğru şekli ile okuma sürecini anlatmaya çalışır. Okuma, bizim anlayışımızı değiştirmelidir ama bu da metnin konuşmasına hermenötiksel bir açılımı ve üzerinde durulan meseleye dair önceden mevcut bir bilgiyi gerektirmektedir. Bu kitapta anlatıldığı şekliyle hermenotik, anlama olayında neyin gerçekleştiği problemine dalar: Schleiermacher'in onu nasıl tanımladığı, Dilthey'ın nasıl yorumladığı, Heidegger'in onu bir varoluşçu anlamanın ontolojisi haline nasıl soktuğu ve Gadamer'in de felsefî hermenötik haline nasıl getirdiği konularıyla ilgilenir.

Heidegger'de hermenötik varoluşçu bir ontoloji şeklindedir; yani o, bize dil ortamında, zihnimizi değiştirebilecek bir diyalog içerisinde sunulan "nesne" (sache) ile varoluş boyutunda karşılaştığımızda, anlama sürecinde bulunuş tarzındadır. Bu bir anlama ontolojisidir ki hakikat bizim için "oluşunca" her şey o zaman değişmektedir. Bu anlayış

Heidegger'in önemli ama küçük hacimli eseri *The Origin of the Work of Art*'da(1936'da bir konferans şeklinde sunulmuştur) daha bir belirginlik kazanmıştır.

Gadamer'in şunu göstermiş olması *Truth and Method* adlı eserindeki başarısıdır: Büyük bir eserle karşılaşmayı Heidegger'in "gerçekliğin oluşması" şeklinde tanımlaması, gözlemleyen kişinin sadece kendisini anlamasını değil, aynı zamanda da bizzat beşerî disiplinleri anlamasını değiştirmektedir. Gadamer, beşerî bilimlerin pozitif bilimler tarafından kullanılan metotlu kuruluş modellerini takip etmeye ihtiyacının olmadığı düşüncesindedir; ama bir yaklaşımı ve kendilerinin meşrûluklarını öne sürebilirler. Beşerî bilimlerin kendisine has bir değeri vardır; çünkü bunlar, büyük sanat eserlerinde, şiirde ve kutsal kitaplarda daha derin bir gerçekliğin açılımına alternatif bir yol sunarlar.

Son olarak söylenecek şey şudur ki, hermenotiğin, klasik disiplin bünyesindeki hermenotiğe ve metotlu anlayışa karşı olduğu zannedilmemelidir. O, faydalı bir ektir. Hermenotik, geleneksel yorumun yerine geçmez; ama onu, geleneğin önem ve geçerliliğini göstererek gelenek tarafından nakledilen metinlere açılım sağlayarak destekler. Geleneksel bilimsel metotların yerine de geçmez, aksine hayatı değiştiren metinlerle karşılaşmaya dair açılımlarıyla onları tamamlayıcı bir görev üstlenir. Felsefî hermenotik, eserle karşılaşmayı ontolojik bir süreç olarak ele alınca, metne geleneksel yaklaşımların, açıklık olgusunda mevcut olan geçiciliği göz ardı ettiğini ortaya koymaktadır. Böylece o, kişinin bir metni okuma veya bir sanat eseriyle karşılaşma deneyimi diyebileceği şeyde, -bilimsel temel metotlara fazlaca zarar vermeden- bazı değişiklikler yapabilmektedir.

Felsefî hermenotik bahçesine hoşgeldiniz!

Richard E. PALMER
Jacksonville, Illinois, USA
June 6, 2002

ÖNSÖZ

BU kitaba "hermenötik nedir?" veya "hermenötiğin anlamı" gibi başlıklar da verilebilirdi, çünkü bu eser her şeyden önce bir zamanlar aydınlarca da pek bilinmeyen, aynı zamanda bu eserin yazarının yorumla ve özellikle metin yorumuyla ilgilenen pek çok branş için oldukça önemli sayılabilecek bir kavramı araştırması sürecinde oluşan yazılardan ibarettir.

Bu çalışma, edebî eser teorileriyle ilgili olarak Bultmann'ın kutsal metin yorum teorisinin önemine değinen özel bir projenin yazılma aşamasında ortaya çıkmıştır. Bu projenin oluşumu sürecinde, hermenötiğin gelişmesi, anlamı ve çerçevesi ile ilgili bazı köklü açıklamalara ihtiyaç doğmuş ve bu türden açıklamalar, adeta orijinal projenin ön şartı haline gelmiştir. İşte bu ön çalışma teolojik olandan ayrı ve genel hermenötiğin (ki aslında Bultmann'ın ve "Yeni Hermenötiğin" temeli de budur) oldukça ümit verici imkanları beni metin yorumu teorisiyle alakası nispetinde hermenötiğin teoloji öncesi formu üzerinde yoğunlaşmaya sevk etmiştir.

Hakkında az şey bilinen bu sahanın temel kaynakları Almanca olduğu için, bunların tanıtımına geniş yer vermeyi uygun buldum. Ayrıca hermenötik kavramının tanımı, ciddi münakaşalara konu olduğu için, dört önemli teorisyeni incelemeden önce, tanımlama problemine yeterli miktarda değinmemiz de gerekli olmuştur. Nihayet, benim projemin asıl maksadı olan konu, yani hermenötiğin edebiyat yorumunda uygulamasıyla ilgili ayrıntıların ele alınması ikinci bir çalışmada anlatılabilecektir. Yine de birinci ve son iki bölüm, meraklı okuyuculara ikinci çalışmada neyin gelebileceği konusunda ipuçları verecektir.

Bu noktada, hermenötiğin alanını belirtirken "hermeneutic" yerine "hermeneutics" kavramını tercih edişimi açık-

layan teknik bir izah eklemek uygun olacaktır. James M. Robinson *The New Hermeneutic* adlı eserinde bu kavramın sonuna "s" getirmenin filolojik bir gerekçesinin bulunmadığını söylüyor. Ne "arithmetic" ne de "rhetoric" kavramları, genel bir sahayı göstermelerine rağmen "s" alırlar. Dahası, "hermeneutics" kavramı diğer modern dillerde de –Almancada *hermeneutik*; Fransızca'da *herméneutique*– dişi-tekildir ve Latin *hermeneutica*'dan türemektedir. Robinson'a göre bu "s"nin kelimeden atılması, hermenötik teorisinde *Yeni Hermenötik* denilen bir dönüm noktasına da işaret etmektedir.

Bu meşhur Amerikan teologu tarafından ileri sürülen fikrin felsefî açıdan inandırıcılığını sorgulamayacağım. Ayrıca "hermeneutics"deki "s" harfini tutmaktaki ısrarım, Yeni Hermenötik tarafından temsil edilen hermenötiksel konuma karşı tepki olarak da alınmamalıdır. Aksine, Heidegger ve Gadamer'in hermenötiğe olan katkıları Yeni Hermenötik'in temeli olmuştur. Benim teklifim, hermenötiğe dair filolojik yaklaşımı bırakmak ve onların hermenötiksel probleme daha ziyade fenomonolojik yaklaşımlarının faydalı olduğunu dile getirmektir. Bununla birlikte filolojik açıdan yanlış bir davranış olsa da "hermeneutics" içerisinde "s" harfini bazı pratik nedenlerden dolayı korudum. Zaten bu zorluk olmaksızın da kelime yeterince garip ve tanınmaz bir durumdadır.

Ayrıca "s" harfinin korunmasında kullanma esnekliği açısından bazı kolaylıklar da bulunuyor. Örneğin bir kimse genel olarak hermenötik sahasını işaret edebilir ve "Bultmann's hermeneutic" diyerek Bultmann'ın özel teorisine de atıfta bulunabilir. Bu kelimenin sıfat şeklinin hermenötik teori veya hermenötik teoloji gibi "hermeneutic" veya "hermeneutical" tarzında olması da diğer bir faktör olabilir. Zira "hermeneutic" bir belirteç veya "the" ile gelmediği takdirde sıfata benzer. Ayrıca "s" burada kurallar ve teori anlamına işaret ettiğinden, standart kullanışı devam ettirdim.

1964-65 akademik yılını Zürih Üniversitesi'ndeki Insti-

tut für Hermeneutik'de ve Heidelberg Üniversitesi'nde geçirmeme imkan tanıyan doktora sonrası bursu nedeniyle Amerikan Aydın Toplulukları kuruluna teşekkür etmek isterim. Daimi destek ve yardımları yanında saatlerce orada çalışıp yazmama imkan sağlayan Profesör Gerhard Ebling'e, Enstitü Müdürüne ve onun yürütme vekiline içten teşekkür ederim. Heidelberg'de iken Profesör Gadamer onun Hegel Grubu'na katılmama ve "Die Tragweite von Gadamers Wahreheit und Methode für die Literaturauslegung" isimli bir makale sunmama izin verdi. Buna dair Prof. Gadamer'in tenkit ve tespitleri çok yararlı olmuştur. Beni Heidegger ile tanıştırdığı için ona ve edebî metin yorumuna fenomenolojik yaklaşım için temel olarak kendisinin anlama teorisini kullanmama genelde destekleyici tavrından dolayı Prof. Heidegger'e teşekkür ederim.

Avrupa'ya ailemle birlikte gelmeme imkan sağlayan ACLC bursuna ek olarak destekleri ve daha yakınlarda daktilo ve nihai metin için yaptığım harcamaları karşıladıkları için MacMurrah College yönetim kuruluna teşekkür ederim. Zikredeceğim arkadaşlar da eserin bölümlerini okuma ve tenkit etme inceliğini göstermişlerdir: Lewis S. Ford (Raymond College), Severyn Bruyn (Boston College), William E. Umbach ve William W. Main (University of Redlands), John F. Smolko (Catholic University of America), Gordon E. Michalson (School of Theology, Claremont), Karl Wright, J. Weldon Smith, Gisela Hess, Philip Decker ve Ruth O. Rose (Hepsi de MacMurray College'de), ve James M. Edie (Northwestern University). Eseri şu veya bu safhada okuyan aşağıda isimlerini sayacağım arkadaşlarıma da teşekkürü bir borç bilirim: Calvin Schrag (Purdue University), Theodore Kisiel (Canisius College), Ruth Kovacs (MacMurray College), ve özellikle Roger Wells (Bryn Mawr'dan emekli ve şimdi MacMurray'de). Onların bu yardımları çok faydalı olmuştur. Sağladıkları kolaylıklardan dolayı MacMurray kütüphanesindeki bayan Victoria Hargrave ve bayan Glenna Kerstein'e teşekkür ederim. Ayrıca

önerilerinden yararlandığım ve çalışmamı daktiloya geçme konusundaki yardımlarından dolayı MacMurray College'deki şu öğrencilere de teşekkür ederim: Jackie Menefee, Ann Baxter, Shamim Lalji, Sally Shaw, Peter Brown ve Ron Heiniger.

Son olarak, eşim ve çocuklarıma da teşekkür ederim. Onlar saatler süren çalışmalarıma aldırmadılar ve beni anlayışla karşıladılar.Ayrıca eşim de metnin tamamını gözden geçirmiştir. Bu arada Northwestern Üniversitesi adına benim eserimi oldukça dikkatlice okuyan Edward Surovell'e şükranlarımı bildiririm.

R. E. PALMER
MacMurray College
Ocak, 1968

KISALTMALAR LİSTESİ

KİTAPLAR

AAMG	Betti, *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*
D	Bollnow, *Dilthey: Eine Einführung in seine Philosophie*
DI	Ricoeur, *De l'interprétation*
DT	Heidegger, *Discourse on Thinking*
EB	Heidegger, *Existence and Being*
EHD	Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*
F *H*	Fuchs, *Hermeneutik*
G	Heidegger, *Gelassenheit*
G&V	Bultmann, *Glauben und Verstehen*
GGHK	Ast, *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*
GS	Dilthey, *Gesammelte Schriften*
H	Schleiermacher, *Hermeneutik*, ed. Heinz Kimmerle
H&K	Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, ed. Friedrich Lücke
HAMG	Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswisswenschaften*
HE	Bultmann, *History and Eschatology*
HH	*History and Hermeneutic*, ed. Robert W. Funk ve Gerhard Ebeling
Ho	Heidegger, *Holzwege*
HPT	Fuchs, *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie*
IINT	Ernesti, *Institutio Interpretis Novi Testamenti*
IM	Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*
KPM	Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*
L	Bollnow, *Die Lebensphilosophie*
NH	*The New Hermeneutic*, ed. James M. Robinson

	ve John B. Cobb, Jr.
PhWD	Hodges, *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*
PL-BH	Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit: Mit einem Brief über den "Humanismus"*
SZ	Heidegger, *Sein und Zeit*
TGI	Betti, *Teoria generale della interpretazione*
TPhT	Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*
UK	Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, ed. H. G. Gadamer
US	Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*
V	Wach, *Das Verstehen*
VA	Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*
VEA	Wolf, *Vorlesung über die Enzyklopëdie der Altertumswissenschaft*
VII	Hirsch, *Validity in Interpretation*
WF	Ebeling, *Word and Faith*
WM	Gadamer, *Wahrheit und Methode*, (başka bir not yoksa) 1nci baskı.

DERGİLER, SÖZLÜKLER VE ANSİKLOPEDİLER

ERE	*Encyclopedia of Religion and Ethics*
GEL	*Greek-English Lexikon*, ed. Liddell ve Scott
ISN	*Illinois Speech News*
JAAR	*Journal of the American Academy of Religion*
M&W	*Man and World*
MLR	*Modern Language Review*
OED	*Oxford English Dictionary*
OL	*Orbis Litterarum*
PhR	*Philosophische Rundschau*
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3ncü baskı.
RM	*Review of Metaphysics*
RPTK	*Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3ncü baskı.

TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel
YFS	*Yale French Studies*
ZThK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche*

BİRİNCİ KISIM:

HERMENÖTİĞİN TANIMI, ALANI VE ANLAMI ÜZERİNE

1 / GİRİŞ

HERMENÖTİK, teoloji, felsefe ve hatta edebiyat çevrelerinde gün geçtikçe daha sık duyulan bir kavramdır. Yeni Hermenötik, Avrupa Protestan teolojisi içerisinde baskın bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. Buna göre hermenötik, bugünkü teolojik konuların "odak noktasını" oluşturmaktadır.[1]

Uluslararası "Hermenötik Üzerine Fikir Alışverişi" toplantısı, Drew Üniversitesi'nde üç kez gerçekleştirilmiştir.[2] Bu arada teoloji bağlamında yeni birkaç İngilizce eser de yayınlanmıştır.[3] Yakında çıkan bir seri makalesinde Martin Heidegger, önceki ve yeni düşüncesinin kesinlikle hermenötiksel karakter taşıdığını söylemektedir.[4] Heidegger'e göre felsefe "hermenötiksel"dir veya öyle olmalıdır. 1967'de Amerikan edebî eser tenkidinin hermenötikten ses getiren ayrılışı, E. D. Hirsh'in kitabı *Validity in Interpretation* ile

---

1 Gerhard Ebeling'in, hermenötiğin bugünkü teolojik problemle *Brennpunkt* (odak noktası) olduğuna dair ifadesine dikkat ediniz. "The Significance of the Critical-Historical Method for Church and Theology in Protestantism," *WF* 27; Bu makale orijinal olarak bir program dahilinde *ZThK*'da basılmıştı, XLVII (1950), 1-46.

2 1962, 1964 ve 1966'da. 1962 toplantısındaki makaleler *NH*'te, 1966'dakiler ise *Interpretation: The Poetry of Meaning*, ed. Stanley R. Hopper ve David L. Miller şeklinde basılmıştı. Bu toplantılara çok yakın bir eser de *The Later Heidegger and Theology*, ed. James M. Robinson ve John B. Cobb, Jr. dır.

3 *NH*'ye ek olarak Robert W. Funk, *Language, Hermeneutic, and Word of God* zikredilebilir. Bkz: Journal of Theology and Church kitapları serisi, ed. Robert W. Funk ve Gerhard Ebeling, özellikle de *The Bultmann School of Biblical Interpretation: New Directions? ve History and Hermeneutic*.

4 "Aus einem Gespräch von der Sprache," *US*, özellikle de 95-99, 120-32, 136, 150-55.

bozulmuştur. Bütünüyle hermenötiği ele aldığı çalışmasında Hirsch, mevcut tenkit içerisinde yaygınca kabul edilen fikirlere de karşı çıkmaktadır. Hirsch'e göre hermenötik, tüm edebî metin yorumları için temel ve öncül bir disiplin olarak görev yapmalıdır.

Üç hümanist disiplinin –teoloji, felsefe ve edebiyat yorumlarının- hermenötiğe merkezî bir önem vermeleri gösteriyor ki, bu saha gelecek birkaç yıl içinde Amerikan düşüncesinin öncülerine önemli ölçüde etki edecektir. Ancak, bu kavram ne felsefe ve ne de edebî eser tenkidinde sık kullanılmaktadır. Hatta teoloji sahasındaki kullanımı, çoğunlukla, çağdaş teolojik "Yeni Hermenötik"teki geniş kullanımına nispeten daha dar anlamdadır. Bu nedenle "Hermenötik Nedir?" sorusu sıklıkla sorulur. *Webster'in Üçüncü Yeni Uluslararası Sözlüğü*'ne göre bu kelime: "Yorumlama ve izah etmenin metodolojik temelleri üzerindeki çalışmadır. Özel olarak: Kitab-ı Mukaddes yorumunun genel prensipleri üzerinde yoğunlaşır." Kelimenin pratik ve kullanılabilir bir manasını arayan kişiler için bu tanım yeterli gelebilir. Hermenötik sahasına dair bir fikir edinmek isteyenler ise bundan daha fazlasını bekleyeceklerdir. "Hermeneutic" ("s" harfi olmadan) hakkında teoloji bağlamında bir takım güzel girişimler bulunmakla birlikte maalesef İngilizce'de hermenötiği genel bir disiplin olarak ayrıntısıyla açıklayan bir eser yoktur. Teoloji ile ilgili kaynaklar ise, hermenötiğin tabiatının ve anlamının genel ve teoloji ötesi bir disiplin olarak anlaşılması için uygun temelleri sunma iddiasında değildir.

O halde, hermenötiği teoloji dışı bir bağlamda ele alan ve bu terimin anlam ve sahasını açıklamaya yönelen bir başlangıç eserine oldukça fazla bir ihtiyaç vardır. Elinizdeki çalışma bu ihtiyacı karşılamaya yöneliktir. Bu eser, okuyucuya hermenötiğin belirsizliği ve onu tanımlamayla ilgili karmaşık problemler hakkında bilgi verecek ve bu sahadaki en meşhur dört düşünürün ele aldığı temel konuları tartışacak, daha fazla bilgi için de temel bibliyografik kaynakları

sunacaktır.

Yazarı açısından bu eser, bir diğer proje bağlamında -edebiyat yorumu için daha uygun bir yaklaşıma doğru yöneliş projesi kapsamında- bulunmaktadır. Alman hermenötik teorisinde edebiyat yorumundaki problemleri daha köklü ve kapsamlı anlamak için gereken felsefî temeller bulunabilir. Böylece, hermenötiği keşfetmeye yönelik bu eserdeki maksadın bir diğer yönü de ortaya çıkmaktadır: Amerikan edebiyat teorisyenlerinin, edebî analiz tekniklerini uygulamaya yönelmeden önce, felsefî platformda yorumu yeniden sorgulayabilecekleri düşünce kalıplarını belirlemek. Programlı bir şekilde ifade etmek gerekirse, bu kitabın amacı, "Yorum nedir?" sorusunu fenomonolojik bağlamda yeniden keşfetmektir. Bu çalışma, soruya belirli bir yön, -fenomonolojik bir yaklaşım- sunmaktadır. O, fenomonolojik hermeonotiği, diğer tüm şekillerden ayrı olarak, problemi ele almada en uygun ortam olarak görmektedir.

Gelen iki bölüm, bu çalışmanın edebiyat yorumu ile ilişkisi çerçevesinde ve programlandığı amacı ışığında, Amerikan edebiyat tenkidinin durumu ve Amerikan edebî düşüncesinin felsefî olarak yeniden değerlendirilmesine olan ihtiyacı ortaya koymaktadır.

AMERİKAN EDEBİYAT TENKİDİ HAKKINDA YAYGIN OBJEKTİFLİK ANLAYIŞININ BAZI SONUÇLARI

İngiltere ve Amerika'da edebiyat yorumu, felsefî dille ifade etmek gerekirse, geniş çapta realizm düşüncesi içerisinde ele alınmaktadır.[5] Bu görüş, örneğin bir edebî eserin dış dünyada "bir yerde" olduğunu, onu algılayanlardan temelde bağımsız olduğunu ileri sürer. Bir kişinin o eseri algılamasının eserin bizzat kendisinden ayrı olduğu ve edebi eser yorumunun amacının da "bizzat eserden" bahsetmek

[5] Bkz. Neal Oxenhandler, "Ontological Criticism in America and France," *MLR*, LV (1960), 17-18.

olduğu kabul edilir. Yazarın maksadı da eserden kesinlikle ayrı ele alınır. Eser, kendi başına bir "varlık"tır. Bu varlığın kendi güçleri ve dinamikleri de vardır. Tipik bir modern yorumcu, genellikle edebî eserin "varlığının otonom olduğunu" savunur ve kendi görevinin, metin yorum analizi metoduyla bu varlığa nüfuz etmek olduğunu söyler. Realizmin de bir aksiyomu olan nesne-özne ayırımı, edebî eser yorumu için felsefî bir temel ve çalışma çerçevesi olmuştur.

Böyle bir çerçevenin büyük faydaları çok geliştirilen güncel metin analizi sanatında ortaya çıkmaktadır. Bu sanat, kendi gücü ve hassasiyeti konusunda Batılı edebiyat yorum tarihinde hiçbir şeyle mukayese edilemez. Öte yandan öngörülerin dayandığı temelleri sorgulamanın zamanı da gelmiştir. Bu ise en iyi şekilde realist görüş açısı içerisinde iken değil de onun dışında iken ve onu incelemeye almışken gerçekleşir. Avrupa düşüncesinde realist algılama ve yorumlama yaklaşımına ciddî tenkitler sunan bir hareket fenomenolojidir. İngiliz ve Amerikan edebî eser yorumunun dayandığı öngörüleri yeniden değerlendirmek için harekete geçerek, fenomenoloji, Amerikan yorum teori ve pratiği için bir sonraki belirleyici gelişmeye ilk ivmeyi kazandırabileceğini göstermiştir.

Bir fenomenoloji çalışması, realizm ve "bilimsel" bakış açısı arasındaki temel kan bağını, ayrıca edebî yorumun bilimsel düşünce tarzına, yani bilimsel düşüncenin temelindeki objektifliğe, durağan [kurallara bağlı] fikir yürütmeye, tarihî algılama yokluğuna ve analiz etme aşkına indirgendiğini ortaya koyacaktır. Zira, "teknoloji çağında" tüm göstermelik humanistlikleri ve abartılı olarak şiiri savunmaları ile birlikte, modern edebiyat tenkitçiliğinin bizzat kendisi giderek teknolojik hale gelmiş ve daha ileri giderek bir bilim adamında bulunan yaklaşımı taklit etmiştir. Edebî bir eserin metni (onun otonom "varlığı" bir kenara bırakılarak) bir nesne –"estetik bir obje" olarak ele alınmaya başlanmıştır. Metin, algılayıcı herhangi bir özneden kesinlikle ayrılarak analiz edilmiş, "analiz"in de "yorum" ile eş anlamlı olduğu

varsayılmıştır.

Yakın zamanda bir tür aydın formalizmi içerisindeki sosyal tenkide yaklaşımlar sadece objenin tanımını, onun sosyal bağlamını analize katarak genişletmekle yetinmektedir.[6] Edebî yorum, tam ifade etmek gerekirse, edebî objenin (veya "varlığın") hâlâ fikrî "ayrıştırmacılık" (biyolojik muhayyile!) çerçevesinde bir alıştırmadan ibaret olduğu şeklinde algılanmaktadır. Tabii ki bu varlık "estetik" bir nesne olduğu için, onu ayrıştırmak, bir kurbağayı laboratuarda parçalamak gibi olmayıp daha ziyade "insanîleştirmek" anlamındadır. Bununla birlikte, bir bilim adamının bir nesneyi nasıl oluştuğunu incelemek maksadıyla parçalara ayırması yaklaşımı, yorum sanatı için de bir model olmuştur. Edebiyat sınıfındaki öğrencilere, bir eserle ilgili olarak kendi tecrübelerinin o eseri analiz etmeyle hiç ilgisi olmadığı ve bir çeşit yanılgı olduğu zaman zaman söylenir.[7] Öte yandan öğretmenler, toplantılarında öğrencilerinin edebiyatı "alakasız" gördüklerinden yakınırlar. Ama, onların realizm metafiziğini içinde barındıran teknolojik yorumlama düşünceleri, yakındıkları bu alakasızlık durumunu bizzat desteklemektedir.

Son dönem Fransız fenomenoloji bilgini Maurice Merleau-Ponty, "bilim eşyayı değiştirir ve onların içerisinde yaşamayı terk eder" demiştir.[8] Bu ifade Amerikan edebiyat yorumunun başına ne geldiğini tek bir cümle ile anlatmaktadır. Edebî eserin tamamen bizim kontrolümüz altında tahrif edilebilecek bir obje olmadığını unuttuk. Aslında o, geçmişten gelen ve bir şekilde hayata geçirilmesi gereken bir insan sesidir. Bir edebî eserin dünyasını ayrıştırmak [tahlil] değil diyalog açar. Ayrıştırmacı nesnelcilik bir edebî eseri

---

[6] Bkz. Walter Sutton, *Modern American Criticism*, s. 268-90'da önemli son bölüm: "Criticism as a Social Act."

[7] Burada ben şu eserde de zikredilen "hissi yanılgı"yı kastediyorum: William K. Wimsatt, Jr., *The Verbal Icon*.

[8] "Eye and Mind" (çev. Carleton Dallery), Merleau-Ponty, *The Primacy of Perception and Other Essays*, ed. James M. Edie, s. 159.

anlama konusunda uygun bir yol değildir. Modern tenkit, eserin "otonom varlığını" da kuşatarak ona aşırı saygılı görünse de, bu eseri analiz edilecek bir nesne olarak ele almaya devam etmektedir. Oysa edebî eserler, temelde analiz edilecek nesneler olarak değil, konuşan insanî yapıtlar olarak ele alınınca en iyi şekilde anlaşılabilirler. Bir kişi, muhteşem bir lirik şiir, roman veya tiyatro eserinin canlı dünyasına girecekse, kendi şahsî "dünyasını" riske atmalıdır. Bunu gerçekleştirirken gereken şey, kendisini maskelemiş bir çeşit bilimsel metot veya parlak ve ince tipleme ve tasnifleri ile birlikte "tenkit anatomisi"[9] olmayıp, bir eserin yorumunda nelerin devreye girdiğini insanî olarak anlamaktır.

EDEBÎ YORUM, ESERLERİN YORUMU VE HERMENÖTİK

Bir "nesne" ile değil de bir eserle ilişkisi açısından yorumun işlevi ile anlamanın ifade ettiği şey –kimilerince ve daha tarihsel olarak– birbirinden farklıdır. "Eser", her zaman için bir insan elinin izini taşır, kelimenin kendisi de bunu çağrıştırır ve o insan (veya Tanrı)'nın eseridir. Öte yandan "bir nesne" bir eser de olabilir, tabiat objesi de. "Nesne" kavramını eser için kullanmak, buradaki önemli bir ayrıntıyı yok saymaktır. Çünkü bir kişi eseri, nesne olarak değil bir eser olarak görmek ister. Edebî tenkit, eser üzerindeki insan parmağını, onun "manasını" açığa çıkarmaya yarayacak bir "metot" veya "teori" aramalıdır. Bu "açığa çıkarma" süreci, bir eserin manasını "anlamak" hermenötiğin odak konusudur. Hermenötik anlama çalışması, özellikle metni anlama işlevidir. Tabiat bilimlerinin tabiat nesnelerini anlamak için metotları vardır. "Eserler" ise, hermenötiğe (hermeneutic), esere eser olarak bakmaya uygun bir anlama "bilimine" ihtiyaç duyar. Şüphesiz "bilimsel analiz" metotları eserlere uygulanabilir ve uygulanmalıdır da, ama bu esnada eserlerin sessiz tabiat nesneleri gibi görüldüğü bilinmelidir. Onların nesnel yönleri dikkate alınınca, bilim-

[9] İlk başta Northrop Frye'nin *Anatomy of Criticism*'i.

sel yorum metotları ile sınanabilirler; ama eser olmaları yönüyle ise daha hassas ve kapsamlı anlama türlerine ihtiyaç duyarlar. Hermenötik sahası bu ikinci konuyu, daha açıkçası anlamanın "tarihsel" ve "hümanist" türlerini tasvir etme gayreti olarak gelişmiştir.

İlerleyen bölümlerde de görüleceği gibi, hermenötik, metin şerhi ile ilgili teknik ve aletler kümesi olmaktan uzaklaştıkça ve hermenötiksel problem de bizatihi yorumun genel önemi zaviyesinden görülmeye başlandıkça o kendisine has olan boyutuna ulaşabilecektir. Böylece o, iki farklı ama birbiri ile ilişkili dikkat noktasını gündeme getirecekir: Bir metni anlama olayı. Daha kapsamlı bir problem olan "böyle bir metni anlamak ve yorumlamak nedir?" sorusu.

Hermenötiğe ve buna ek olarak edebî yoruma uygun bir teorinin temel unsurlardan birisi, yeterince geniş bir yorumlama düşüncesidir.[10] Bir an için "yorum" kavramının yaygınlığını ve genel kullanımını düşünelim: Bilim adamı, elindeki bilgiyi analiz etmesine "yorum" derken, edebi tenkitçi de bir eseri incelemesine "yorum" diyebilmektedir. Bir dilden tercüme yapana "yorumcu" (interpreter) denilirken, haber yapımcısı da bir haberi "yorumlamaktadır". Bizler, bir arkadaşın ifadesini, memleketten gelen bir mektubu veya yol üzerindeki bir işareti yorumlamaktayız. Gerçekten de sabahleyin uyandığımızdan itibaren tekrar uykuya dalana kadar biz sürekli "yorumlarız." Uyanınca yanımızdaki saate bakar ve onun manasını yorumlarız: Bugünün hangi gün olduğunu hatırlar, bunun anlamını elde ederek de biz kendimize içerisinde bulunduğumuz dünyanın gidişatını hatırlatır ve gelecek için plan yaparız; kalkarız ve gün boyunca rastladığımız kişilerin söz ve mimiklerini yorumlarız. O halde yorum, insan düşüncesinin belki de en temel hareketidir ve denebilir ki onun varlığı kesintisiz yorumla-

[10] Bkz. Benim makalem, "Toward a Broader Concept of Interpretation," *ISN*, (Kasım 1967), 3-14, ve VII hakkındaki değerlendirme, *JAAR*, XXXVI (Eylül 1968) 243-46.

ma sürecinden ibarettir.

Yorumlama insanın içerisinde yaşadığı dilsel dünyadan daha kapsamlıdır, zira hayvanlar da yorumlama ile varlıklarını sürdürürler. Onlar, dünyadaki bulundukları konumu hissederler. Bir şempanze, köpek veya kedinin önünde bulunan bir parça gıda, hayvan tarafından kendi ihtiyaçları ve deneyimleri çerçevesinde yorumlanacaktır. Kuşlar, kendilerine güneye uçmalarını söyleyen işaretleri bilirler.

Dil dışı seviyelerde sürekli yorumlama olayı, birlikte yaşayan tüm insanların hayatlarına doğrudan girmiştir. Joachim Wach'ın görüşüne göre insan varlığının dil olmaksızın bulunabileceği düşünülebilir ama bir insanın diğeri tarafından tabii olarak anlaşılması, yani yorumlanması olmazsa olmaz.[11] Bununla birlikte insan varlığı bildiğimiz kadarıyla her zaman dille ilgilenmiştir. Bu yüzden insanî yorumlamaya dair herhangi bir teori dil fenomeniyle de ilgilenmek zorundadır. Buna ilaveten, insanlar tarafından kullanılan birçok ifade araçlarından hiçbirisi, iletişim kolaylığı ve gücü, veya genel önem açısından dili aşamamışlardır.[12] Dil insanın görüşünü ve düşüncesini –kendisi ve dünyası hakkındaki yaklaşımını (bu ikisi göründüğü kadar birbirinden ayrı değildirler) şekillendirir. Onun gerçekliği görmesi dil aracılığıyla belirlenmektedir.[13] Kişi zannedildiğinden daha etkin bir şekilde, yaşamının ibadet, aşk, sosyal davranış, soyut düşünce gibi yönlerine dil aracılığı ile bir yol bulur. Hatta onun duyguları bile dile göre şekillenir. Eğer bu konu derinlemesine ele alınırsa, dilin varlığımızı içerisinde sürdürdüğümüz, hareket ettiğimiz ve sahip olduğumuz bir ortam olduğu açığa çıkar.[14]

O halde yorum, kompleks ve kapsamlı bir fenomendir.

---

11 *V* I, 1.

12 Bkz: Ernst Cassirer, *Philosophy of Symbolic Forms*, ve *An Essay on Man* adlı eserinde ilgili bölüm.

13 Bkz. Benjamin Whorf, *Language, Thought, and Reality*.

14 Bkz. İleride gelecek Heidegger ve Gadamer hakkındaki bölümler.

Ama edebi tenkitçi kendi anlayışında bunu ne denli ayrıntılı ve derinlemesine ele almaktadır? Tenkitçilerin analizi yorumla eş tutmaya meyledip etmediklerini kendilerine sormalıyız. Yine, realist metafiziğin ve modern tenkidin birçok şeklinin altında yatan ön kabullerin yorumu oldukça basitleştirmelerini ve hatta mecrasından ayırarak sunuşlarını da araştırmalıyız. Edebî bir çalışma, kendisini tefekkür ve analiz yoluyla anladığımız bir nesne değildir; o, işitmemiz ve (görmekten daha ziyade) "işitme" yoluyla anlamamız gereken bir sestir. Gelecek bölümde de açıklanacağı üzere, anlama hem epistemolojik ve hem de ontolojik yönü olan bir fenomendir. Edebiyatı anlamak, bizim dünyada bulunmamızla ilgisi olan anlamadan daha üstün ve kapsamlı bir anlama formunda temellendirilmelidir. O halde edebi bir eseri anlamak, var oluştan düşünceler dünyasına kayan bilimsel bilgi türü değildir; o bu dünyada oluşla ilgili kişisel tecrübeyi ön plana çıkaran tarihî bir yüzleşmedir.

Hermenötik işte bu son türden olan bir anlama çalışmasıdır. O, anlama teorisinin iki alanını bir arada tutmaya çalışır: bir metni anlama olayında neyin devreye girdiği problemi, ve anlamanın, en temel ve "varoluşçu" bağlamda ne olduğu sorusu. Bir Alman düşünce akımı olarak hermenötik Alman fenomenolojisi ve varoluş felsefesinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Ve şüphesiz, bu türden düşüncelerin metin yorumu konularına uygulanması, Amerikan edebiyat yorumunu zenginleştirmiştir.

Yalın metin yorumundan öteye giden anlama fenomenine yoğun ilgi, hermenötiğe, alışıla geldiği üzere sosyal bilimler (humanities) denilen tüm disiplinlere potansiyel olarak büyük bir anlam kazandırmıştır. Hermenötik, insanoğlunun çalışmalarını anlama gayreti olarak tanımlanırsa, yorumun dilsel formlarından öteye gider. Onun temelleri sadece yazılmış çalışmalara değil, herhangi bir sanat eserine de uygulanır. Durum böyle olduğuna göre, hermenötik tüm sosyal bilimler için, - insanoğlunun eserlerini yorumlamayla ilgilenen tüm disiplinler için, bir temeldir. Onun pren-

sipleri sosyal bilimler için bir teorik temel oluşturduğu için kendisi disiplinler arası olmaktan da ötededir;[15] kendi kuralları, tüm sosyal bilim disiplinleri için zorunlu temel bir çalışma olarak görülmelidir.

Bilimsel olan ile tarihsel veya hermenötiksel dediğimiz anlama arasında yukarıda gösterilen zıtlık, sosyal bilimlerde yorumun göze çarpan özelliğine daha fazla bir açıklık getirmektedir. Öte yandan bu, bilimlerde zikredilen yorumun özelliğini de açıklığa kavuşturmaktadır. Hermenötik teori ile ilgili bir çalışma yoluyla, sosyal bilimler kendini bilme konusunda daha tatminkar bir seviyeye ve kendi maksatlarının yapısını daha iyi anlama noktasına ulaşabilecektir.

Bununla birlikte, mevcut bu çalışmanın amacı, hermenötiğin edebi yorum için değerini keşfetmede gereken felsefi altyapıyı oluşturmaktır. Bu temel, bizzat hermenötiği anlama ile de uyum içerisinde olmak zorundadır. Böyle bir anlayışı araştırırken bu kitap modern bir kelime olan "hermeneutics"in Yunanca kökleri ile başlamakta, daha sonra modern çağlarda (hermenötik adı verildiği sürece) hermenötik teori ile ilgili belirgin düşünce gelişimini takip etmekte ve nihayet bu konuyla ilgilenen dört önemli düşünürün ele aldığı konuları biraz detayı ile açıklamaktadır. Bu araştırma, çok yoğun olmamakla birlikte bir temel vermektedir. Eser, hermenötik kavramının çağdaş teolojide nasıl kullanıldığı konusuna girmediği gibi,[16] şimdi Fransa'da yer alan gelişmeleri de tartışmamaktadır.[17] Sonuç bölümü, fenomenolojik hermenötiğin edebî eser yorumu için ne önem arz ettiği ile ilgili bir takım tespitleri vermekle birlikte, bu çalışmanın amacı temelde hermenötiğe felsefî bir giriş olmak ve böylece hermenötiği edebiyat teorileri ile bağlantılı olarak inceleyecek olan bir başka çalışmaya da temel oluşturmayı amaçlamaktadır.

---

15 Bkz: *HAMG* ve *AAMG*.

16 Yukarıda geçen 3 no'lu dipnot bu alandaki kaynakları zikreder.

17 Ricoeur'un *DI*'ı 5nci bölümde kısmen ele almak istisnasıyla. Ayrıca bkz: Ricoeur, "Existence et herméneutique," *Dialogue*, IV (1965-66), 1-25, ve "La Structure le mot, l'événement," *M&W*, I (1968), 10-30.

2 / *HERMÊNEUEIN* VE *HERMÊNEIA*: BUNLARIN ANTİK KULLANIMLARININ MODERN ÇAĞDA ÖNEMİ

HERMENÖTİK kavramı Yunanca bir fiil olan ve genellikle "yorumlamak" olarak tercüme edilen *hermêneuein*'den ve isim olarak da "yorum" anlamındaki *hermêneia*'dan gelmektedir. Bu iki kelimenin kökleri ile onların antik kullanımda taşıdıkları üç yönlü temel anlamlarının incelenmesi teoloji ve edebiyat yorumunun tabiatına dair beklenmedik bir ışık tutacak ve bu eser bağlamında modern hermenötiği anlama konusunda son derece değerli bir giriş sunacaktır.

Hermêneuein ve *hermêneia* kavramları antik çağlardan günümüze kadar gelebilen birçok metin içerisinde değişik kalıplarda gözükmektedir. Aristo bunu *Organon*'da büyük bir makaleye, *Peri hermêneias*, "Yorum Üzerine"ye[1], konu yapmaya değer görmüştür. Bu kelime *Oedipus at Colonus*'ta* ve Plato'da da birkaç kez isim şeklinde kullanılmıştır. Aynı kavram, gerçekten de Xenophon, Plutarch, Euripides, Epicurus, Lucretius ve Longinus[2] gibi meşhur antik yazarların pek çoğunda farklı kalıplarda görülmektedir. Her bir kullanımdaki nüans farklılıklarını belirlemek amacıyla yapılabilecek bir çalışma oldukça faydalı olacaktır. Ancak

---

[1] Aristotle, *The Basic Works*, s. 40-61. Yakında tercüme edilen bir risale de ilgi çekebilir: Aristotle, *On Interpretation*, St. Thomas Aquinas ve Cajetan'ın yorumları ve Jean T. Oesterle'in sunuşuyla.

* Sophocles'in eseri. (çev.)

[2] *Hermêneia* ve *Hermêneuein*, *GEL*. Ayrıca bkz: Johannes Behm, *Ermêneuo, ermêneia*, *TDNT* II, 661-66.

bu bölümde kelimelerin sadece tanrı Hermes ile bağlantısı belirtilecek, onların anlamlarının üç uzantısından bahsedilecek ve özellikle edebiyat ve Kitab-ı Mukaddes yorumu için kullanılabilecek modern anlamları konusunda bazı şeyler söylenecektir.

HERMÊNEUEIN VE *HERMÊNEIA*'NIN KÖKLERİ VE ANLAMLARININ ÜÇ UZANTISI

Yunanca bir kelime olan *hermeios* antik şehir (Delphi) kilisesinin rahibine işaret etmektedir. Bu kelime ve daha yaygın olan fiil *hermêneuein* ile isim *hermêneia* belki de bu kelimelerin kendi isminden türediği (veya tam tersi?) hızlı hareket edebilen elçi-Tanrı Hermes'e kadar dayanır. Hermes'in, insan anlayışının haricinde olan bir şeyi insan zekâsının kavrayabileceği şekle sokma fonksiyonu ile alakalı olarak zikredilmesi manidardır. Kelimenin farklı formları da anlaşılamayanı anlaşılır hale getirmek sürecine imada bulunur. Yunanlılar Hermes'in, dili ve yazmayı -insan anlayışının manayı alıp başkalarına aktarabilmesine yarayan araçları keşfettiğine inanırlar.

Felsefeyi bizzat "yorum" olarak gören Martin Heidegger, açıkça felsefî hermenötiği Hermes ile ilişkilendirmektedir. Hermes "kaderin mesajını getirmektedir; *hermêneuein* ise mesaj yüklü bir şeyi, mesajın yerine konabilecek derecede açıklamaktır. Böyle bir 'açıklama' aynı zamanda şairler tarafından söylenmiş olan şeyi açıklayarak 'şekillendirme, belirleme'dir. Socrates'e göre Plato'nun diyalogu *Ion* (534e)'da onlar 'Tanrıların elçileri [*Botschafter*]'dir,' "*hermênês eisin tôn theôn.*"[3] Böylece, onların Yunanca'da bilinen en eski köklerine geri gidilirse, modern kavramlar olan "hermeneutics" ve "hermeneutical"in asılları, "anlayışa sunma" sürecini ön plana çıkarır, özellikle bu süreç dil ile ilgili olduğu ve dilin de bu süreç içerisinde mükemmel bir aracı olduğu sürece.

---

[3] *US* 121-22.

Hermes'le ilişkilendirilen bu "anlayışa gelme"ye ait aracılık ve mesaj getirme süreci, *hermêneuein* ve *hermêneia*'nın antik çağda kullanılan üç temel anlam yönlerinin hepsini de içerir. Bir örnek olması maksadı ile fiil halini (*hermêneuein*) ele alırsak bu üç yön: (1) kelime şeklinde seslice *ifade etmek*, yani "söylemek"; (2) *açıklamak*, bir durumu açıklamak; ve (3) *tercüme etmek*, yabancı bir dilden tercüme etmek gibi.[4] Bu üç mananın hepsi de İngilizce bir fiil olan "to interpret," (yorumlamak) ile anlatılabilir; ancak bunların her birisi yorumlamanın özel ve anlamlı bir yönünü oluşturmaktadır. O halde yorumlama, hem Yunanca ve hem de İngilizce kullanımı içerisinde oldukça değişik üç meseleye işaret etmektedir: sözlü telaffuz, aklî bir açıklama ve diğer bir dilden tercüme. Bu durumda da aslî "Hermes süreci" nin devreye girdiği fark edilebilir: Her üç durumda da yabancı, ilginç, zaman, yer veya deneyim ciheti ile ayrı bir şey, bilinen, mevcut, anlaşılabilir hale getirilmektedir; sunuşu, açıklamayı veya tercümeyi gerektiren bir şey bir şekilde "anlaşılır hale getirilmekte", "yorumlanmaktadır."

Girişte ifade edilebileceği gibi edebî yorum bu süreçlerden ikisiyle ve çoğu kere de üçüncüsüyle ilgilidir. Edebiyat "anlaşılması gereken" bir şeyin sunuşunu yapar. Bu metin, öznelliği içerisinde zaman, yer, dil ve diğer anlamaya engel olan şeyler sebebiyle bizden ayrılmış olabilir. Aynı şey kutsal metinleri anlamaya da şamildir. Yorumun maksadı, aşina olmayan, uzak ve anlamı karışık bir şeyi gerçek, yakın ve anlaşılabilir bir şey haline getirmektir. Yorum sürecinin değişik yönleri edebiyat ve ilahiyat için hayatîdir ve ayrılmazdır. Şimdi bunlardan her birisini edebiyat ve ilahiyat için taşıdığı anlama göre inceleyelim. (Çoğu edebiyat eleştirmenlerinin çağdaş Hristiyan ilahiyatında bulunabilecek yorum maksatlarına ait yaklaşımlardan habersiz olması zikre değer bir konudur.)

---

4 Anlamanın bu üç yönüyle alakalı olarak bkz: Gerhard Ebeling, "Hermeneutik," *RGG* III, 242.

"SÖYLEMEK" ANLAMINDA *HERMÊNEUEIN*

Hermêneuein'in temel anlamının ilk yönü "ifade etmek," "ileri sürmek" veya "söylemek"tir. Bu yön, Hermes'in "duyurma" fonksiyonu ile ilgilidir.

İlahiyattaki anlamı itibarı ile bu yaklaşım etimolojik açıdan tartışılmaktadır. Şöyle ki kelimenin başındaki *hermê*, "söylemek" anlamındaki Latince *sermo* ve "kelime" anlamındaki *verbum* kavramına daha yakındır.[5] Buna göre bir rahip, kelime'yi zikrederken "ilan etmekte" ve bir şeyi "iddia etmekte"dir; çünkü onun fonksiyonu sadece açıklamak değil, aynı zamanda ilan etmektir. Rahip de, Hermes ve şehir kilisesindeki papaz gibi kaçınılmaz olayları ilahtan getirmektedir. O, "söyleyişlerinde" veya ilanlarında Hermes gibi, Tanrı ile insan arasında "hakem"dir. Basit söyleyişler, iddialar veya ilanlar bile önemli birer "yorum" fiilidir.

Anlamın ilk yönü içerisinde "ifade etmek" sözünün oluşturduğu farklı bir iz vardır. "Söyleme" anlamını taşıması yanında bu söz, bizzat yorumlamayı da anlatır. Bu sebeple kişi, bir şey anlatan sunuş stiline doğru yönlendirilebilmektedir. "Yorum" kelimesinde bulunan bu nüansı, bir sanatçının şarkıyı yorumlamasına veya bir yönetmenin senfoniyi yorumlamasına işaret ederken belirtiriz. Bu anlamda yorum, bir söyleyiş formudur. Benzer şekilde sözlü ifadeler veya şarkı söyleyişler bir yorumdur. Yunan çağlarında *hermêneia*, örneğin Homer'in sözlü bir konuşmasına işaret edebilir. Plato *Ion*'unda genç yorumcu Homer'i sunar ve vurgularıyla, ifadeleri ve keskin açıklamalarıyla, onun fark ettiği veya anladığından daha fazlasını söyleyerek onu "yorumlar." O böylece, Hermes gibi, Homer'in mesajının bir aracı olur.

Homer'in kendisi de tanrılarla insanlar arasında arabu-

[5] *Age.* James M. Robinson'un *NH* 2-3'de belirttiğine göre *hermêneia* antik dönemde aynı zamanda bir eserî mantık formülleri veya bugün "sözlü yorum" diyebileceğimiz sanatsal ifadesi açısından belirlemek anlamında da kullanılmaktaydı.

lucu, "yorumlayıcı", Milton'un ifadesiyle "Tanrı'nın yollarını insana uyarlayan" kişidir. Buna göre Homer, daha öncül anlamda bir yorumlayıcı idi ki kendisinden önce sözler henüz söylenmemişti. (Açıkçası, önceleri efsaneler mevcuttu. Bu sebeple, onun, sadece efsaneleri "yorumladığı" ve duyurduğu söylenebilir.) Homer'in tanrılardan ilham aldığı söylenmektedir. Kendi "sözlerine göre" o, tanrıların yorumlayıcısı idi.

Söz ve ifadenin "yorum" olarak ele alınması edebiyatçılara, çoğunun önemsemediği veya unuttuğu bir konumu hatırlatır. Ancak edebiyat, dinamizminin çoğunu söylenmiş sözlerin gücünden almaktadır. Çok eski dönemlerden beri büyük dilsel eserler yüksek perdeden telaffuz edilmiş ve duyurulmuştur. Sözlü dilin güçleri bize önemli bir olguyu, yazı dilinin zayıflıklarını hatırlatmalıdır. Yazı dili, konuşma dilindeki temel "etkileyicilik" özelliğinden yoksundur. Kabul etmek gerekir ki dilin yazıya geçmesi onu sağlamlaştırmış, korumuş, ona süreklilik vermiş ve tarih (ve edebiyatın) temeli olmuştur. Ama aynı zamanda onu zayıflatmıştır da. Plato *Seventh Letter* ve *Phaedrus* adlı yazılarında yazı dilinin zayıflık ve imkansızlıklarına temas etmiştir. Yazı dili konuşma dili şekline dönmeyi ve kaybettiği gücü geri almayı öngörür. Dili yazıya dökmek, aktif gücünden ayrılarak "dilin yabancılaşması" –*Selbstentfremdung der Sprache*,[6] konuşmaktan kendisini uzaklaştırması demektir. (Dilin Almanca ifadesi *Sprache* dilin temel şekli olan konuşma diline işaret etmektedir.)

Sözlü kavramlar sanki büyüleyici bir güce sahip gibidir, ama görsel şekil alınca güçlerinin çoğunu kaybederler. Edebiyat da etkisini son sınıra ulaştırmak için kelimeleri kullanır, ancak işitme, okuma süreci şekline dönünce güçlerinin çoğunu kaybeder. Tabiatıyla bugün biz edebiyatın sözlü iletimine geri dönemeyiz (ve yazılı iletimin de avantajları mevcuttur); ama şunu unutmamalıyız ki dil, orijinal şekli

[6] Bkz: *WM* 370-71.

ile görsel olmaktan ziyade işitseldir ve sözlü dilin yazılı dile göre daha kolay "anlaşılmasının" makul sebepleri vardır.

Sesli okuma fiilini düşünelim. Sözlü yorum, kâğıt üzerindeki işaretlere, bir kaydı seslendiren teyp benzeri pasif bir karşılık değildir; o bir yaratıcılıktır, piyanistin bir müzik parçasını yorumlaması gibi bir performanstır. Herhangi bir piyanist, bir müziğin notalarının sadece kabuk olduğunu söyleyecektir; müziği yorumlamak için ifadelerin "manaları" elde edilmelidir. Yazılı bir eseri okurken de durum aynıdır. Bir sözlü yorumcu orijinal olanın sadece dışına –seslerin karakter sıklığı, vurgu ve tavırları olmadan "kalıbına"- sahiptir ve onu tekrar aktif ses şeklinde "yeniden üretmek" durumundadır. Bu yeniden üreten de bir tek cümleyi bile ifade edebilmek için kavramların manalarına vakıf olmalıdır. Mananın gizemli şekilde elde edilmesi nasıl mümkün olmaktadır? Bu işlem bilmecemsi bir paradokstur: Okumak için söylenecek şeyi önceden anlayabilmelidir ve bu anlayış da okuma sebebiyle oluşmalıdır. Burada tüm anlama eylemlerinde mevcut olan karışık ve iki yönlü bir sürecin açığa çıktığı görülmektedir: Bu süreç, bir yandan cümlenin manasını kavrarken öteki yandan da yazılı kelimeleri anlamlı kılacak yaklaşım ve vurguları ortaya koyar. Bu açıdan sözlü yorum iki yönlüdür: Bir şeyi ifade edebilmek için onu anlamak zorunludur, öte yandan anlamanın kendisi yorumlayıcı bir okuyuştan –ifade edişten kaynaklanmaktadır.

Yorumla ilgili bir fenomen olarak konuşma dili olgusu "edebiyat yorumuyla" profesyonel olarak ilgilenenler için ve özellikle de edebiyat öğretmenleri için ne anlama gelmektedir? Bu anlam temelde tüm edebiyat öğretiminde sözlü yorumun rolünü yeniden ele almanın gerekli olduğunu ortaya koyar. Öğrenciler tarafından edebiyatın okunması, müzik yorumlamaya kıyas edilebilecek bir "sunuş" sayılamaz mı? Şunu sormalıyız ki, edebî eserlerin ne kadarı temelde sessiz okunmak üzere yazılmıştır? Açıkçası romanlar ve bazı yeni şiirler zaman zaman görsel efektlere dayan-

maktadır; ancak bu durumda bile okurken biz çoğunlukla (ve haklı olarak) sesleri hayal etmez miyiz?

Örneğin, Dostoyevski'nin romanını okurken, konuşmalar "içsel kulakla" işitilmez mi? O halde mana, eseri okurken yapılandırılan "bağlamsal mana çerçevesi" ile uyumlu olarak sağlanan işitsel vurgudan ayrılmaz değil midir? (Bu gerçekte, ilerde de göreceğimiz gibi, "hermenötiksel döngüdür"). Konuşmada mevcut olan ters yön burada da karşımıza çıkıyor: Metni "anlayışına" bağlı olarak bir okuyucu "ifadede" bulunmaktadır. Açıkçası, sözlü yorumlama eylemi tamamen yazıya geçmiş mananın tam olarak ifade edilme tekniği değildir; onun felsefî ve analitik yönü vardır ve anlama probleminden asla ayrı düşünülemez. Daha spesifik olarak ifade etmek gerekirse "anlama problemi" ve özellikle dili anlama, tüm "edebî yorum"un ayrılmaz bir unsurudur. O aynı zamanda hermenötik biliminin konusu olan bir problemdir.

Bir kural olarak ifade edersek: sessizce okunan her edebî metin sözlü yorumun maskelenmiş bir şeklidir. Ayrıca, iyi bir sözlü yorumda mevcut olan anlama kuralları genel olarak edebiyat yorumu için de geçerlidir. "Mümkün kılan fiil" olmayı arzulayan edebiyat tenkidi, yazılı kavramın zayıflık ve imkansızlığını kısmen giderme gayretidir ve o konuşmanın boyutlarını tekrar esere kazandırmaya çalışır. Şu soruyu ele alalım: Edebî tenkitçi bir şiirin sözlü ifadesi ile karşılaştığında, onun yazılı ifadesi ile karşılaştığına nazaran daha farklı yorumlama faaliyetine girmez mi? Eğer sözlü ise, gerçekte mukayeseci bir yorumu, kendi hayalî uygulaması ile yaptığı bir karşılaştırmayı sunmaz mı? Eğer yazılı ise, (zayıflatıldığı için, temel fikri, görsel ve sessiz içeriği bırakarak) kelimelerin sesleri ile kaybolanın yerine koymak üzere başka yazılı kelimeler aramalı değil midir? Yani bir anlamda o, tamamen sesli bir ortamda sesli yorumun sağladığı şeyi sağlayamaz mı?

Özellikle Yeni Tenkitçilikte metnin biyografik, tarihî veya psikolojik bilgi desteği olmaksızın kendi kendisini ifade

edeceği düşüncesi yaygındır. Metnin kelimeler, onların dizilişi, maksatları ve çalışmanın özel bir çeşit olması bakımından kendisine has bir "var oluşu" mevcuttur. Böyle olunca, ideal olarak eserin varlığını tam kavramamış ama onu genel hatları ile çevrelemiş (ki olması gereken de budur) bir tenkitçi, yazılı kelimelerde saklı olan kaybı yeniden oluşturmaya yardımcı olmalı değil midir? Bir tenkitçi fikrî unsurları (kendi araçlarını) (biçimsel veya maddesel olarak) önemsediğinde, oldukça derin yoruma sahip sessiz okuma kisvesinde olsa bile, daha uygun sözlü bir sunum doğuracak bir anlam bağlamı (bir "hermenötiksel döngü") inşa etmiş olmuyor mu? Bu yaklaşım, bir metnin kendisini ifade edebileceği düşüncesini savunan Yeni Tenkitçi'nin, bizzat eserin bütünlüğünü "yeniden ifade etme yanlışlığına" karşı koruma arzusuyla orantılıdır. Bunun ışığında, "muktedir kılma" tenkitçiliği ile metni daha uygun olarak sözlü okuma yönelişinin aynı şey olduğunu Yeni Tenkitçi de kabul etmektedir. Böylece metin, zaman içerisinde anlamlı ve sözlü bir oluş, kendisine ait tabiatı ve bütünlüğü içerisinde parlayan bir varlık şeklinde bulunur.

Sözlü yorum, bir eserin "varlık"ının tanımını (daha şuurlu bir tarzda) statik, zihnî bir şey, zaman-dışı bir "öz", kelime ile ifade edilmiş fikrî bir şey olarak değil, kendi varlık gücünün zaman içerisinde sözlü oluşta bulunduğunu algıladığında içsel maksadını hatırlatma yoluyla edebî tenkide yardımcı olur. Kelime (görsel ve düşünsel) kelime olmayı bırakıp "olay" olmalıdır. Edebî bir eserin varlığı, sözlü gösterim ile ortaya çıkan bir "kelime olayı"dır.[7] *Makul edebî tenkitçilik, üzerinde çalışılan eserin sözlü yorumuna doğru hareket edendir.* Edebî eserin "otonom yapısı"nda bu prensibe aykırı bir taraf yoktur; tam aksine, varlığın otonomluğu onunla uyum sağlar.[8]

---

[7] Burada kasıtlı olarak bilinen "konuşma-olayı" ifadesi kullanılmıştır; bkz: *WF* 295n, 313, 318-19 ve diğer yerler.

[8] Belirli modern sözlü yorum teorileri kelime olayı üzerinde yoğunlaşma yönünde hareket etmektedir; bkz: Don Geiger, *The Sound, Sense and Performance of Literature*.

Sesli kelimenin gücü metin merkezli dinde, Hristiyanlıkta da dikkat çeker. Kurtuluşun kulaklar aracılığı ile gelebileceğini St. Paul ve Luther'in de söylediği bilinmektedir. Paul'ün mektupları, sessiz değil yüksek sesle okunmak için yazılmıştı. Şunu da tekrar hatırlamalıyız ki, hızlı ve sessiz okuma matbaa ile gelen modern bir olgudur. Bizim hızmerkezli çağımız, "hızlı okuma" özelliğini de oluşturmuştur; çocukların okumayı öğrenmesi konusunda kelimelerin içten seslendirilmesini ortadan kaldırmaya uğraşırız, halbuki bu önceki çağlarda gayet normaldi. St. Augustine, kendisinin okurken benimsediği tarzın bu olduğunu söylemektedir. Hristiyan teolojisi hatırlamalıdır ki "Kelime teolojisi" yazılı Kelime teolojisi olmayıp konuşulan Kelime'nin,* yani söylenenlerin "dil olgusu" içerisinde bir kişinin karşılaştığı Kelime'nin teolojisidir. Kutsal kitaplar (özellikle Bultmann teolojisi içerisinde) birer *kerygma*, duyurulması gereken bir mesajdır. Elbette teolojinin görevi Kelime'yi dile ve her asrın ortamına göre açıklamaktır; fakat o aynı zamanda Kelime'yi çağın kavramları ile ifade edip anlatmalıdır. Matbu Kitab-ı Mukaddes'i yaygınlaştırma çalışması, Kitab-ı Mukaddes temelde bir anlaşma, hukukî bir doküman veya dünyanın makul bir izahı olarak görüldüğü takdirde, kendi kendini yaralama anlamına gelir. Kitab-ı Mukaddes'in dili, bir şeyi kurma talimatının veya bilgi verici broşürlerin dilinden tamamen farklı bir ortamda faaliyet göstermektedir. "Bilgi" manidar bir kavramdır; o, dilin Kitab-ı Mukaddes'tekinden farklı bir kullanıma işaret eder. O, tüm şahsiyete değil, aklî olan tarafa yönelir; bilgiyi anlayabilmek için biz şahsî tecrübemize sığınamaz veya kendimizi riske atamayız ve bilgi de sessiz okumaktan fazlaca zarar görmez. Ama Kitab-ı Mukaddes bilgi değildir; o bir mesaj, "bildiri"dir ve yüksek sesli okunması ve işitilmesi gerekir. O, birtakım bilimsel kurallar bütünü değildir; bu bilimsel

* "Kelime"nin ilk harfi büyük yazılmıştır, çünkü burada Hristiyanlık'taki özel anlamı kastedilmektedir. (çev.)

doğrulardan daha farklı bir düzlemdeki gerçekliktir. O, tarihî bir hikâye, işitilmesi gereken bir olay şeklinde anlaşılan bir gerçekliktir. Bir kural bilimseldir; bir oluş ise tarihseldir. Bir kuralın aklîliği, bir olayın aklîliği anlamına gelmez. "Tarihsel" kelimesinin bu daha derin anlamı içerisinde edebiyat ve teoloji, "bilimsel" olmaktan daha ziyade "tarihsel"dirler.[9] Bilime uygun yorumlama süreçleri tarihsel olaylara veya teoloji ya da edebiyatın anlamaya çalıştığı oluşlara uygun yorumlama aşamalarından farklıdır.

Hermêneuein –"söyleme" ve "ifade etme" anlamında yorumlama- kavramının antik kullanımındaki manasının ilk yönü hakkında sunulan bu düşünce, hem edebiyat ve hem de teoloji alanında birtakım yorumlama temellerini ileri sürmeye sevk etmiş ve bizi dilin iptidaî şekli ve fonksiyonu olan, anlamlı ifade gücü ile dolu canlı seslere yöneltmiştir. Yokluktan varlık alemine çıkan dil, işaretler değil sesten ibarettir. Dil, görsel şekillere –yani sessiz mekan dünyasına- indirgendiği zaman ifade gücünün (ve dolayısıyla anlamının) bir kısmını yitirir. Bu açıdan teoloji ve edebiyat yorumları yazıyı tekrar konuşmaya çevirmek zorundadır. Bu çevirmeyi sağlayacak anlama kuralları modern hermenötik teorinin büyük bir bölümünü oluşturmaktadır.

"İZAH ETMEK" ANLAMINDA *HERMÊNEUEIN*

Hermêneuein'in ikinci tarz anlamı "izah etmek" şeklindedir. Bir izah etme olarak yorumlama anlamanın dolambaçlı bir yönüne işaret eder; o, yorumun ifade ile ilgili olmaktan ziyade izah yönünü gösterir. Zaten kelimeler sadece bir şey söylemekle kalmazlar (bazen böyle de yapabilirler, yorumun temel hareket noktası da budur); aynı zamanda bir şeyi izah ederler, onu aklîleştirirler ve açıklarlar. Bir kişi bir durumu izah etmeden ifade edebilir; onu ifade etmek bir çeşit yorumdur, ama onu izah etmek de "yorumun"

[9] Bkz: Carl Michalson, *The Rationality of Faith*.

bir formudur. Daha açık bir yorum formu olan bu ikinci konunun bazı boyutlarını ve modern anlamlarını biraz inceleyelim.

Delphi şehrindeki kâhinlerden gelen şifreli mesajlar daha önce bulunan bir metni yorumlamış değildir; onlar bir durumun "yorumları" idiler. (Mesajların kendileri yorumu gerektirdi.) Onlar bir takım şeyleri dile getirmişlerdir (ki bu mananın ilk ve en temel yönüdür), ama aynı zamanda daha önce izah edilmemiş şeylerin izahlarını da ortaya koymuşlardır. Onlar bir durumun "anlamını" sözlü hale sokmuşlar, onu açıklayıcı olduğu kadar kapatan da kelimelerle izah etmişlerdir. Ayrıca konum yani gerçeklik hakkında bazı şeyleri kelimelere dökmüşlerdir. Mana, onu söyleme tarzında veya şeklinde gizli değildi, dolayısıyla bu temel bir kaygı değildi. Asıl önem verilen başkası hakkında bir şey söylemek anlamındaki izah idi. Bu yüzden bir anlamda kâhinler sadece söylemiş veya ilan etmiş iken, açıklamalarında yorumun ikinci kademesine –bir şey hakkında izahatta bulunma veya rapor vermeye- doğru yönelmişlerdir.

Aristotle'in makalesi *Peri hermêneias* (Yoruma Dair), yorumu "dillendirme" olarak tanımlar. Böyle bir tanım, birinci anlam yönü olan "söyleme" veya "ilan etme"yi çağrıştırmaktadır. Ama eğer metin oldukça derine gitti ise, (nitekim bir örnek olarak, St. Thomas'ın hacimli tefsiri yanında basılmış yeni tercümesinden konuşma dili İngilizce olan okuyucular hoşnut olacaklardır,[10]) o zaman ikinci yön de uygulanabilir.

Aristotle cümle kurarken *hermêneia*'yı bir şeyin doğru veya yanlışlığına yönelen zihinsel bir faaliyete işaret edecek şekilde kullanmıştır. Bu anlamda "yorumlama" aklın temelde bir şey hakkında doğru yargıyı belirleme faaliyetidir. Bir dua, bir emir, bir soru veya bir nehiy cümlesi Aristotle'a göre bir ifade olmayıp ifadeden kaynaklanan bir şeydir; o, aklın temelde bir ifade formunda algıladığı bazı durum-

10 Yukarıda geçen 1 numaralı dipnota bakınız.

lara uyan ikinci tür bir cümledir. (Aristotle'a göre akıl manayı bir ifade olarak algılar.) Orijinal cümle veya yorum, mesela "ağaç kahverengidir" ifadesi, bir temenniyi belirten veya onu kullanmayı anlatan bir ifadeden önce gelir. "Yorumlar" o halde –bir dua veya emirde olduğu gibi fiilî bir durumu anlatan ifadeler olmayıp, daha ziyade doğru veya yanlış olduğu söylenebilecek bir şeyi anlatırlar. Aristotle bunu "içerisinde doğruluk ve yanlışlık olan konuşmadır"(17a2) şeklinde tanımlamaktadır. Yorumun bu tanımının neticesi olarak belağat ve şiir, yoruma dair bu risalenin çerçevesi dışında kalmıştır, zira onlarla istenen işiteni etkilemektir (17a5).

Aristotle'a göre söz (yorum) mantıkla karıştırılmamalıdır, çünkü mantık telaffuz edilmiş olan ifadeleri mukayese ile gelişir. Söz, bizzat ifadelerin formüle edilmesi olup, bilinen şeylerden bilinmeyenlere ilerleme süreci değildir. Genel olarak Aristotle aklın temel işlevlerini şöylece ayırmaktadır: (1) basit nesneleri anlamak (2) birleştirip ayırma işlevleri (3) bilinmeyen şeylerden bilinenlere ilerleme işlevi. Söz, *Yoruma Dair*'de de tartışıldığı üzere sadece ikinci grupla yani içerisinde doğruluk ve yanlışlığı barındıran ifade oluşturma eyleminin birleştirme ve ayırma yönü ile ilgilenmektedir. O halde söz, mantık, belagat veya şiir olmayıp daha temel bir şeydir; o bir şeyin doğruluğunu (veya yanlışlığını) bir ifade şeklinde telaffuz etmektir.

Yorumun bu dar ama faydalı spesifik tanımı ne işe yarayacak? Öncelikle, sözün "basit nesneleri anlama" olmadığı ama doğru bir ifadenin inşası süreciyle ilgilenmesi manidardır. O dil seviyesinde faaliyet gösterir ama mantık değildir; söz bir şeyin doğruluğunu elde eder ve onu bir ifade olarak şekillendirir. Bu sürecin *telos*'u (değerlendirilmesi), (şairane) duyguları hareket ettirmek veya politik fiilleri öne çıkarmak (belağat) olmayıp anlamayı ifade haline sokmaktır.

Söz, bir şeyin doğruluğunu teklif edici bir ifadeyle sunarken zihnin daha yüksek ve saf eylemlerine, pratikten zi-

yade teoriye yönelir; faydadan ziyade doğruluk ve yanlışlıkla ilgilenir. Bu mana yönlerinden ikincisi değil de birincisine daha fazla uymaz mı? Yani bu, açıklamaktan ziyade ifade etmek veya söylemek değil midir? Belki de öyledir; ama şunu unutmamak gerekir ki ifade, üslup ile yakından alakalıdır ve söylemek de neredeyse ilahî bir iştir: O aklî olanı telaffuz etmek yerine ilahî olanı duyurmuştur. Aristotle'a göre söz Tanrı'dan bir mesaj olmayıp aklî yetinin bir faaliyetidir. Aslında o izahatın içerisine kavranamaz bir şekilde gölgesini verir. Zaten birisi bir ifadedeki doğruyu bulabilmek için birleştirip bölmektedir; söylemek bir ifade olarak düşünülünce, aklî unsur kendisini ileri sürmektedir ve doğru da statik ve bilgi verici olmaktadır; söz, kendi özüne karşılık gelecek bir şeye dair açıklamadır. Zaten *gerçek* bir "tekabüliyet" ve *söylemek* de bir "demeç"tir; "oluşun" gerçekliği farkına varılmadan kuralların ve ifadelerin statik doğrusu içerisine gölgesini düşürmüştür.

Yine de Aristotle yorumlama anını mantıkî analiz sürecinden önceye almakta haklıdır. Bu, modern düşüncedeki bir hataya, yorumlamayı otomatik olarak ve hızlıca mantıksal analiz kademesine yerleştirme eğilimine dikkat çekmektedir. Mantıki süreçler de yorumdur, ama daha öncül ve temel olan "yorum" da unutulmamalıdır. Örneğin bir bilim adamı kendisinin veri bilgilerini analiz etmesine yorum diyecektir; veriye bakış tarzına da yorum demek *yine* doğrudur. Bilginin ifadeye dökülmesi anında da yorum belirmektedir. Benzer tarzda, edebî tenkitçi de bir eseri analiz etmesine yorum diyecektir ve onun esere bakış tarzına da yorum demek doğru olacaktır.

Ama yoruma bir temel olması yönüyle "anlama" zaten yorumu şekillendirip hazırlamaktadır –bu asıl yorumun kendisidir, ancak bir sonraki yoruma ortamı hazırladığından dolayı her şeyi değiştiren bir yorum. Hatta bir edebiyat yorumcusu bir şiire yönelse ve bunun sonucu olarak da "Bu bir şiirdir; bunu şu ve şu yöntemlerle anlayacağım" dese, kendi maksadını yorumlamış ve buna ek olarak da şiire

bakışını şekillendirmiş olur.[11] O aynı zamanda kendi metodu ile, nesnenin anlamını da biçimlendirmiş oluyor. Gerçekten de metot ve nesne birbirinden ayrılamaz: Metot zaten bizim neyi elde edeceğimizin alanını sınırlandırmıştır. O nesnenin bir *nesne olarak* neliğini bildirmiştir. Bu sebeple, her türlü metot zaten yorumdan ibarettir; bununla birlikte o sadece bir yorumdur ve farklı metotlarla incelenen aynı nesne farklı bir nesne durumuna geçmektedir.

O halde *izah etme* daha yalın bir açıklamanın veya yorumun, hatta bir kişinin bir nesneye yönelmesi ile ortaya çıkan bir yorumun bağlamı içerisinde incelenmelidir. İzah etmek mutlaka nesnel analiz araçlarına dayanacaktır, ama uygun araçların seçilmesi zaten anlama işinin bir yorumu demektir. Analiz bir yorumdur; analize ihtiyaç duyma hissi de bir yorumdur. Nitekim analiz aslen bir yorum değildir, ama türevsel bir formdur; veri ile çalışmaya başlamadan önce bile o zorunlu ve temel yorumlama karşısında kendi yerini belirlemiştir. Maalesef günlük olayları yorumlayan "haber analizi" hakkında bu yaklaşım ne kadar doğru ise, laboratuarda bilimsel analiz veya sınıfta edebî analiz hakkında da o derece doğrudur. Mantığın önermelere dayanırken türevsel olma özelliği yeterince açıktır; izah etmenin veya analizin türevsel özelliği çok açık olmamakla birlikte gerçekten uzak değildir.

Yeni Ahit'te Luka 24:25-27'de *hermêneuein* kelimesinin ilginç bir kullanımı vardır. Burada İsa yeniden diriltildikten sonra zuhur eder:

> İsa: "Ey akılsızlar! Peygamberin dediklerine ne kadar zor inanıyorsunuz! Mesih'in bu çileleri çekip, izzetine böyle kavuşması gerekli değil miydi?" der. Sonra Musa ile bütün peygamberlerden başlayarak, Kitapların hepsinde kendi hakkında yazdıklarını onlara anlatır [*diermêneusen*].

---

11 Bu, trajedi gibi bir tür tenkidinde mevcut bulunan zayıflıktır. Aeschylus'a uygulanan bu türden harika bir tenkit için bkz: H. D. F. Kitto, *Form and Meaning in Drama*, ve yakında çıkan ona ait yazı *Poiesis*.

İsa'nın onların aklî yetilerini: "... gerekli değil miydi?" diyerek hareketlendirmesi dikkat çekicidir. O, bunun akabinde metinlerin anlamlarını, keffaret çilesi bağlamına koyarak ve bu çileyi de Eski Ahit'in kehaneti bağlamına yerleştirerek açıklamıştır. Yeni Ahit'in Eski Ahit'i kullanması bizatihi büyük bir konu olmakla birlikte, teolojik problemleri bir kenara bırakarak verilen örneğin yorumlamanın *izah* şeklinde açıklanmasına dair neler söyleyebileceğine bakalım. Verilen nakillerin bir izah örneği olduğu açıktır, çünkü İsa daha önceki metinleri tekrar etmekten veya olduğu gibi ortaya koymaktan öte bir şey yapmaktadır; onları ve onların ifadeleri ile de kendisini *izah etmektedir*. Burada yorumun ilgilendiği şey, daha önceki metinlerin "manasına" işaret etmek amacıyla haricî bir unsur olan İsa'nın sunulmuş olmasıdır. Ancak bu unsurun varlığı sayesinde metinler anlamlı olmaktadır. Öte yandan İsa da, önceden bildirilen tarihî Mesihlik vazifesinin sadece metinlerin ışığı altında anlamlılığının olabileceğini göstermektedir.

Hermenötik açıdan bunun anlamı nedir? Yukarıdakilerden anlaşıldığına göre anlam, bağlamla ilişkili bir konudur; izah edici bir süreç, anlama için gereken sahayı temin etmektedir. Bir olayın anlamı sadece belirli bir bağlam içerisinde vardır. Daha da ötesi, ölümünü Mesihlik arzuları ile bağlantılandırarak, İsa, bu tarihî olayı dinleyenlerin kişisel arzu ve maksatları ile ilişkilendirmektedir. Buna göre onun önemi, kişisel ve tarihsel bir Kurtarıcı olmasındadır. Anlam, dinleyenlerin kendi plan ve maksatları ile olan bir ilişkidir; yoksa bu tarih dışı ve dinleyicilerle alakasız bir şekilde İsa'nın ele geçirdiği bir şey değildir. Diyebiliriz ki bir nesne, bir kişi ile ilişkisi olmadığında anlamsızdır, ve bu ilişki de manayı belirleyicidir. Algılayan bir özneden ayrı olarak bir nesne hakkında konuşmak, yetersiz aklî düşüncenin algılama ve dünyayla ilgili olarak ürettiği düşünsel bir hataya işaret eder. Bu düşünce kabul edilse bile, algılayıcı bir özneden bağımsız olarak mana ve anlamdan konuşmak bir şey ifade eder mi? Teologlar İsa'nın *pro nobis* (bi-

zim için) olan yönüne vurgu yapmayı severler; ancak prensip olarak tüm açıklamaların "bizim için" olduğuna, açıklayıcı yorumların ise, açıklamanın yöneltildiği kişilerin maksatlarına yönelik bulunduğuna dair bir görüş ileri sürülebilir.

Bunun başka bir şekilde ifadesi şudur: Açıklayıcı yorum bize bu açıklamanın bağlamsal, ufkî olduğunu bildirir. Açıklama eylemi mevcut ortamda bulunan mana ve kasıtların çerçevesi içerisinde gerçekleştirilmelidir. Hermenötik biliminde bu varsayılan anlama bölgesine ön-anlama ismi verilir. Buna dayanarak bir kişi, (verilen) metni anlamak için gerekli olan ön-anlamanın ne olduğunu sorabilir. İsa, peygamberlerden gelen metinleri anlamak için gereken unsurları dinleyicilerine sağlamıştı; gerekli olan açıklamanın bir parçası bu idi. Böyle olunca, peygamberliğin ne olduğu ve o kendisini dinleyenlere açıklamadan önce onlara göre bunun ne anlama geldiği konusunda bir ön-anlamayı varsayması gerekirdi. Bu noktada büyük edebî metinlerin bulunduğu yorum boyutun ne olduğu ve akabinde de bir kişinin kendi amaç, arzu dünyası ve yorum öncesi durumlarına ait boyutunun bununla nasıl ilgili olduğu sorulabilir. Bu iki boyutu birleştirmek tüm açıklayıcı yorumlarda temel bir unsur olarak düşünülmelidir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi hedefini mümkün olan en üst seviyede sözlü yoruma göre belirlemiş olan edebî yorumun bir şekli, yorumun açıklayıcı boyutunu yine de göz ardı etmeyecektir. Dahası, anlamanın içerisinde filizlendiği bu boyutu belirlemek tamamen iletişimsel sözlü yorumun temelidir. (Hatırlanacağı gibi sözlü yorum, bir metni okurken yaptığımız, yani mana inceliklerini tespit ederken uyguladıklarımızdır ve bunun alenî veya yüksek sesle olması da gerekmez.) Yorumcunun metni "sunabilmesi" için onu "anlaması" gerekir: Konuyu ve ortamı, onun mana boyutuna geçmeden önce ön-anlamadan geçirmelidir. Ne zaman ki yorumcu onun büyülü ufuk dairesine adım atarsa, o zaman metnin manasını anlayabilir. Metnin anlamının onsuz

elde edilemeyeceği gizemli "hermenötiksel döngü" de budur. Ancak burada bir tezat vardır. Bir metni anlamak için gerekli olan şartlar, aynı zamanda onun neyle alakalı olduğunu da anlamak olunca, kendisi nasıl anlaşılabilir? Buna cevap olarak denebilir ki, bu tıpkı bir bilmecenin parçalarından istifade ile eksik olanın bulunması gibi, ifade süreci içerisinde bir parçanın anlaşılması, daha ileri noktaların anlaşılmasına yardımcı olur. Edebî bir eser, kendisinin anlaşılması için gerekli olan ortamı da sağlar; hermenötiğin temel problemi, bir kişinin ufku bu çalışmanın ufkuyla nasıl uyuşturulabilir sorusudur. Nesneye dair belirli bir ön-anlama zorunludur yoksa iletişim gerçekleşmez; ama öte yandan anlama, anlama fiili içerisinde farklılaştırılmalıdır. Açıklayıcı yorumun bu bağlamda edebî yorum içerisindeki fonksiyonu, metnin anlaşılması için gerekli olan "ön-anlama"ya bir temel oluşturma gayreti olarak görülebilir.

Yorumun iki yönü (söylemek ve izah etmek) ele alınınca, yorumlama sürecinin kompleksliği ve anlama konusunda yorumun dayanakları açığa çıkmaktadır. Söyleyiş olarak yorum, okumanın sunuşsal yapısını hatırlatır; halbuki bir edebî eseri okuma eyleminde bunu yapan kişi zaten onu "anlamalıdır." Bu ise izahı ima etmektedir; burada da izah etme, ön-anlama üzerine temellendirilir ve böylece anlamlı herhangi bir izahtan önce kişi, nesne ve durumun ufkuna girmelidir. O kendi anlayışı içerisinde metni kavramalı ve metin tarafından da yakalanmalıdır. Onun bu karşılaşmadaki tavrı, nesneye ve canlandırması gereken duruma dair ön anlamadır, diğer bir ifade ile kendi anlama boyutu ile metinde onunla karşılaşan anlama boyutunu birleştirme –işte yorumun dinamik kompleksliği budur. Bu "hermenötiksel bir problem"dir.

Yukarıda zikredilen yorumla ilgili problemlerin unsurları, bazılarının aklına gelebileceği gibi, "psikoloji taraftarlığı"na dahil değildir. Çünkü "psikoloji taraftarlığı"nda ve buna karşı olanların yaklaşımında bir anlamın olduğu görüşü, nesnenin ayrılığını ve izole edilmesini öngörür ve "duygula-

rın" ifadeye gelmez gerçekliğindeki "öznel" reaksiyona küçültücü gözle bakar. Burada zikredilen tartışmanın duygularla değil anlamanın yapısı ve dinamizmi, okuyucunun metinle ilişkisi çerçevesinde mananın ortaya çıkmasıyla ilgisi vardır ve bu yolla her türlü analiz zaten konumun şekillendirilmiş bir tanımını varsayar. Böyle bir düşünce çerçevesi içerisinde Georges Gurvitch'in nesne ve metodun asla ayrılamayacağına dair gözleminin[12] doğruluğu ortaya çıkmaktadır. Şüphesiz ki bu doğru realist görüş açısına yabancıdır.

"ÇEVİRİ YAPMAK" ANLAMINDA *HERMÊNEUEIN*

Hermêneuein'in anlamının üçüncü boyutuna dair tenkitler, ilk ikisine yapıldığı gibi genellikle hermenötik bilimi ve edebiyat teorisine yöneliktir. Bu boyut içerisinde "yorumlamak" "çevirmek" anlamındadır. Bir metin okuyucunun ana dilinde olunca metin ile okuyucunun dünyaları arasındaki çatışma dikkatten kaçabilir. Ancak, metin yabancı bir dilde yazılmış ise yaklaşımlarla ufuklar arasındaki zıtlıklar artık göz ardı edilemez. Yine de başka dillerden yorum yapanların problemleri, ileride göreceğimiz gibi, yapı itibarıyla ana dilindeki edebî eser tenkidindekinden farklı değildir. Bununla birlikte bu açıklamalar herhangi bir metnin yorumunda sunulan durumu daha net olarak görmemize imkan sağlıyor.

Tercüme, temel yorumlama süreci içerisinde "anlamayı sağlama" amaçlı özel bir türdür. Böylelikle, bir kimse yabancı, garip veya anlaşılamaz olanı diğer bir kimsenin dil ortamına getirmektedir. Tanrı Hermes gibi mütercim de bir dünya ile diğeri arasında aracılık yapmaktadır. Tercüme işi, komik tercüme makinelerinde gördüğümüz gibi, basit mekanik bir eylem olarak eş anlamlısını bulmadan ibaret değildir, çünkü mütercim iki farklı dünya arasında aracılık yapmaktadır. Tercüme bize şu gerçeği gösterir ki bizzat dil, oluşturduğu dünyanın uzamlı bir yorumunu içerir ve mü-

12 Georges Gurvitch, *Dialectique et sociologie*.

tercim, müstakil ifadeleri tercüme ederken bunlara hassasiyet göstermelidir. Tercüme, kelimelerin bizim dünya görüşümüzü ve hatta algılarımızı nasıl şekillendirdiğine dair daha bilinçli olmamızı sağlar. Açıkçası dil, kültürel deneyimin toplandığı bir hazinedir; bu ortam içerisinde ve sürecinde var oluruz; onun gözleri ile görürüz.

Kitab-ı Mukaddes tercümesi, tercümenin genel problemlerini tasvir etmekte kullanabileceğimiz bir örnektir.[13] Kutsal Kitap bize uzak bir zaman, yer ve dilden, sorgulamamız gereken (onun da bizi sorgulayacağı) ilginç bir dünyadan gelmiştir. Bir şekilde bizim anlama dünyamızın ufku metindeki anlama ufku ile karşılaşmalı ve kaynaşmalıdır. Yeni Ahit sadece dil aracılığı ile değil (iki bin yıllık bir aradaki) tarih süreci içerisinden gelerek, bizim dünyamızın kelimeleri ile, onları bizim gördüğümüz şekli ile dile gelmelidir. Bizim laik modern şehirlerimiz, yaygın iletişim, dünyadaki anlaşmazlıklar, gaz, napalm ve atom silahları ve mikropla savaşın bağlamından tamamen farklı bir ortamdaki olanları anlamayı nasıl ümit edebiliriz? Yeni Ahit'in dediği şeyin aynısını mı korumalıyız, yoksa modern çağda onun karşılığının ne olabileceğini mi sunmalıyız? Örneğin, Eugene Nida, tercüme fenni konusunda yazdığı eserinde Paul'ün bilinen ifadesini aynen nakletmektedir: "Bir başkasını kutsal öpücük ile selamla." Öpücük Yeni Ahit döneminde geleneksel selamlama şekli iken bugün değildir. Onun yirminci asır okunuşu: "Bir başkasını içten gelen sıkı bir el tutuşu ile selamla" şeklinde mi olmalıdır?

Yeni Ahit döneminin dünya görüşü ile ilgili daha derin problemler modern "bilimsel" veya deizm sonrası dünya görüşü ile çeliştiği konularla mukayese edildiğinde bu verilen örnek küçük bir problemi gündeme getirmektedir. Alman teolog Rudolf Bultmann'ın hâlâ tartışılmakta olan *mitten arındırma* projesi ile yapmaya çalıştığı şey de budur. Bult-

13 Eugene A. Nida, *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating.*

mann'ın ifadesine göre, Kutsal Kitab'ın mesajı cenneti yukarıda, dünyayı ortada ve ölüm alemini de aşağıda sunan üç boyutlu bir kâinatı barındıran kozmoloji bağlamında sunmaktadır. Bu durum karşısında Yeni Ahit'in ferdi kulluk ve "yeni kişi"liğe dönüşüm bağlamındaki mesajının kendi kozmolojisine uymadığını ifade etmek istemektedir. *Mitten arındırma* hiçbir modern insanın inanamayacağı kozmolojik "mit"den temel mesajı ayırma gayretidir.

Yorumsal bir zorluğa çözüm olarak sunulan *mitten arındırma* düşüncesinin teolojik değeri ne olursa olsun, projenin kendisi önemli bir probleme parmak basmaktadır: Biz Yeni Ahit'i nasıl "anlamalıyız?" Anlamaya çalıştığımız Yeni Ahit nedir? Yeni Ahit'i yorumlamadan önce tam manasıyla onun tarihsel düşünce ve deneyim dünyasına nasıl girilebilir? Yeni Ahit'i "anlamaya" denk şeyleri bulmak hiç mümkün müdür? Bizim dünyamız bir asır içerisinde çok değişeceği için Yeni Ahit anlaşılmaz hale mi gelecektir? Şehirleşmiş bölgelerde bazı gençlerin daha şimdiden Homer'i anlamaları çok zordur, çünkü Homer'in yaşantısındaki botlar, atlar, pulluklar, mızraklar, baltalar, şarap tulumları gibi basit unsurları ya sadece kitaplarda ya da müzelerde görmüşlerdir. Bu Homer'in bir süre sonra piyasadan kalkacağı anlamına gelmez, ama biz hayat tarzımızı daha mekanize etikçe onu anlamak daha da zorlaşacaktır.

Mitten arındırma tamamen teolojik bir problem değildir; o daha az oranda ama önemli ve ivedi bir şekilde antik eserleri anlama çabasında da ortaya çıkmaktadır. Bugünkü "Tanrı öldü" teolojisi *mitten arındırma*nın diğer bir şeklidir; ama o, antik Yunan tiyatrosunun modern çağda anlaşılması problemini biraz daha belirgin kılmaktadır: Eski metafizik Tanrı öldüyse ve insanlar arası ilişkileri düzenleyecek canlı bir Tanrı da henüz doğmadı ise, örneğin Sophoclean oyunundaki anlama kendimiz nasıl ulaşacağız? Yunan oyunu, ölü bir Tanrıya mı yoksa bir grup tanrılara mı yapılan eserdir? Yoksa *Paradise Lost* eserini tenkit ederken Raleigh'in dediği gibi o "ölü fikirlere ait bir kalıntı" mıdır? Bir Yunan

oyunu modern bir dile nasıl tercüme edilmelidir? Veya, antik ifadeler nasıl anlaşılmalıdır? Antik eserler birer yanlışlıklar komedisi olarak görülmekten nasıl korunabilir? Bana göre, bir eserin senelerce insanlık için anlamlı olduğu temelini kabul ettiklerinde, klasik eserler üzerinde çalışan profesörlerin yaptığı şey *mitten arındırma*dır.

Yine de bu (yorumun izah etme evresi olan) "insanlık için anlamlılık" düşüncesi modern algıya sunulmalıdır ve bunun için de bir şeyin nasıl anlamlı *olabildiği* konusunda netleşmiş olmalıyız. Herhangi bir tür resmî değerlendirmeye yönelen, bir eserin "şekli" üzerine yoğunlaşan veya bir eser veya eserler arasında köklü analizle uğraşan edebî yorumun yaklaşımı gerçekten de "anlam" konusunu göz ardı etmiştir. Eseri öznelerin algılarından ayrı bir nesne olarak gören bir edebiyat anlayışı, neyin bir eseri insana anlamlı hale getireceği sorusunu kolayca ve otomatik olarak görmezlikten gelecektir. Amerikan edebiyat tenkitçiliği bir sabah uyanacak, büyük eserlerin yorum aracılığı ile insanlığa nasıl kazandırılacağı meselesinden kendisini soyutlaması sebebiyle, şekilsel, formel ve köklü analiz konusundaki yoğun çalışmalarının İngilizce öğretmenleri için anlamsız ve eskimiş şeyler haline geldiğini keşfedecektir. Eğer Tanrı gibi "edebiyat da ölürse", onların tasnifleri de bir anlam ifade etmeyecektir. O da ölür, çünkü edebiyat yorumcuları, onu canlı ve insanlar için anlamlı tutmaktan ziyade onun yapısı ve otonom fonksiyonu ile ilgilenmişlerdir. Edebiyat da, okuyucu ile algısal ilişkisini kaybetmekten doğan açlık sebebiyle ölebilir. Teolojik ve edebî yorum bugün ya insanlar için anlamlı ya da değersiz olacaktır.

Edebiyat öğretmenleri "analizden" ziyade "tercüme" konusunda uzman olmaya ihtiyaç duyarlar; onların işi anlam konusunda yabancı, bilinmez ve belirsiz olanı "bizim dilimizi konuşan" anlamlı bir şey haline sokmaktır. Bu, klasikleri "daha zenginleştirip" Chaucer*'i yirminci yüzyıl İngi-

* On dördüncü yüzyıl İngiliz şairi.

lizce'sine büründürmek anlamına gelmeyip, ufkî ayrılıkların doğurduğu problemin farkına varıp, problemi hasır altı ederek analitik oyunlarla meşgul olmaktan daha ziyade, ortaya çıkan bu problemlerle ilgilenmek için bir ileri adım atmak anlamına gelir. Bir şiirde işlenen veya varsayılan, dolayısıyla anlaşılması da kendisine bağlı bulunan bir dünya görüşü, üzerinden uzun zaman geçen bir tarih tenkidinin hatası olarak da ele alınmamalıdır.

Örneğin *Odyssey*'i anlamak için, tabii şeylerin canlı ve iradî olduklarını, kâinatın bir kimsenin görebildiği sınıra kadar uzanan kara ve sudan ibaret olduğunu, tabii süreçlerin her birisinin tabiat üstü bir varlığın iradesi sonucu gerçekleştiğini ve tanrıların tüm insanî zaafları yanında onur merkezli Yunan kahraman timsalinin bir ileri versiyonu şeklinde davranan varlıklar olduğunu başında kabul etmek bir ön şarttır. Bizim için artık gerçek olmayan böyle bir dünya içerisine girdiğimizde sonsuz stratejileri olan bir kişiyi, korkusuzca ölüm tehlikesine atılabilen bu kahramanı, kraliçesi Athena'yı (neredeyse) aldatacak bir hikâyeyi anlatan yün-eğiricisini, serüven bilgisine doymak bilmeyen maceracı Odysseus'u anlayabiliriz. Sadece hikâyenin anlatılış şekline olan sadakati ve ona uygunluğu değil, aynı zamanda anlamanın anahtarının *arka plandaki gerçekliği hissetme* olduğunu kavraması Erich Auerbach'ı metin analizinde başarılı (örneğin "Odysseus'un yara izi" ile ilgilenirken) hale getirmiştir.[14] Böylece eserde sunulan dünyadaki gerçekliği hissetme ve orada bulunma özelliği, "imkan veren" bir edebî yorumun odaklanması gereken bir konu olmalıdır ve o, eserin insanî unsurunu yakalayan (veya ona tutulan) bir okuyuşun temel unsuru olmak zorundadır. Bir eserdeki metafizik (gerçekliğin tanımı) ve ontoloji (dünyada bulunma vasfı), doğru anlayışa götüren bir yorum için aslî unsurlardır.

O halde tercüme bizi, kendi dünyamız ile üzerinde çalı-

14 "Odysseus' Scar," *Mimesis*, s. 1-20.

şılan eserde canlandırılan dünyanın çatışmalarından haberdar etmektedir. Bir yandan dil engeli bu iki anlayış dünyaları arasındaki farkı daha belirgin hale getirirken, öte yandan kendi dilimizde yazılan herhangi bir eserin, özellikle bölgesel uzaklıklar yüzünden birbirinden ayrı kalmış arkadaşlar arasında cereyan eden gerçek bir "diyalogun" yorumunda da aynı farklılıklar göze çarpmaktadır. İngiliz edebiyatında yüz yıllık bir ara bile dilde bazı değişiklikleri oluşturmakta, bu sebeple Wordsworth, Pope, Milton, Shakespeare veya Chaucer'i yorumlamadaki problemler, tarihî ve dilsel açıdan birbiriyle çelişen iki dünyanın karşılaşması sebebiyle ortaya çıkmaktadır. Hiç İngiltere'ye gitmemiş olan Amerikalılar için ise bu uzaklık daha fazla kendisini hissettirmektedir.

Wordsworth'un yaşadığı endüstrileşmenin sınırında olan fakat aslında kırsal denebilecek İngiltere'yi tahayyül edebilmek için tarihî tasavvur ve "tercüme" faaliyeti gereklidir. Dante'nin İtalya'sını görmek ve *İlahi Komedya*'yı anlamak için o dünyaya girmek (her ne kadar dil bize pek çok şey ifade etse de) sadece dilsel bir tercüme meselesi değildir; bu, tarihî tercümenin bir konusudur. İnsan varlığını anlamanın diğer farklı bir boyutuyla karşılaşıldığından İngilizce'ye hayal edilebilecek en iyi tercümede bile, anlama problemi hâlâ mevcut olacaktır. Kutsal metin yorumları açısından *mitten arındırma* bu problemi tanıma anlamına gelir; fakat önce de belirtildiği gibi prensipte *mitten arındırma*, eğer doğrudanlığın orijinal tesirini gidermeyi amaçlamıyorsa, herhangi bir tarihî doküman veya edebî metni okurken de yer almalıdır. Kısacası, bizzat dilin kendisinde, ayrıca dilin edebî bir eserde kullanımında mevcut olan dünya görüşünü açıklamak, edebiyat yorumcusunun karşılaşabileceği en temel problemdir.

Modern hermenötik, tercümeyi ve tercüme teorisini, "hermenötikle ilgili problem"leri anlamada önemli bir kaynak olarak görmektedir. Gerçekten de hermenötik ilk dönemlerinde, ister klasik felsefî hermenötik ve isterse kutsal

metin hermenötiği olsun, daima dilsel tercümelerle ilgilenmiştir. Tercüme fenomeni hermenötiğin kalbidir: Tercüme esnasında kişi, gramer, tarih ve diğer araçlardan istifade ile metnin manasını bir araya getirmeye ve antik bir metnin şifresini çözmeye yönelmekle karşı karşıya gelir. Ancak, daha önce de söylediğimiz gibi bu araçlar herhangi bir dilsel metinde ve hatta kendi dilimizde yazılmış bir metin ile karşılaşma anında kullanılan faktörlerin formülleştirilmesiyle aynıdır. Daima iki dünya mevcuttur, metnin dünyası ve okuyanın dünyası, ve buna bağlı olarak da birisini diğerine "tercüme" etmesi için Hermes'e ihtiyaç vardır.

Hermêneuein ve *hermêneia*'nın kökeni ve onların antik çağdaki manalarının üç yönü ile ilgili bu tartışma genel hermenötiksel problem bağlamında ele alınmıştır. Bu sebeple, hermenötikle ilgili olarak ilerideki bölümlerde gelecek olan birtakım konu ve düşünceler için burası bir giriş vazifesi görmektedir. Hermenötiğin modern tanımları şimdi tek bir yöne, hermenötiğin kendisinden türediği Yunanca kökte mevcut zengin manalardan başka bir tarafa ağırlık verecek ve hermenötik alanı, yorum içerisinde bulunan üç mana yönüne, *söyleme*, *izah etme* ve *tercüme*'ye tekrar müracaat edecektir.

3 / HERMENÖTİĞİN ALTI MODERN TANIMI

MODERN dönemde hermenötiğin gelişimine bağlı olarak en azından altı değişik tanımıyla karşılaşmaktayız. Başlangıcından beri bu kelime yorumlama bilimine, özellikle metin tefsirinin uygun prensiplerine has kılınmıştı, fakat hermenötik alanı (kabaca ve kronolojik olarak) şöyle tanımlanmıştır: (1) kutsal metin tefsirinin teorisi; (2) genel filolojik metodoloji; (3) linguistik anlama bilimlerinin hepsi; (4) *Geisteswissenschaften*'in metodolojik temeli; (5) varoluş ve varoluşsal anlama fenomenolojisi; ve (6) insanların mit ve sembollerin arkasında yatan manalara ulaşmak amacı ile kullandıkları hatırlanabilir ve kültür karşıtı olan yorumlama sistemleri.

Bu tanımlar sadece tarihî bir dönemi belirtmezler; her birisi yorum problemlerinin önemli bir "anına" veya yaklaşımına işaret ederler. Bunlar kutsal metinle ilgili, felsefî, bilimsel, *geisteswissenschaftliche*, varoluşsal ve kültürel vurgularıyla isimlendirilebilir.[1] Temelde bunların her birisi

[1] Tüm bu belirtici sıfatlar bir açıdan yetersiz ve tatmin edicilikten uzaktır. Ben bunları sadece altı görüş arasındaki farklılığı belirtmek amacıyla geçici ve sembolik olarak kullandım. "Kutsal Metin" hermenötiğinin bir çok boyutu vardır. Sadece 18nci yüzyılda bile o gramercilik, tarihçilik, softalık ve diğer akımları içerecek şekilde bir kullanıma sahipti. Bugün de bu çok yönlülüğü devam etmektedir. "Dilsel" hermenötik de aynı şekilde 18nci yüzyılda kompleks bir gelişim sürecinden geçmiştir. "Bilimsel" tabiri Schleiermacher'e nispet edildiğinde yanlış yöne sevk eden bir anlama bürünür ve sadece onun hermenötiği evrensel, sistematik bir temele yerleştirme gayretini ifade eder. *Geisteswissenschaftliche* ise Dilthey'in projesine işaret etmektedir, ama bu kavramın Dilthey'in tarihsellik görüşüne denk geldiğini söylemek oldukça güçtür. "Varoluşçuluk" ise Heidegger ile Gadamer'in hermenötik görüşünü belirtmek için genişletilmiştir. Son olarak "kültürel" kavramı Ricoeur'un sembolleri yorumlamayla ilgili olarak daha münasip bir felsefe arayışına hermenötiği uygulamasındaki zenginliği yansıtamaz. Hukuksal hermenötik ise tamamen bırakılmıştır.

hermenötiğin ele alındığı bir bakış açısını temsil etmekte ve yorumlama eylemi ve özellikle de metin yorumunun farklı ama kabul edilebilir bir yönüne ışık tutmaktadır. Bakış açısının değişmesiyle hermenötiğin içeriği de yeniden şekil almaktadır. Zikredilen altı yaklaşımın bir taslağının verilmesi bu noktayı tasvir edebilecek ve hermenötiğin tanımına tarihî özetli bir giriş yapacaktır.

KUTSAL METİN TEFSİRİNİN TEORİSİ OLARAK HERMENÖTİK

Hermenötik kelimesinin en eski ve belki de hâlâ en yaygın tanımı kutsal metin yorumunun temellerine ağırlık vermektedir. Bu tanımı destekleyen tarihî unsurlar da vardır, zira bu kelime İlahî kitapların uygun yorumunun nasıl olacağını anlatan kitaplara ihtiyaç duyulduğu bir dönemde kullanılmaya başlamıştır. Zannedersem bu kelimenin ilk defa bir kitap başlığında kullanılması 1654'de basılan J. C. Dannhauer'in *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*'udur.[2] Hermenötiğin yorum metodolojisi olarak exegesis (tefsir)den ayrıldığı bu kitabın başlığından anlaşılmaktadır. Yorum eylemi (*exegesis*) ile onu yöneten kurallar, metotlar ve teoriler (*hermenötik*) ayırımı bu ilk kullanıma dayanmaktadır ve hermenötik hem teolojide ve hem de tanımın daha genişletildiği sonraki dönemlerde kutsal metin dışı edebiyatta bir temel olarak kullanılmaktadır.

Bu terim özellikle Almanya'da Dannhauer'in eseri ortaya çıktıktan sonra daha sıklıkla kullanılmaya başlamıştır. Oradaki Protestan çevreler Kutsal Metinleri yorumlama konusunda papazlara yardımcı olacak bir yorumlama kılavuzuna ihtiyaç duymuşlardır, zira papazlar yoruma dair problemleri çözmekte Kilisenin otoritesine başvurmaktan men edilmişlerdi. Bu açıdan Kutsal Kitab'ı yorumlamak adına gerçekçi ve bağımsız standartların geliştirilmesi için olduk-

[2] Ebeling, "Hermeneutik," *RGG* III, 243.

ça uygun bir ortam vardı. 1720 ile 1820 arasında Protestan papazlarına yardımcı olmak amacıyla her yıl en azından bir hermenötik kılavuzu daha piyasaya sürülmekteydi.[3]

"Hermenötik" kelimesinin İngiltere'de ve daha sonra da Amerika'da kullanımında bilhassa kutsal metin yorumuna işaret eden genel akıma uyulmuştur. *Oxford English Dictionary* tarafından kaydedilen ilk kullanım 1737 yılına kadar gider: "hermenötiğin bilinen adil ve makul kurallarına göre kutsal yazıta her durumda kabul edilebilecek bir yaklaşım için bu serbestliği kabul etmek."[4] Yaklaşık bir asır sonra Longfellow, *Hyperion*'da Brother Bernardus'u konuşturur-ken "benim Kutsal Kitap hermenötiğine dair makalelerim ve büyük eserim" tarzında bir nakilde bulunmuştur.[5]

Bu kelimenin İngilizce'deki kapsamı kutsal kitap dışındaki metinlere işaret edecek şekilde genişletilince, metinlerin karışık olmaları gerekçesiyle gizli manaların açığa çıkarılması için birtakım metotlara ihtiyaç duyulduğu fikri dikkatleri çekmeye başlamıştır. Örneğin bir olayda "hermenötik tefekküre çıraklık yapmak"tan bahsedilmesi (W. Taylor, 1807)[6], yine "gizli ve derin manaya ulaşmak için hermenötiksel metot" ifadesi (D. Hunter, Reuss'un *Historical Canon*'unu tercümesinde, 1884)[7] böyle bir yaklaşımı anlatmaktadır. Edward Burnett Tylor'un *Primitive Culture*'deki (1871) şu ifadesi de aynı şekildedir: "hiçbir efsane, kinaye ya da ninni, doğru yoldaki bir mitoloji teorisyeninin hermenötiğinden kurtulamaz."[8] O halde İngilizce'de bu kelime kutsal metin dışındakilere de işaret edebilir ama bu durum-

---

3 Bkz: *Age*., 242; Heinrici, "Hermeneutik," *RPTK* VII, 719; ve E. Dobschütz, "Interpretation," *ERE* VII, 390-95.

4 V, 243.

5 Henry Wadsworth Longfellow, *Prose Works*, II, 309. *Hyperion* düzyazı şeklinde bir edebî tarzdır, Longfellow bu sadece iki tane olan düzyazı formundaki romanlardan birisinin korunmasını arzulamıştır.

6 *OED* V, 243.

7 *Age*.

8 *Primitive Culture*, I, 319.

larda metin genellikle kapalı veya sembollerle dolu olup oradaki gizli manayı elde etmek için özel bir tür yoruma ihtiyaç duymaktadır. İngilizce'de kutsal metin yorumu ile ilgili olan tanım ise daha genel bir bağlamda ele alınmıştır.

Her ne kadar "hermenötik" kavramı sadece on yedinci yüzyıldan beri kullanılıyorsa da metin yorumu faaliyetleri ve dinî, edebî ve hukukî alanlardaki yorum teorileri antik çağlara kadar uzanmaktadır. Böylece, tefsirin belirleyici bir teorisi olarak bu kelime kabul edilince, onun kapsamına giren alan (belki de bir etkileşim neticesinde) kutsal metin çalışmalarında Eski Ahit dönemine kadar uzanır ki o dönemde Tevrat'ın doğru yorumlanabilmesi için üretilmiş kurallar mevcuttu.[9] Eski ve Yeni Ahitler arasında da önemli hermenötiksel bir ilişki vardı, zira İsa Kutsal Metindeki öngörüyle ilişkili olarak Yahudilere kendisini yorumlamaktadır. Yeni Ahit bilginleri İncillerde (özellikle Yuhanna'da)[10] ve Pavlos'un Mektuplarında belirli bir anlama sistemine bağlı olarak İsa'nın dinleyicilerine "yorumlama eyleminde bulunduğunu" görebilmektedirler. Zaten "teoloji" de görevini yapmaktadır. Özel anlamda teoloji, kutsal metnin mesajının tarihî bir yorumcusu olarak hermenötiksel sayılır. Kutsal metnin hermenötik tarihi ilk dönem kilisesine kadar ulaşır. Tarihî seyri içerisinde bunları sıralamak gerekirse: patriklerin orta çağda Kutsal Metni dört yönlü yorumu; Luther'in mistik, dogmatik, hümanist ve diğer türden tefsir yorumları ile çatışması; on sekizinci yüzyılda tenkitçi-tarihî metodun ve Kutsal Metinlerin yorumunun yeniden belirlenmesini isteyen ve o dönemde canlılığını koruyan güçlerin ortaya çıkması; Schleiermacher'in katkıları; yorumla

---

9 Ebeling yukarıda zikredilen makalesinde Kutsal Metin hermenötiğinin gelişimini yedi tarihsel döneme ayırmaktadır: Hristiyanlık Öncesi Dönem, Hristiyanlığın İlk Dönemi, Kilise Babaları Dönemi, Orta Çağ, Reformasyon ve Ortodoks, Modern ve Çağdaş Dönemler. Ayrıca kendisi her bir dönem için çokça bibliyografik kaynak zikretmektedir.

10 Bkz: Frederick W. Herzog, "Historico-Ontological Hermeneutic in the Fourth Gospel," *Understanding God*, s. 65-88.

bağlantılı olarak dinler tarihi ekolü; 1920'lerde diyalektik teorinin ortaya çıkması; çağdaş teolojinin Yeni Hermenötik'çileri. Bu eserde böyle ayrıntılı bir tarihî seyir sunmaya yer yoktur; ama, sadece iki noktaya temas edilebilecektir: birincisi, Kutsal Kitap hermenötiği örneğinde de belirtildiği üzere hermenötiğin tabiatı hakkında, ve diğeri de hermenötiğin kapsam problemine dair hususlar.

Fazla detaya girmeden, Kutsal Kitap hermenötiğinin genel eğiliminin bir yorum "sistemine" dayandığını ve o sistemle de bireysel pasajların yorumlanabileceğini belirtmek önemli bir noktadır. Protestan hermenötiğinde bile kaynak bir kılavuz görevi yapabilecek "hermenötiksel prensipleri" araştırma eylemi söz konusudur.[11] Metin, kendisine bağlı olarak yorumlanmaz; gerçekten de bu imkansız bir seçenektir. Örneğin aydınlanma döneminde kutsal metin, yüce ahlâkî gerçeklerin bir kabı konumundadır; öte yandan bu gerçeklere ulaşılması, onları elde etmek için biçimlendirilen yorum prensiplerine bağlıdır. Bu anlamda hermenötik, metnin "gizli" manasını bulmak için yorumcunun kullandığı bir sistemdir.

Diğer bir problem, hermenötiğin kapsamıyla alakalıdır. Şayet bir kişi Kutsal Kitap hermenötiğinde geriye yönelse ve Eski Ahit dönemlerinden bu güne kadar mevcut olan tüm tefsir teorilerini de içererek onların geçerli olduklarını söylese, yine de, hermenötiğin haricî teorileri –yorumun gerçekten de ifade edilmiş kuralları- ve bir de yorumun ifade edilmemiş, içsel teorisinden her ikisinin de bu kapsama girip girmediği sorusu ortada kalır. Örneğin, teolog Gerhard Ebeling *"Luther'in hermenötiği"* üzerine bir çalışma yapmıştır.[12] Burada Luther'in Kutsal Kitap yorumu üzerindeki ifadeleriyle mi ilgilenmelidir, yoksa aynı zamanda onun vaaz ve diğer yazılarının analizinden anlaşıldığı kadarıyla kendisinin yaptığı yorumlara da mı değinilmelidir? Ebeling'in ça-

11 Bkz: "Das hermeneutische Prinzip der theologischen Exegese," F *H* 111-18.

12 *Evangelishce Evangelienauslegung: Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik.*

lışması bu iki yönü de içerir. Bu olgu kutsal kitap hermenötiğinin kapsamını büyük oranda genişletir ve örneğin kutsal kitap hermenötiğinin tarihini yazma işi, sadece altından kalkılabilir hermenötiksel problem üzerinde yoğunlaşan kaynakları incelemekle kalmaz, antik çağlardan günümüze kadar Kutsal Kitap üzerine yazılmış tüm temel tefsirlerde mevcut olan yorum sistemlerini de araştırmaya doğru genişler.[13] Aslında böyle bir tarih, bir teoloji tarihi olacaktır.[14]

Hem Kutsal Kitap ve hem de onun dışındaki edebî eserlere uygulayarak hermenötiğin (dahilî ve haricî yorum sistemleri olarak) geniş çerçevesinin uzantılarını kendi tanımına dahil edersek, Kutsal Kitap dışındakilerin hermenötiğinin çevresi tarihsel olarak altından kalkılamayacak derecede genişleyecektir. Mesela böyle bir tanımı olan hermenötiğin bir tarihini yazmayı kim aklından geçirebilir? (Hukukî, edebî ve dinî) bir metne dair Batı düşüncesindeki her tefsire girmiş olan yorumlama sistemi –ve Doğu sistemlerini de katmamamız için ne sebep var?- hepsi bu esere dahil edilmelidir. Emilio Betti iki ciltlik önemli eserinde[15] yorumu anlayış tarzlarına göre bugün farklı yorum disiplinlerinin kesiştiği bir noktayı sunma amacıyla önemli bir katkı sağlamıştır, ama bu büyük çaplı gayret "hermenötik tarihi"nin ele alacağı konunun bir alt birimi olabilir.

Dahası, bugünkü hermenötik problemlerine hermenöti-

---

13 Tarihsel ayrıntılarıyla birlikte sunulan, Kutsal Kitap hermenötiği ile ilgili bazı güzel çalışmalar: E. C. Blackman, *Biblical Interpretation*; Frederic W. Farrar, *History of Interpretation*; Robert M. Grant, *A Short History of the Interpretation of the Bible*; Stephen Neill, *The Interpretation of the New Testament*: 1861-1961; B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*; and James D. Wood, *The Interpretation of the Bible*. Almanca olarak Lothar Steiger'in yazdığı *Die Hermeneutik als Dogmatisches Problem* Schleiermacher'den bu yana teolojik hermenötiğe dair verdiği bilgiler açısından tavsiyeye şayandır.

14 Bkz: Gerhard Ebeling, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift*.

15 *TGI*, yazarı tarafından Almanca'ya tercümesi yapılmış ve *AAMG*'da üçte bir oranında özetlenerek yayınlanmıştır. Ayrıca bu projeye Joachim Wach'ın katkısına da bakınız. V, üç ciltlik 19. yüzyıldaki hermenötiğin tarihini yazmıştır.

ğin tam bir tarihi mi yoksa birçok yorum teorisiyle alakalı disiplinlerin derinlemesine bir sentezi mi (ki bunlar eğer mümkün ise) uygun bir cevabı verebilir şeklinde bir soru da ortaya atılabilir. Bu projelerden her ikisi de geçmişte veya günümüzde zaten gerçekleştirilmiş bir şeye yönelmektedirler ve bu türden çalışmalar muhafazakârlığa ve birleştirmeye yönelik gayretleri temsil ederler. Fakat tarihten veya bilimsel sentez metodundan daha fazla ihtiyaç duyulan yenilik ve ilerleme yaklaşımı henüz mevcut değildir. En azından ikisinden (ki onların değerlerini kimse yadsımaz) birisi kadar ihtiyaç duyulan şey yorumlama fenomenine dair derin bir anlayışın ve bir de felsefî açıdan hem epistemoloji ve hem de ontolojiye uygun bir yaklaşımın bulunmasıdır. Belirli disiplinlerde bulunan yorum teorisi tarihleri ve bazı disiplin yaklaşımlarında bulunan sentezler, yorumun daha derin anlaşılması arayışının devamlılığında hayatî birer önem taşımaktadırlar, ama kendi başlarına bunlar yeterli değildir.

DİLSEL BİR METODOLOJİ OLARAK HERMENÖTİK

On sekizinci yüzyılda rasyonalizmin gelişmesi ve ona bağlı olarak klasik filolojinin ortaya çıkışı kutsal kitap hermenötiğine köklü bir tesirde bulunmuştur. Bu dönemde tarihî-tenkitçi metot teolojide önem kazanmıştır;[16] hem "gramer" ve hem de "tarih" taraftarı olan kutsal kitap yorumu okulları, Kutsal Kitab'a uygulanacak yorumlama metotlarının diğer kitaplara uygulananla tamamen aynı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Örneğin, 1761 yılına ait hermenötik kılavuzunda Ernesti, "Kutsal metinlerin kelime anlamının diğer kitaplardaki anlamları çıkardığımız yolla belirleneceği"ni iddia etmiştir.[17] Rasyonalizmin yükselişi ile yorumcular da-

16 Bkz: Hans-Joachim Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung der Alten Testaments von der reformation bis zur Gegenwart*, özellikle 3. bölüm, s. 70-102.

17 F. W. Farrar, *History of Interpretation*, s. 402; Johann August Ernesti, *IINT*. Eserin İngilizce'ye iki tercümesi de 19. yüzyılın başlarında yapılmıştır. (bkz: Bibliyografya).

ha gelişmiş yargılarda bulunmayı bir yükümlülük addetmişlerdir. Spinoza'ya göre "Kutsal Kitap yorumunun normu sadece herkese şamil olan akıl ışığı olabilir."[18] Lessing de, "tarihteki tesadüfî gerçekler aklın zorunlu gerçekleri için asla bir delil olamazlar"[19] demektedir. Böylece yorumcunun üstesinden gelmesi gereken, Kutsal Kitab'ı aydınlanma ve akılcılık taraftarlarına uygun hale getirmekten ibarettir.

Kurt Frör'ün kutsal kitap hermenötiğine dair eserinde gözlemlediği gibi bu ihtiyaç "kutsal kitabın iddialarının aklîleştirilmesine" sevk etmiştir.[20] Tesadüfî tarihî gerçekler "aklın gerçekleri" karşısında ikinci durumda olduklarından, Kutsal Kitap yorumcuları kutsal metnin gerçeklerinin zaman ve tarih üzerinde olduğunu ileri sürmüşlerdir. Kutsal Kitap, kişinin zaman içerisinde aklını kullanarak karşılaşamayacağı hiçbir gerçekten bahsetmez. O, zamandan önce nazil olmuş aklî ve ahlâkî gerçekliktir. O halde tefsir işi tabii aklın aletlerini kullanarak derinliğine metnin içerisine girmek ve Yeni Ahit yazarları tarafından kastedilen ama farklı tarihî dönemlerde gizlenen yüce ahlâkî gerçeklikleri bulmaktır. Onlara göre ihtiyaç duyulan şey, eserin ardındaki ruhu (*Geist*) kavrayacak ve aydınlanmış aklın kabul ettiği ifade kalıplarına çevirecek gelişmiş bir tarihî anlayıştır. Buna bir kişi "*mitten arındırma*"nın Aydınlanmacı formu diyebilir, ama bu ifade yirminci asırda sadece Yeni Ahit'teki mitolojik unsurları arındırmak olmayıp yorumlamak anlamında da kullanılmıştır.

Aydınlanmanın, şimdi kutsal kitabın mesajından sapma olarak görülen "ahlâkî gerçeklere" inanmasına rağmen, her-

---

18 *Tractatus theologico-politicus* (1670), 7. bölüm; zikredilen yer: Ebeling, "Hermeneutik," *RGG* III, 245.

19 *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (1777): "Zufallige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftswahrheiten nie werden," bu ifadenin zikredildiği yer: Kurt Frör, *Biblische Hermeneutik: Zur Schriftauslegung in Predigt und Unterricht*, s. 26. Bkz: "On the Proof of the Spirit and Power," *Lessing's Theological Writings*, ed. Henry Chadwick, s. 51-56.

20 *Age*.

menötik ve genel olarak Kutsal Kitap araştırmaları üzerindeki etki yararlı olmuştur. Kutsal Kitap yorumunda, olabildiğince anlaştırmaya yönelik gramer analizi teknikleri gelişmiş[21] ve yorumcular da daha önce hiçbir zaman olmadığı kadar Kutsal Kitab'ın tüm tarihî içeriğini öğrenmeye kendilerini adamışlardır. Örneğin J. S. Semler bir yorumcunun [Kutsal Kitap'taki] bu türden konular hakkında, değişen zamanın ve insanların şartlarının gerektirdiği şekilde konuşabilmesinin zorunlu olduğunu ifade etmiştir.[22] Yorumcunun yapması gereken asıl iş tarihî bir çalışma olmaktadır.

Bu gelişmelerle, Kutsal Kitap hermenötiğinin metotları laik yorum teorisiyle, yani klasik filoloji ile temelde eş anlamlı hale gelmiştir. Nihayet Aydınlanmadan günümüze kadar Kutsal Kitab'ı araştırma metotları filolojiye ayrılmaz şekilde bağlanmıştır. Böylece "*Kutsal metin hermenötiği*" ifadesi *kutsal metin tefsir teorisi* anlamında kullanılan hermenötiğin yerine geçmiştir. Hermenötik, değişmemiş şekli ile tanım itibarıyla filolojik metodolojiden ayırt edilemez gibidir. İlerideki bir bölüm on dokuzuncu yüzyıl başında Schleiermacher'in dönemindeki iki filoloji uzmanı Friedrich August Wolf ve Friedrich Ast'ı da inceleyerek özellikle filolojinin içeriğini araştıracaktır. Tamamen Kutsal Kitab'a bağlı olan hermenötik kuramı zamanla felsefî tefsirin genel kuralları olarak –ki Kutsal Kitap da bu kurallara bağlı diğer nesnelerden birisi iken- hermenötiğe girmiştir.

LİNGUİSTİK ANLAMA BİLİMİ OLARAK HERMENÖTİK

Schleiermacher, hermenötiği bir anlama "bilimi" ve "sanatı" olarak yeniden ele almasıyla tanınır. Onu müstakil bir bölümde ayrıntısıyla tekrar ele alacağımızdan, burada sade-

21 Ernesti, *IINT*, bu önemli bir örnektir.

22 Bkz: H. J. Kraus, *aynı yer*, s. 93-102, Semler üzerine. Semler'in ifadesine göre Kutsal Metnin anlaşılmasına bu surette yardım edilmiş olur: "der historisch Verstehende nun auch imstande ist, von diesen Gegenständen auf eine solche Weise jetzt zu reden, als es die veränderte Zeit und andere Umstände der Menschen neben uns erforden."

ce hermenötiğe onun bu yaklaşımının filolojik yaklaşıma köklü bir tenkit içerdiğini söylemekle yetineceğiz. Böyle bir yaklaşım hermenötiğin sadece kurallar bütünü olarak algılanmasından öteye giderek onu sistematik olarak tutarlı, diyalogların anlaşılmasında gerekli kuralları belirleyen bir bilim olarak görür. Buna göre söz konusu edilen şey, sadece filolojik bir hermenötik olmayıp, her türlü metin yorumunda prensiplerinin temel olarak kullanılabileceği bir "genel hermenötik" (*allgemeine Hermeneutik*)tir.

Genel hermenötik, bu tartışma açısından sistem dışı "hermenötiğin" başlangıcının son derece önemli olduğuna işaret eder. Zira hermenötik kendisini en başta anlama çalışması olarak tanımlamaktadır. Bu anlamda hermenötiğin, Kutsal Kitab'ın tarihsel yorumundan ve klasik filolojideki unsurlarından türediğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

GEISTESWISSENSCHAFTEN'İN METODOLOJİK TEMELİ OLARAK HERMENÖTİK

Wilhelm Dilthey, Schleiermacher'in biyografisini yazan ve on dokuzuncu yüzyılın sonunda yetişmiş büyük felsefe düşünürlerinden birisidir. O, hermenötiği tüm *Geisteswissenschaften* (yani, insanlığın sanat, aksiyon ve yazılarını anlamaya yönelen tüm disiplinler) için temel olabilecek çekirdek bir sistem şeklinde görmektedir.

Dilthey'e göre insan yaşantısının hukuk, edebî eser veya kutsal metin şeklindeki önemli ifadelerini yorumlamak, tarihî bir anlayışı, yani dış dünyayı sayısal olarak ele alan bilimsel kavrayıştan temelde farklı bir faaliyeti gerektirir. Bu tarihî anlama faaliyetinde ortaya konulmaya çalışılan şey, insan olmanın ne anlama geldiğine dair elde edilebilecek ferdî bilgidir. Ona göre beşerî bilimlerde yapılması gereken şey, tabiat bilimlerine Kant'ın *pür aklı tenkidi*nin yaptığını, *tarihî anlama* için de gerçekleştirecek diğer bir akıl "kritiği" –"tarihî aklın bir tenkididir."

Dilthey, düşünce hayatının ilk dönemlerinde yaptığı tenkitleri psikolojinin farklı bir versiyonuna dayandırmak

istemiştir. Ancak psikoloji, tarihî bir disiplin olmadığından onun bu gayreti daha ilk çıktığı anda sona ermiştir. Dilthey, *Geisteswissenschaften* için beşerî bir metodoloji bulma gayretiyle, yoruma ve özellikle de hep tarihî nesnelerin yorumlarına yönelen hermenötikte en insancıl ve tarihî temeli bulmuştur.

DASEIN VE VAROLUŞÇU ANLAMA FENOMENOLOJİSİ OLARAK HERMENÖTİK

Martin Heidegger, ontoloji probleminden hareketle üstadı Edmund Husserl'in fenomenoloji metoduna ağırlık vermiş ve kişinin dünyada gündelik olarak bulunuşuyla ilgili fenomonolojik bir çalışma başlatmıştır. Bu çalışma, *Being and Time* (Varlık ve Zaman) (1927), artık onun en önemli çalışması ve düşüncesinin anlaşılmasında da kilit eser olarak kabul edilmektedir. *Being and Time*'da sunulan analize o "*Dasein* hermenötiği" ismini vermiştir.

Bu bağlamda "hermenötik", ne metin yorum kuralları bilimine, ne de *Geisteswissenschaften*'a ait bir metodolojiye işaret eder. Hermenötik burada fenomonolojik açıdan insan varlığının açıklanmasını anlatmaktadır. Heidegger'in analizine göre "anlamak" ve "yorumlamak" insan varlığının temel şekilleridir. Buna göre Heidegger'in *Dasein* hermenötiği de özellikle bir anlama ontolojisi sunduğundan, hermenötik bilimi sayılabilir, dolayısıyla onun bu araştırması hem içerik ve hem de metot bakımından hermenötikseldir.

Heidegger'in *Being and Time*'da hermenötiğe ve hermenötikle ilgili konulara ilişkin derinleştirdiği düşünce, hem kelimenin ve hem de alanın tanımlanması ve geliştirilmesinde bir dönüm noktası olmuştur. Bir açıdan hermenötik, anlamanın ontolojik boyutu (ve onun uzantıları) ile bağlantılı iken öte yandan Heidegger'in kendisine has fenomenolojisi ile anlatılmıştır.

Profesör Hans-Georg Gadamer, Heidegger'in yolunu takip ederek (hem *Being and Time*'da ve hem de sonraki eserlerinde) hermenötiğe katkılarının sonuçlarını "felsefî her-

menötik"e dair sistematik bir eserde (*Wahrheit und Methode [Truth and Method=(Hakikat ve Metot)]*, 1960) okuyucuya sunmuştur. Gadamer hermenötiğin gelişimini Schleiermacher'den Dilthey ve Heidegger'e kadar izleyerek, Heidegger'in hermenötiğe ses getiren katkılarını yansıtan, kapsamlı ilk tarihî bilgileri sunmuştur. Fakat *Wahrheit und Methode* sadece bir hermenötik tarihi değildir. O aynı zamanda hermenötiği estetik ve tarihsel anlama felsefesi ile ilişkilendirme gayretidir. Bu eser, kurgusu iyi yapılmış bir şekilde Dilthey'in eski tarzı içerisinde Heidegger'ci tenkidi sunmaktadır. Ayrıca o, metin aracılığı ile gelenekle diyalektik ilişkisi bulunan "tarihsel aktif bilinç" anlayışı çerçevesinde Hegel'in ve Heidegger'in hermenötiksel düşüncelerinin bir kısmını yansıtmaktadır.

Hermenötik, "linguistik" seviyede Gadamer'in tartışmalı "anlaşılabilecek varlık dildir" iddiası sebebiyle bir adım daha ileri gitmiştir. Hermenötik, dil vasıtası ile Varlık karşısında durmaktır. Nihayet, Gadamer bizzat insan vasfının linguistik özellikte olduğunu ileri sürmüştür ve hermenötik, dilin varlık, anlama, tarih, varoluş ve gerçeklikle ilişkileri gibi tamamen felsefî problemlere dalmıştır. Hermenötik bugün felsefî problemlerin merkezine konulmuştur. Anlamanın kendisi de epistemoloji ve ontolojinin bir konusu olarak ele alınınca hermenötik de epistemolojik ve ontolojik problemlerden kaçamamıştır.

BİR YORUM SİSTEMİ OLARAK HERMENÖTİK: ANLAMIN CANLANDIRILMASI KARŞISINDA GELENEK ALEYHTARLIĞI

Paul Ricoeur, *De l'interprétation* (1965)'da hermenötiğin ayırıcı ve asıl tanımlayıcı unsuru olan metinsel yorumu tekrar ele alarak hermenötiksel bir tanımı benimsemektedir. "Bizim hermenötikten kastımız bir yorumu, yani belirli bir metni veya bir metin olarak kabul edilebilecek simgeler topluluğunu yorumlamayı yönlendiren kurallar teorisi-

dir."[23] Psikanaliz ve kısmen rüya tabiri bir tür hermenötiktir. Hermenötiksel bir durumda olacak unsurların hepsi de bu örnekte vardır: Rüya, metin -sembolik görüntülerle dolu bir metin- sayılır, ve psikanalist de burada gizli olan mananın gün ışığına çıkmasını sağlayacak bir yorumu doğuran tefsir sistemini kullanmaktadır. Hermenötik, içerik ve anlamın gözüken cephesinin ötesinde bulunan ve kapalı olan bir manayı çözümleme sürecidir. Yorumun nesnesi olarak geniş anlamıyla metin, bir rüyadaki semboller olabildiği gibi bir toplumda veya edebiyatta kullanılan sembol ve mitler de olabilir.

Ricoeur'un çalışması *univocal* (tek anlamlı) ve *equivocal* (çok anlamlı) sembolleri birbirinden ayırmaktadır. Birinci gruba girenler sembolik mantıkta kullanılan işaretler gibi belirli tek manası olan sembollerdir; ikinci gruba girenler ise hermenötiğin üzerinde durduğu kısımdır. Zira hermenötik çok anlamlı sembolik metinlerle uğraşır. Bunlar görüntüde tutarlı ve aynı zamanda daha derin anlama sahip olan (mitlerde olduğu gibi) semantik bir birlik oluştururlar. Hermenötik sayesinde dış görünüm altında yatan daha derin anlamlar açığa çıkmaktadır.

Öte yandan rüyadaki ve dil sürçmelerindeki gizli manayı bulma eylemi gerçekten de dış görünüşe veya zahir gerçekliğe bir güvensizlik aksettirmektedir. Bu da şuurumuz aracılığı ile kendimizi anladığımızdan şüphelenmemizi, kendi mit ve illüzyonlarımızı yok etmemizi sağlayan Freud'un eseridir. Dinî inanışlarımız bile, Freud'un *The Future of an Illusion* adlı eserinde belirtmeye çalıştığına göre, ger-

23 "Ainsi, dans la vaste sphère du langage, le lieu de la psychanalyse se précise: c'est à la fois le lieu des symboles ou du double sens et celui où s'affrontent les diverses manières d'interpréter. Cette circonscription plus vaste que la psychanalyse, mais plus étroite que la théorie du langage total qui lui sert d'horizon, nous l'appellerons désormais le 'champ herméneutique'; nous entendrons toujours par herméneutique la théorie des règles qui président à une exégèse, c'est-à-dire à l'interprétation d'un texte singuliere ou d'un ensemble de signes susceptible d'être considéré comme un texte" (*DI* 18).

çekte çocukça illüzyonlardan ibarettir. Buna göre Freudcu hermenötiğin fonksiyonu gelenek karşıtıdır.

Bu durum Ricoeur'u modern dönemde oldukça iki değişik türde hermenötiğin var olduğunu ileri sürmesine yol açmıştır. Birincisi, Bultmann'ın mitten arındırma görüşü ile temsil edilir, sembol içerisinde gizli manayı çıkarmak için aşırı bir gayreti gerekli kılar. Diğeri ise, yanlış bir gerçekliği temsil ettiği gerekçesi ile sembolü yok etmeye çalışır. O "yanlışlığı giderme" uğruna katı-akılcı bir gayretle mevcut maske ve illüzyonları ortadan kaldırır. Ricoeur hermenötiğin bu sonraki şekline örnek olarak şu *düzelticileri* sıralar: Marx, Nietzsche ve Freud. Bu üç şahsın her birisi dış gerçekliği yanlış diye yorumlamışlar ve bu gerçekliği ortadan kaldıracak bir düşünce sistemi ileri sürmüşlerdir. Üçü de fiili olarak dine karşıdır. Her üçüne göre de doğru düşünce "zan" ve şüphe içerisindeki deneyden ibarettir. Onlar, kişinin gerçekliğe, kendi inançlarına ve motivelerine sıkı sıkıya güvenmelerinin altını kazımışlar, dünyamızın görünen yönünü yorumlamak için görüş açısının yeni bir sistem, yeni bir hermenötik tarzında değiştirilmesinde ısrar etmişlerdir.

Ricoeur'a göre bugün sembollerin yorumlanmasıyla ilgili bu iki zıt yaklaşım yüzünden yorumun evrensel bir kanunundan söz edilemez, ama birbirinden ayrı ve zıt da olsalar, yorumun kurallarına dair teorilerden söz edilebilir.[24] *Mitten arındırma* taraftarları sembol veya metni kutsal gerçekliğe bir pencere olarak görmektedirler. *Düzelticiler* ise aynı sembolleri (mesela Kutsal Kitap metinlerini) yıkılması gereken hatalı gerçeklikler olarak nitelemektedirler.

Ricoeur'un Freud'a kişisel yaklaşımı birinci tip yorumun zekice bir uygulamasıdır, çünkü o Freud'un önemini şimdiki tarihî dönem için yeniden yorumlamış ve ele almıştır. Ricoeur yansımacı felsefede bulunan *şüphenin akılcılığı ve birleştirici yorum* inancını kuşatmaya çalışmıştır.

---

24 *Age.* 35.

Bu felsefe, soyutluk içerisine çekilmez veya basit şüpheci uygulamayla bozulmaz. O, mit ve semboller içerisindeki hermenötiksel karşılaşmaları ele alır ve onları yansıtmacılıkla zikredilen dil, sembol ve mitin arkasında yatan gerçeklikle ilgilenir. Felsefe bugün de dil üzerine yoğunlaşmıştır; o halde felsefe bir anlamda hermenötiktir. Asıl karşılaşılan problem, onun yaratıcı bir şekilde hermenötiksel hale getirilmesidir.

4 / HERMENÖTİK KONUSUNDA ÇAĞDAŞ BİR ÇATIŞMA: BETTİ KARŞISINDA GADAMER

HERMENÖTİĞİN yukarıda incelenen birbiri ile alakalı ve zaman zaman da aynı şeyi ifade eden altı tanımı bize 1654'ten günümüze taşınan süreci göstermektedir. Açık bir kutuplaşmanın var olduğu günümüzde de bu altı tanımı farklı seviyelerde hermenötik düşüncesi içerisinde hâlâ görmekteyiz. Bir tarafta, hermenötiğe yorum başlığı altındaki metodoloji prensiplerinin genel bütünlüğü olarak bakan Schleiermacher ve Dilthey geleneği, bir tarafta da hermenötiği anlamadaki özellikleri ve gerekli şartları felsefî açıdan keşfetmeye çalışan Heidegger ve takipçileri bulunmaktadır.

Bugün bu iki önemli konumun önde gelen temsilcileri olarak, yorum teorisi üzerinde bir eseri olan Emilio Betti[1] ve önceki bölümde eseri *Wahrheit und Methode* ana hatları ile tartışılan Hans-Georg Gadamer zikredilebilir. Betti, Dilthey geleneğine bağlı olarak, insan tecrübesinin "nesnel formları"nın nasıl yorumlanabileceğini genel bir teori içerisinde incelemiştir. O, yorum nesnesinin otonomluğunu ve geçerli yorum oluşturmada tarihsel "nesnelliğin" mümkün olduğunu ısrarla savunur. Gadamer kendi düşüncesini, Heidegger'i takip ederek, daha felsefî yöne, bizzat anlamanın ne olduğu sorusuna çevirir. O, anlamanın tarihsel bir eylem olduğunu ve bu haliyle de aynı derecede günümüzle de alakalı olduğunu iddia eder. Ona göre "nesnel olarak geçerli yorum"dan bahsetmek saflıktır, zira bu iddia tarih dı-

[1] *TGI* ve *AAMG*.

şında var olan bir yerden anlama eyleminin gerçekleştirilebileceğini varsaymaktadır.

Mitten arındırma taraftarı olarak bilinen teologlardan Rudolf Bultmann ve Yeni Hermenötik liderlerinden Gerhard Ebeling ve Ernst Fuchs, Gadamer'in temelde Heidegger'ci ve fenomenolojik yaklaşımının taraftarları olarak sayılabilirler. Yeni Hermenötiğin Gadamer ile belirlenmesi karşılıklı bir ilişkiden kaynaklanmaktadır; şöyle ki, Gadamer eserinde Ebeling ve Fuchs'u kabul ettiğini belirtmekte,[2] ve teologlar da Gadamer'in eserini itina ile okumalarını tavsiye etmektedirler.[3] Ayrıca, Wolfhart Pannenberg[4] gibi Yeni Hermenötiğin teolojik ve felsefî tenkitçileri bu akımı, Gadamer'in yaklaşımlarıyla mutlaka ilişkilendirmektedirler. Betti, 1962'de yayınladığı *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* adlı broşürde, Bultmann, Ebeling ve Gadamer'e *tarihsel nesnelcilik düşmanı* diye sataşmaktadır. E. D. Hirsch de Gadamer'in yorum teorisini ele aldığı bir makalesinde bu saldırıyı aynen ve belki de biraz daha sertleştirerek devam ettirmektedir.[5]

Kimin saldırdığı, kimin savunduğu ve saldırıyı kimin başlattığı hususu kusursuz tartışmalı bir konudur. Şu kadarı açıktır ki Betti ve Hirsch, Heidegger'ci hermenötiğe ve Yeni Hermenötiğe topyekün saldırmaktadır.[6] Öte yandan onlar bir reaksiyon ve müdafaayı da seslendirmektedirler, çünkü kendileri "nesnelliğe" dönmeye çağırmışlar ve, tarih çalışmasının da tarihçinin şimdiki konumunu terk etmesiy-

---

[2] *WM* 313.

[3] Baskıdan sonra Profesör Ebeling Zurich Üniversitesi'nde bu kitap hakkında bir sömestrlik seminer yönetmiştir. Bu seminerlerdeki anlatılanlar kaydedilmiştir. Ebeling'in Gadamer ile olan ilişkisi açısından bu önemli olsa gerektir.

[4] Bkz: "Hermeneutics and Universal History," *HH* 122-52; orijinal olarak *ZThK* LX (1963), 90-121'de.

[5] *HAMG*; ve Hirsch, "Gadamer's Theory of Interpretation," *RM* XVIII (1965), 488-507, *VII* 245-64'te tekrar basılmış.

[6] Betti, *HAMG*'da Bultmann, Ebeling ve Gadamer'i ele almakta, Hirsch de Gadamer'in *WM*'unu Yeni Hermenötikcilerin teolojideki "hulasası" olarak göstermektedir.

le mümkün olduğunu tekrarlayarak, hermenötiğin nesnel yoruma dair kendi prensiplerini oluşturmaya çaba göstermesi gerektiğini belirtmişlerdir. Gadamer de buna cevap olarak, kendisinin her türlü anlama olayında ne'lik üzerinde durduğunu söylemiş; kendisinin metodoloji değil ontoloji yaptığını ifade etmiştir.[7]

Problem, Gadamer'in ontolojisinde nesnel tarihsel bilginin imkanının tartışmaya açılmasından kaynaklanmaktadır. Betti'ye göre Heidegger ve Gadamer'in nesnelliği tenkitleri yıkıcı özelliktedir. Betti'nin yaklaşımına göre onlar, hermenötiği standartsızlık ve görecelik bataklığına gömmek istemektedirler. Yine ona göre tarihî bilginin bütünlüğü saldırı altındadır ve buna cesaretle karşı durulmalıdır.

Betti ve Hirsch'in Bultmann, Ebeling ve Gadamer'in hermenötiğine karşı durmalarındaki temel sebebi anlayabilmek için Bultmann ve onun arkadaşları Gerhard Ebeling ile Ernst Fuchs'un yaklaşımlarını ana hatları ile özetlemek gerekecektir.

BULTMANN, EBELING VE FUCHS'A GÖRE HERMENÖTİK

Rudolf Bultmann bu asrın önde gelen Protestan teologlarından birisi olarak tanınmaktadır. Tartışmalı bir konu olan mitten arındırma projesi ile bağlantılı olarak ismi sıkça zikredilmekle birlikte, meşhur *Jesus Christ and Mythology* başlıklı yazısını 1941'de yayınlamadan önce de kendisi Yeni Ahit sahasında önemli bilginlerden birisi olarak tanınmaktaydı.[8] Bununla birlikte varoluşçuluğun onun teolojisi-

[7] Betti'ye mektup, *HAMG* 5 (giriş). Bu mektup daha sonra Gadamer'in makalesinde de nakledilmiştir, "Hermeneutik und Historismus," *PhR* IX (1962), 248-49. Bu konu *WM* 2nci baskının girişinde daha ayrıntısıyla açıklanmıştır. Ayrıca bu önemli mektup hakkındaki görüşleri için bkz: Robinson, *NH* 76. Bkz: Niels Thulstrup. "An Observation Concerning Past and Present Hermeneutics," *OL* XXII (1967), 24-44, (Gadamer ile Betti'nin bir mukayesesi.)

[8] Bultmann'ın önemli eserleri tercüme edilmiştir. Örneğin *The History of the Synoptic Tradition* (1921); *Jesus and the Word* (1926); *Theology of the New Testament*, I (1941) ve II (1951). Ayrıca onun makalelerinden oluşan iki koleksiyon mevcuttur: *Essays: Philosophical and Theological*; ve *Existence and Faith*, çev. ve ed. Schubert M. Ogden. (Parantez içerisinde verilen tarihler orijinal Almanca baskılarınınki olup tercümelerininki değildir.)

ne etkilerinin, 1926'daki *Jesus*[9] adlı eserinde de kendisini gösterdiği ve o zamandan beri de bu etkinin sürdüğü görülmektedir. Onun bu özelliği, Yeni Ahit'in yirminci yüzyıl insanına yorumlanması konusundaki hermenötiksel problemle daha anlamlı bir biçimde karşılaşma gayretidir.

"*Mitten arındırma*" belki de talihsizce seçilmiş bir kavramdır. Bu kavramın ilk olarak verdiği izlenime göre Yeni Ahit şimdiki hali ile yanlış (yani mitolojik) kabul edilmeli ve onun mesajı bizim deizm sonrası dünya görüşüne uyarlanmalıdır. Bu imaj, mitolojik unsurları anlamsız olduğu gerekçesiyle atmaya hazır olan ve en inanılabilir kısımları hariç tutarak İncil'i elemeye tabi tutan kıvrak zekalı bir teolog tarafından şekillendirilmiş gibidir. Oysa durum hiç de böyle değildir. Tam tersine mitten arındırma hareketi Yeni Ahit'teki mitolojik unsurları silmeyi veya dikkate almamayı değil, onlara orijinal ve koruyucu manalar olarak bakmayı öngörür. Mitten arındırma, İncil'leri modern dünya görüşüne uyarlama hareketi şeklinde algılanmamalıdır. O, modern görüş içerisindeki sığ edebiyatçılığa, sıradan insanların ve hatta teologların bile dili sadece bilgi olarak ele almalarına karşıdır. Onun karşı olduğu bu yaklaşım, dili Tanrı'nın insanla karşılaştığı temelde yeni, (Yunan dışı, natüralizm dışı, modern harici), kendisinden anlaşılır bir ortam olarak kabul etmez. Mitten arındırma, Freud, Nietzsche veya Marx'ın rasyonalist mistisizm ve gelenek karşıtı yaklaşımı için bir araç değildir (burada Ricoeur'un mistisizm karşıtlığı ile mitten arındırma arasında zikrettiği farkı hatırlayalım); o, mitolojik sembolleri yıkıp yok etmeyi hedeflemez, aksine onu kutsala açılan bir pencere olarak görür. Sembolü yorumlamak, onun orijinal, otantik ama bugün için gizli kalmış manasını yeniden ortaya koymak anlamındadır.

Açıkçası Bultmann'ın *mitten arındırma* düşüncesindeki vurgu, bir kişinin kendisini tanırken geçirdiği değişiklik üzerinedir. Bultmann, varoluşçu tarzda kendini bilmeyle il-

[9] Bkz. özellikle 11-19: "Introduction: Viewpoint and Method."

gili olarak, 1920'lerde Marburg Üniversitesi'nde karşılaştığı ve daha sonra da *Being and Time*'ı yazarken görüştüğü Heidegger'e çok şey borçludur. Heidegger'in Bultmann üzerindeki etkisi bazen aşırı sataşmalara sebep olacak kadar meşhurdur. Öte yandan Heidegger'in düşünceleri ile Bultmann'ınkiler arasında yapılacak (John Macquarrie'nin yaptığı gibi[10]) birebir kıyaslama, Bultmann'ın Heidegger'e borçlu olması, onun ontolojik modelinde, -belki de farkında olmadan- dinî özellik bulundurmasına bağlı olduğu gibi, Bultmann üzerinde Heidegger'in hermenötik problem konusunda da kesin etkin olduğunu açığa çıkaracaktır. Temelinde varoluşçu bir özellik taşıyan ve hermenötiksel bir problem olan mitten arındırma düşüncesinde bu durum kendisini göstermektedir.

Bir örnek vermek gerekirse Bultmann'a göre insan, sadece *Being and Time*'da ifade edildiği şekle benzer gelecekmerkezli, tarihsel bir varlık değildir. Ama bunun dışında Bultmann teolojisinin Heidegger'i takip ettiği üç özel konu daha vardır. (1) Nesnel bir olgu olarak yorumlanacak bir bilgi şeklinde ele alınan dil ile, kişisel katkıları ve itaati emretme gücünü içeren, iddiaların türevsel (özellikle mantık) özelliğine dair Heidegger'in düşüncesine paralel dil anlayışı arasında farklılık vardır.[11] (2) Tanrı (Varlık)'nın insanla Kelam, yani söz şeklinde karşılaştığı düşüncesi vardır. Bu yaklaşımla paralellik arz edecek şekilde Heidegger'in önemle vurgu yaptığı görüşe göre Varlık'ın dilsel özelliği kendisini insana sunmaktadır. (3) Ayrıca Kelam şeklindeki *karizma*nın kendisini varoluşçu kişisel anlayışa kelime kalıpları içerisinde sunduğu görüşü vardır. Bultmann'a göre Yeni Ahit hareketi kendi içerisinde yeni (otantik) bir *kendini bilmeye* yönelmiştir. Yeni Ahit'i tebliğ etme fonksiyonu ise onun muhatap olduğu modern insanda bu yeni anlayışın oluşmasını sağlamaktır. Buna göre Yeni Ahit'teki Kelam,

10 *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann.*
11 *SZ*, bölüm: 33.

Heidegger'in *Being and Time*'da anlattığı tarzda bilincin çağırılmasının gerçekleşmesine benzer.[12]

Buradaki yeniden kendini tanımaya çağrı, kişinin bugünkü dünyada var oluş biçimine karşı bir sataşmadır. Bultmann Yeni Ahit'teki "skandal"ı izale etmeyi düşünmemekte, ama bu skandal olgusunu ait olduğu yere koymayı hedeflemektedir. Onun yeri, ne lafzî olarak ele alınan mitlere inanmaya davet, ve ne de görüldüğü kadarıyla hatalı kozmoloji bilgilerine inanmaktır; fakat tam bir kulluk, bağışlamaya açık oluş, inançta serbestliktir. Bultmann'ın hermenötiksel problemi ele alışı, hermenötiği hep tarihsel olarak nakledilmiş bir metnin yorumlanması çerçevesinde tanımladığını gösterir. Ama Heidegger'den çok etkilenmekle birlikte o, hermenötiği bir anlama teorisi olmaktan ziyade yoruma yön verecek bir felsefe şeklinde görmektedir. O, "Hermenötik Problemi" (1950) isimli yazısında liberal Protestanların tam sorgulama hürriyetindeki –tenkitçi tarihsel metotısrarını yine tekrar etmektedir. Ona göre herhangi bir kitaba uygulanacak filolojik ve tarihsel prensipler Kutsal Kitab'ın anlaşılmasında da aynı derecede etkindir.[13] Hep yorumla bağlantılı olarak ele alınmasına karşın "hermenötiksel problem," sadece teolojiyle ilgili değil; aynı zamanda hukukî belge, edebî veya Kutsal metin gibi değişik türden eserlerin yorumunda da ayrılmaz unsur olarak görülmüştür.

Problemin özünde bir metinle ilgili olarak tarihsel bir anlayışı neyin oluşturacağının tanımlanması vardır. Bultmann'a göre hermenötiğin "gelenek yoluyla gelen tarihî belgeler nasıl anlaşılmalıdır?" şeklindeki sorusu en nihayet "tarihsel bilginin özelliği nedir?" sorusunda duraklamaktadır.[14] Gifford Konferansları (1955)'nın ikinci bölümü bu so-

---

12 *Age.*, Bölüm: 60.

13 "Die Interpretation der biblischen Schriften unterliegt nicht anderen Bedingungen des Verstehens als jede andere Literatur," *G&V* II, 231. Bu makalenin ilk basıldığı yer: "Das Problem der Hermeneutik," *ZThK* XLVII (1950), 47-69 ve daha sonra ise tercümesinin yayınlandığı yer: *Essays: Philosophical and Theological*, s. 234-261.

14 *HE* 110.

ruya ayrılmıştır ve orada daha sonraları Betti'nin şiddetle karşı geleceği analiz de sunulmuştur.[15]

Bultmann'a göre her tarih veya tarihî bir belge yorumu belirli bir ilgiye tabidir ve bu da konu hakkında mevcut bir ön anlayışa dayanmaktadır. Ortaya çıkan "soru" da bu ilgi ve anlayışa bağlı olarak şekillenecektir. Bunlar olmaksızın soru oluşamaz ve dolayısıyla da yorum gerçekleşmez. O halde yorumların tamamı yorumcunun "ön anlaması" ile yönlendirilmektedir.[16] Yine anlamayla ilgili olan bu analiz, Heidegger'in *Being and Time*'da yorumun ön şartları olarak sunduğu *Vorhabe, Vorsicht* ve *Vorgriff* tanımları ile bağlantılıdır.[17] Bu, tarihe uygulanınca tarihçinin her zaman bir bakış açısı seçtiği, öte yandan da bu bakış açısından doğan sorular sebebiyle aydınlanan tarihsel sürece de kendisinin açık olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte tarihçi, ele aldığı konuya nesnel olarak yaklaşmak istese de, kendi anlayışından da kaçamaz: "Zaten bir görüş açısı seçildiğinde *tarihle varoluşçu karşılaşma* adını verdiğim şey gerçekleşmektedir. Tarih, sadece tarihçi tarih içerisinde bulunup tarihte bir görev aldığı zaman bir anlam kazanmaktadır."[18] Bultmann, R.G. Collingwood'un şu sözünü naklederek konuya destek bulmaktadır: Olaylar tarihçinin zihninde yeniden canlandırılmalıdır, böylece onlar öznel de oldukları için nesnel ve tarihçiye malum olabilmektedirler.[19] Anlam, yorumcunun gelecekle bağlantısından ortaya çıktığından, Bultmann'a göre nesnel --yani dayanaksız- anlamdan bahsetmek imkansızdır. Artık biz tarihin sonunu ve hedefini bilmediğimizi ifade ediyoruz, "tarih içerisinde anlam sorusu [tümüyle] anlamsız olmaktadır."[20]

---

15 Bkz: *HAMG* 19-36.

16 *HE* 113. Bkz: Betti'nin tenkidi: "kapalı bir kelime, en iyisi kaçınılmalı." *HAMG* 20-21.

17 *SZ*, bölüm 32. *Vorhabe, Vorsicht* ve *Vorgriff* şu şekilde tercüme edilebilir: "önceden elde etmek," "görüş," ve "kavram."

18 *HE* 119.

19 R. G. Collingwood, *The Idea of History*, s. 218.

20 *HE* 120.

Özde "Heisenberg prensibi" veya daha radikal bir şekli ile *alan teorisi*nin burada devreye girdiği görülebilir; şöyle ki, gözlemlenen nesne sadece gözlemleniyor olduğu için ustaca değiştirilmiştir. Tarihçi de gözlemlediği alanın bir parçasıdır. Tarihî bilgi aslında tarihsel bir olaydır; Tarih biliminde nesne ve obje birbirinden bağımsız bir şekilde bulunamaz.[21] Bultmann'a göre bu anlayışın, bir Hristiyan'ın öldükten sonra dirilip tarih üzerine çıkarılarak tarihe yeni bir gelecekle girmesinden dolayı özellikle Hristiyanlık üzerinde etkileri mevcuttur. Burada zikredilmelidir ki Bultmann, teolojik (uhrevî) bir yaklaşımı kullanarak tarihteki anlam probleminde Collingwood'dan bir adım daha ileriye gitmeyi amaçlamıştır.[22] Fakat Bultmann'ın (Betti tarafından da itiraz edilen) asıl iddiası ortadadır: tarihte nesnel anlamdan bahsedilemez, zira tarih ancak tarihçinin nesnelliği vasıtasıyla bilinebilir.

Gerhard Ebeling ve Ernst Fuchs da, Bultmann'ı takip ederek hermenötiksel problemi kendi düşüncelerinin merkezine koymuşlardır. Bultmann gibi onlar da modern realite görüşüyle Yeni Ahit'in oluştuğu ortam arasındaki farklılığı ele almışlardır, dilde literal yaklaşımı kabul etmezler, Kelamı kendi aslî gücü içerisinde oluşturmaya çalışırlar. Onlar da Bultmann gibi Yeni Ahit'in gerçekçi özelliğine değil de onun şahit oluşuna ağırlık vermektedirler. Onlar da, yorumcunun yorumladığı tarihin hep içerisinde olduğu, tarihin anlamının da yorumcunun gelecek anlayışı ile bağlantılı bulunduğu konusuna değinmektedirler.

Ebeling ve Fuch, Bultmann'ın tarih, dil ve mitten arındırma ile ilgili iddialarını daha radikal olarak yorumlayarak ilerletmeye çalışmışlardır. Bultmann'ın hermenötiği, kişinin varoluşçu yolla kendini bilmesine yoğunlaşmış ve bunun *tebliğ olunan Kelam* açısından ne anlama geldiğinin analizine yönelmişken, Ebeling ve Fuchs bizzat dile ve

---

21 *Age.*, 133.
22 *Age.*, 136.

onun gerçeklikle bağlantısına dönmüşlerdir. Bu açıdan hermenötiksel problem, sadece Kelamın tebliğinin, *varoluşçu kendini bilme* açısından taşıdığı gerçekliğe adapte edilmesiyle uğraşmaz; o dilseldir, yani "kullanılmış olan bir kelime [kelime olgusu]'nun nasıl anlaşılacağıyla alakalıdır."[23] Ebeling'in de "Word of God and Hermeneutics" adlı yazısında belirttiği gibi "varlık kelime vasıtasıyla ve kelime içerisinde bir varlıktır; ... varoluşçu yorum *metnin, kelime olgusu dikkate alınarak yorumu* anlamına gelir."[24]

Ebeling ve Fuchs kelimeyi "kelime-olgusu teolojisi" diye isimlendirdikleri teolojilerinin merkezine koymuşlardır. Onların iddiasına göre hermenötik, ürününü kelime olgusundan almalıdır; Ebeling, "hermenötiğin nesnesinin bu türden kelime olgusu" olduğunu söyler.[25] Ancak hermenötik, cümleleri yeniden kurarak Kutsal Kitap'taki Kelamın yanlışlıklarını gidermek için yeniden bir oluşuma çalışmaz; ama bizzat kelimenin "hermenötiksel fonksiyonunu" (anlamanın gerçekleştirilmesi fonksiyonunu) kolaylaştırmayı arar. Kelimenin kendisi anlamayı açan veya ona imkan sağlayan şeydir: "Anlama dünyasında temel fenomen *dili* anlama değil *dil aracılığı ile* anlamadır."[26] Başka bir yerde de bu teolojinin linguistik özelliğini vurgulamak amacıyla şu ifade geçmektedir: "O halde anlama teorisi olarak hermenötik, kelimeler teorisi olmalıdır."[27] Fuchs, *Hermeneutik* adlı eserinin başında bu konuyu açıkça ifade etmiştir: "Hermenötik, teoloji dünyasında inancın dil doktrinidir [*Sprachlehre*]."[28]

Hermenötiğin tanımlanması açısından bu yaklaşımdaki iki nokta dikkatleri çekmektedir. İlk olarak, kelimelerin "hermenötiksel fonksiyonu"na verilen referans, yorumun doğrudan anlama ortamı şeklindeki daha temel anlamına

23 *WF* 313.
24 *Age.*, 331.
25 *Age.*, 319.
26 *Age.*, 318. Ayrıca: *HAMG* 36.
27 *WF* 319.
28 F *H* v.

işaret etmektedir. Böylece hermenötiğin gayesi anlamayı engelleyen şeylerin kaldırılması olarak belirlenmiş olur.[29] Bu, bizim en doğrudan aracılık durumlarında dahi, bilerek veya bilmeyerek yorumlama sistemlerini kullanmaya yöneldiğimiz gerçeğini değiştiremese de, hermenötiğin amacına dair faydacı bir yaklaşımdır. İkinci husus tarihsellikle alakalıdır: "gerçekliğin linguistik yönü" iddiasına yönelen dil olgusunda aranan, tarihi sadece olaylar müzesi olarak değil de kelimeler halinde ifadesini bulan bir gerçeklik şeklinde ele almaktır. Buna göre uygun düşecek sorular "olaylar ne idi?" veya "biz filan olayı nasıl açıklayabiliriz?" tarzından ziyade "bu olay veya mit içerisinde açığa çıkan ifade ne idi?" "aracı olarak kullanılan şey nedir?" şeklindekilerdir.[30] O halde teolojideki tarihselcilik, dilin yanlış bir kullanımından, dili kullanılan kelime olgusundan ayırıp, onu sadece bir ifade şekli tarzında değerlendiren "kelimenin bozulmuş bir yaklaşımından" kaynaklanmaktadır. Sonuç olarak yorumcu kesin bir şekilde, bu nakledilen kelimeyi bir kelime olgusu özelliğinin ışığında anlamaktan uzaklaşmaktadır.[31]

Teolojide kelime olgusuna yapılan vurgu sonuçta dil felsefesini hermenötiğin merkezine getirmek olmuştur. Hermenötiğin amacı hâlâ pratiktir, yani kelime olgusundan engellerin kaldırılmasıdır; ama hermenötiksel problem, dilin, düşüncenin ve gerçekliğin belirsiz bir şekilde ilişkilendirilmiş olmasına ağırlık vermektedir. Hermenötik, modern epistemoloji, metafizik ve dil felsefesinden ayrı düşünülemeyeceğinden, yorumun salt pratiğe yönelik katı kurallarının sınırları içerisinde kalmaz. Wolfhart Pannenberg, "Tarihsel olguların" gerçekçi nesnelliğinden hareket ederek, teoloji içerisinde ve teoloji dışında bilhassa Emilio Betti vasıtası ile tenkitçiliğe davetiye çıkarmıştır.[32]

---

29 *WF* 318-319.
30 *Age.*, 295.
31 *Age.*
32 "Hermeneutics and Universal History," *HH* 122-152.

BETTI'NİN HERMENÖTİĞİ

1955'de yorumlama teorisi hakkında Roma'da bir enstitü[33] kuran İtalyan hukuk tarihçisi Emilio Betti, 1962'de *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* başlığı ile bir kitapçık yayınladı. Gadamer'in 1960'da yazdığı önemli eserinin üzerinden çok geçmeden ortaya çıkan bu yazı, Gadamer'in ve dolayısı ile Bultmann ve Ebeling'in konuya yaklaşımlarına açıkça ve başka bir ihtimali olmayan bir itirazı içermiştir. Gadamer'in çalışmasına Betti'nin itirazları şöylece özetlenebilir: Öncelikle o sosyal bilimler için bir metodoloji veya metodolojiye yardımcı bir şey sunmamakta; ikinci olarak da, yorum nesnelerinin nesnel durumuna işaret etmenin uygun olmadığını söylerken yoruma dair problemli bir nesnellik tanımlamaktadır.

Bu kitapçık bir üzüntüyü dile getirerek şu şekilde başlamaktadır:

> "Yorumun genel problemi olarak hermenötik, Romalılar döneminde tüm sosyal bilimlerin ortak ilgisi olarak oldukça yükselen ve 19. yüzyılda – dil felsefesinde Humboldt, büyük edebiyat tarihçisi August Wilhelm von Schlegel, filoloji uzmanı ve ansiklopedist Böckh, hakim Savigny ve Niebuhr, Ranke ve Droysen vb. tarihçiler- gibi birçok büyük zekâların dikkatini çeken bu büyük disiplin, hermenötiğin bu eski saygıdeğer şekli, modern Alman bilincinden uzaklaşmaya başlamıştır."[34]

Betti, yine kendisinin ansiklopedik bir çalışması olan *Teoria generale della interpretazione*'da bu eski ama anlamca zengin Alman geleneğini yeniden canlandırmayı arzulamıştır.[35]

Betti'nin düşünceleri Alman okuyucularına 1954'lerde ulaşmıştır. O zaman kendisinin kısa "hermenötiksel gösterı" mahiyetinde olan *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre*[36] adlı eserini yayınlamıştı. Bu, bir bakıma

---

33 Bkz: *HAMG* 6-7 notlar.

34 *HAMG*.

35 *TGI*.

36 Orijinal olarak geçtiği yer: *Festschrift für Ernst Rabel*, II, 79-168. Aynı sene yayınlandı.

1955'te yazacağı, ayrıca 1967'de de Almanca tercümesi çıkacak olan oldukça doküman ağırlıklı *önemli eserinin* bir girişi mahiyetindeydi.[37] Bu geniş çalışması onun 1948'de giriş mahiyetinde verdiği bir makaleden sonra yedi veya daha fazla yıl süren bir çabanın sonucudur. Gerçekten de 1954'teki ürünü, daha önceki sunuşunun genişletilmiş bir versiyonudur. Betti 1962'deki bir yazısında 1954'teki çalışması dışında Almanca'ya çok az eserinin çevrildiğinden dolayı üzüntüsünü belirtmektedir.[38] Almanya'da daha ziyade Heidegger'in felsefesinin büyüsü, etkisini Protestan teoloji ve felsefe üzerinde sürdürmüş, dolayısıyla hermenötiğin çok değişik bir versiyonu ortaya çıkmıştır.

Bu gelişme, Betti'nin genel metodolojik bir yorum teorisini yeniden oluşturma projesini kurarken dikkatini çeken ve Schleiermacher'den başlayıp Humboldt, Steinthal, Sazarus, Böckh, Dilthey, Simmel, Litt, Joachim Wach ve Nikolai Hartmann ile devam eden büyük gelenek çizgisinin içerisinde olmamıştır.[39] Daha ziyade bu, dil felsefesine karşı duyulan genel ilgiyle bağlantılı olarak, fenomenolojinin ve Heidegger'ci ontolojinin bir etkisi sonucunda oluşmuştur ve Heidegger de Alman ilgisini hermenötiğe doğru çeken temel güçtür. (Gadamer, bu düşüncesine iten diğer bir tesirin de, 1930'larda var olan estetik teorilerine karşı duyduğu yetersizlik hissi olduğunu ifade etmiştir.[40]) Daha önce görüldüğü üzere hermenötiğin teoloji sahasında da gelişmesi, Kutsal Kitab'ın Kelime'lerini bugün işitenler açısından nasıl anlamlı ve uygun hale getirilebileceği temel problemini, mitten arındırma yoluyla çözme girişimiyle yakından alakalıdır.

Bir hukuk tarihçisi olarak Betti'nin ilgisi, (Gadamer'de

37 *AAMG*.
38 *HAMG* 6.
39 *Age*.
40 "Die Tragweite von Gadamers *WM* für die Literaturauslegung," Heidelberg, 14, 1965. Bu makalem çerçevesindeki tartışmalar akabinde Gadamer'in *WM*'un girişinde belirttiklerine göre.

olduğu gibi) bir sanat eseri hakkında en uygun doğruya ulaşma uğrundaki felsefî bir arzudan, veya (Heidegger'de olduğu gibi) Varlığın tabiatını daha derinden kavrama düşüncesinden, ya da (Bultmann ve Ebeling'de olduğu gibi) Kutsal Kitab'ın Kelamının anlamlılığını koruma dürtüsünden kaynaklanmamaktadır. O, sosyal bilimlerde değişik yorumlama tiplerini ayırmak ve insanî davranışların ve nesnelerin yorumlanabileceği temel bir prensipler bütünü oluşturmak istemiştir. Şayet bir nesneyi nesne olarak anlama olgusu ile, aynı nesnenin existansiyel açıdan bir şahsın yaşantısı ve geleceği açısından anlaşılması durumu arasında bir farklılık öngörülürse, o zaman ikinci grup yaklaşım Gadamer, Bultmann ve Ebeling'in; "nesnel" yorumun tabiatı ise Betti'nin ilgisine girer.

Betti yorumdan öznel unsuru kesinlikle atmak, ve daha da ileri giderek her türlü insanî yorumda bunun gerekliliğini inkar etmek ister. Ancak onun söylemek istediği şudur ki; yorum içerisinde öznelliğin rolü her ne olursa olsun, nesne daima bir nesne olarak kalacaktır ve onun *nesnel olarak geçerli* bir yorumuna makul ölçülerde erişmeye gayret edilebilir. Bir nesne konuşur ama kendi bünyesinde doğrulanabilir bir anlam bulunmasından dolayı doğru veya hatalı olarak işitilebilir. Eğer nesne, gözlemci dışında bir şey değilse ve o kendisini ifade etmezse o zaman dinlemek niye?[41]

Yine de Betti, yakın dönem Alman hermenötiğinin aşırı derecede *Sinngebung* (yorumcunun nesnenin anlamı ile karşı karşıya gelme fonksiyonu) ile meşgul olduğunu ve bunun yorum ile aynı anlama gelmeye başladığını iddia etmektedir. Eseri *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* (1962)'ın başlarında, Betti, kendi asli gayesinin *Auslegung* (yorum) ile *Sinngebung* arasındaki temel farklılığı göstermek olduğunu ifade eder. Açıkçası bu farklılığa dikkat edilmediği için, Betti'nin ifadesindeki sos-

41 *HAMG* 35.

yal bilimlerde objektif olarak geçerli sonuçların tam entegrasyonu (*die Objektivität der Auslegungsergebnisse*) açık bir şekilde anlaşılmamıştır.

Betti'nin hermenötiğinin kurallarına ve onun Gadamer'e karşı itirazlarına verilecek birkaç misal, Betti'nin öznelliği müdafaasını daha iyi ortaya koyacaktır. Betti'ye göre yorumlanabilir bir nesne, kişinin ruhunun (*Geist*) hissedilebilir bir şekilde ifade edilerek nesnelleşmesi demektir. O halde yorum, zorunlu olarak yazarın bir takım özel nesneleri birleştirerek vücuda getirmeyi başardığı anlamı tanımak ve yeniden oluşturmaktır. Şüphesiz bunun anlamı, gözlemcinin yabancı bir öznelliğe nakledilmesi, ve bu yaratıcı süreci tersine çevirerek nesnede var olan fikre veya "yoruma" geri dönmesi demektir.[42] Böylece Betti'nin gözlemine göre yorumcunun öznelliğinin müdahil olmadığı bir nesnellikten bahsetmek zahiren saçmadır. Ancak yorumcunun öznelliği nesnenin yabancılığına ve başkalığına nüfuz etmelidir, aksi takdirde o yorum nesnesine dair kendi öznelliğini yansıtmakla kalır. Böylece nesnenin temelde otonom oluşunu kabul etmek her türlü yorum için ilk ve temel kural olmaktadır.[43]

İkinci bir kural anlamın içeriği, veya içerisindeki ferdî parçaların yorumlandığı bir tümelle ilgilidir. Müstakil parçaların bir araya gelmesiyle oluşturulmuş mana bütünlüğündeki uyum sebebiyle, bir konuşmanın ferdî parçaları arasında tutarlılık bulunur.[44] Üçüncü genel kuralında Betti anlamın "konusallığını" (*Aktualität*), yani her türlü anlama eyleminde var olan, yorumcunun mevcut şahsî konumu ve ilgileri ile alakalı olduğunu kabul eder. Antik çağdaki bir olayın yorumcusu zorunlu olarak tecrübe ettiği şeyler çerçevesinde yorumunu yapacaktır. Öznel yönü ile kişinin

---

42 *Age.*, 11-12.

43 *Age.*, 14.

44 "Kanon des sinnhaften Zusammenhanges (Grundsatz der Ganzheit)" veya "Kanon der Totalität," *age.*, 15.

kendi anlayış ve deneyiminden kaçması mümkün değildir. Betti, anlamanın pasif bir kabullenme meselesi olduğunu düşünmez. Ona göre algı her zaman için yorumcunun dünyevî deneyimini de içeren *yeniden oluşturma* sürecidir.[45] Hatta denilebilir ki Betti, Bultmann tarafından ileri sürülen ön-anlama fikrini de "prensipte" destekler.

Bununla birlikte o, meseleyi Bultmann'ın vardığı sonuçlar doğrultusunda almakta ve ön-anlamanın da tarihsel oluşu sebebiyle, objektif tarihî bilgi edinmenin mümkün olduğunu söyleyerek "düşünceyi nesnelleştirme illüzyonu" (*die Illusion eines objektivierenden Denkens*) olarak nitelendirmektedir.[46] Betti der ki:

> Ön-anlamanın bir anlam verdiği metin, sadece önceden benimsediğimiz fikri kuvvetlendirmek için var değildir; aksine, metnin de, bizim kendi başımıza bilemeyeceğimiz ve anlama fiilimizden bağımsız bulunabilecek şeylere dair bize söyleyeceği şeylerin olduğunu kabul etmeliyiz. Açıkçası burada öznel yaklaşımın sorgulanabilirliği aydınlığa çıkmaktadır. Bu çağdaş varoluşçu felsefenin etkisi ile olmuştur ve bu çaba, açıklama (*Auslegung*) ve anlamayı (*Sinngebung*) birlikte terk etmeye yöneliktir. Bunun sonucunda sosyal bilimlerde yorumlama sürecindeki sonuçların objektifliği tümüyle tartışılır hale gelmiştir.[47]

Betti'nin Gadamer'i tenkitleri, varoluşçu "öznelliğe" ve anlamanın tarihselliğine karşı ciddi itirazları ortaya çıkarmış, Gadamer'in doğru yorum ile yanlış yorumu birbirinden ayıracak normatif metotları sağlayamadığını ve çok farklı tiplerden yorum türlerini bir araya getirdiğini ileri sürmüştür.[48] Örneğin Betti'ye göre bir tarihçi, incelediği metin içerisine tamamen nüfuz etme düşüncesi taşımadıkça, geçmişle bugün arasında pratik bir ilişki oluşturamaz. Öte yandan bir avukat da bir metinle ilgilenirken, zihninde bunu pratik olarak bugüne uygulama düşüncesi vardır. So-

---

45 *Age.*, 19-22.
46 *HE* 121.
47 *HAMG* 35.
48 *Age.*, 43-44.

nuç olarak her iki yorumlama sürecinin yapı itibarıyla birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Gadamer'in, her yorumun bugün var olan bir uygulamayla bağlantısının olduğunu iddia etmesi, hukuk alanı için doğru olsa da tarihsel yorum açısından doğru değildir.[49]

Gadamer, Betti'ye yazdığı bir mektupta bu itirazları cevaplamıştır. Kendisinin bir metot ileri sürmeyip ".... *nedir* sorusunu tanımlamaya" çalıştığını ifade etmiştir. "Ben modern bilimin metot fikrinden öteye geçerek, açık bir evrensellikle her zaman gerçekleşen şeyin ne olduğunu bulmaya çalışıyorum."[50] Betti, Gadamer'in bu mektubunu ona itirazlarını dile getirdiği bir kitapçıkta dipnot olarak vermiştir. Buradan anlaşıldığı kadarıyla Betti, Gadamer'in verdiği cevaplardan pek de tatmin olmamıştır. Betti'ye göre Gadamer, standardı olmayan bir varoluşçu öznellik içerisinde kaybolmuştur. Gadamer *Wahrheit und Methode*'un 1965 baskısının ön sözünde Betti'ye tekrar cevap vermiş, bu sefer anlamanın öznel olmayan özelliğine vurgu yapmıştır. Kitabının (Betti'nin benimsemediği) ontolojik yönelimi, Gadamer'i, "tarihsel faal şuur"[51] fonksiyonunu *öznel* değil *ontolojik* bir süreç olarak görmesine sevk etmiştir:

> Benim araştırmamın amacı hiçbir suretle E. Betti'nin başarılı bir şekilde gerçekleştirdiği gibi, muhtelif disiplinlerin farklı metotlarına katkıda bulunacak özellikleriyle genel bir yorum teorisi sunmak değildir, fakat her türlü anlama tarzının ortak özelliklerini araştırmak ve anlamanın asla ortadaki bir "nesne" ile ilişkili öznel bir süreç olmayıp, onun faal tarihe (*Wirkungsgeschichte*) yani anlaşılan şeyin varlığına ait olduğunu göstermektir.[52]

Gadamer'in açıkladığı bu konu, ilerleyen sayfalarda "Gadamer'in Modern Estetiği ve Tarihsel Bilinci Tenkidi" ile "Sanat Eserlerine Dair Hermenötiksel Bir Kavram" başlıkları altında ayrıntısıyla ele alınacaktır, fakat burada Betti ile Ga-

---

49 *Age.*, 45-49.
50 *Age.*, 51. not.
51 "Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein"; bkz: *WM* 325-60.
52 *Age.*, 2. baskının önsözü, xvii.

damer'in arasındaki temel ayrılık açıktır. Biz hermenötiğin maksadı ve sınırlarına, ilgili metotlar ve düşünce tarzlarına, ayrıca bu disiplinin bir çalışma sahası olarak özelliklerine dair birbirinden oldukça farklı iki fikir ile karşılaşmaktayız. İki düşünür de farklı felsefî temeller üzerine dayanan birbirinden oldukça farklı bu iki tanım ile, hermenötiği çok farklı maksatları yerine getirmek üzere şekillendirmişlerdir. Betti, *Geisteswissenschaften* için bir temel disiplin ararken, Dilthey'ı takip ederek yorumcu açısından pratik ve faydalı olacak şeyleri aramıştır. O, yanlış yorumla doğrusunu, bir tarzdaki açıklama ile aksini birbirinden ayıracak normları belirlemeyi amaçlamaktadır. Gadamer ise Heidegger'i takip ederek: "Anlamanın ontolojik karakteri nedir? Hermenötiksel bir süreç içerisinde nelerin Varlık ile karşılaşması söz konusudur? Tarihsel bir metni anlama fiiline gelenek, yani nakledilmiş geçmiş nasıl girer ve onu şekillendirir?" tarzında sorular sormaktadır.

Bu tanımların çelişmesine dair ne söylenebilir? Bir sonraki bölümde de açıklayacağım üzere bu iki açıklama, tamamıyla birbirine zıt değildir. Aksine, her iki düşünür de hermenötik probleminin farklı yönleri üzerinde çalışmaktadırlar. Açıkçası burada, realist ve fenomenolojik yaklaşımlar arasında bir seçim yapılması gerekmektedir. Yine de hermenötiği bir bütün olarak ele aldığımızda, her iki felsefî ekolün de hermenötik problemine önemli katkılarda bulunduklarını söyleyebiliriz.

E. D. HIRSCH: DOĞRULAMA MANTIĞI OLARAK HERMENÖTİK

1967'de E. D. Hirsch, Jr., genel hermenötiğe dair yazılan tam kapsamlı ilk İngilizce eseri yayınlamıştır: *Validity in Interpretation* (Yorumun Geçerliliği). Gelecek yıllar içerisinde bu eser, yorum teorisine dair önemli Amerikan eserleri arasındaki yerini şüphesiz alacaktır. Sistematik ve dikkatlice delillendirilmiş şekliyle bir giriş mahiyetindeki bu kitap, edebiyat yorumunu kırk yıla yakın sürece yönlendir-

miş ve büyük oranda da benimsenmiş bir takım anlayışlara karşı çıkmaktadır. Örneğin Hirsch, yazarın maksadının, herhangi bir "yorumun" (bir yazının sözlü anlamının açıklanmasının) geçerliliği ölçebilecek bir norm olması gerektiğini ifade etmektedir. O şunu da belirtmektedir ki maksat, nesnel bir dayanağın oluşturulmasında belirleyici bir unsurdur ve bu dayanak elde edildiğinde herkes tarafından geçerli görülebilecek bir mana da belirlenebilecektir. Dilthey'in nesnel olarak geçerli yorum hayali de böylece gerçekleştirilmiş oluyor.

Bir metnin (yazarın maksatlarına ışık tutacak metinden ve metin dışından kanıtlara dair) yoğun filolojik analizler sonucunda belirlenmiş "sözlü anlamı" ile, aynı eserin bugün için olan "değeri" birbirinden farklı konulardır. Ancak Hirsch'in vardığı noktaya göre "sözlü anlam" ile "önem" (bizim için ne anlam ifade ettiği) konusu birbiri ile kaynaştırılarak, sonu gelmez bir karışıklık yaratılmıştır. Hirsch bu günahı Gadamer, Bultmann ve Yeni Hermenötik teologlarına atfetmektedir.[53] Aynı bağlamda Betti'nin diliyle *Bedeutung* (mana) ile *Bedeutsamkeit* (anlam) birbirinden ayrılmalıdır,[54] yoksa filoloji parçalanır ve nesnel ve geçerli sonuçlar elde edebilme ihtimali ortadan kalkar. Filolojinin bütünlüğü ve nesnelliğin imkanı bu ayrım üzerine kurulmaktadır.

Hirsch'e göre hermenötiğin hedefi bir pasajın manasının bugün bize "ne ifade ettiği"ni bulmak olmayıp, onun sözlü anlamını açıklığa kavuşturmaktır. Hermenötik, bir pasajın makbul bir sözlü anlamına ulaşılmasını sağlayacak kuralları üreten filolojik bir disiplindir. Gadamer ve Bultmann'ın takipçileri sadece, hermenötiğin aslî alanı dışındaki şeyleri gündeme getirme yanlışlığını yapmakla kalmamışlar, Hirsch'e göre onlar, nesnel olarak belirlenebilecek bir anlamın imkanını ümit edip edemeyeceğimiz gibi sorularla ilgilenen felsefî bir tarzı benimsemişlerdir.

---

53 *VII* 246.
54 *HAMG* 28-29.

Hirsch, eğer bir pasajın (sözlü ifade anlamında) manasının değişebileceği kabul edilirse, o takdirde o pasajın doğru bir şekilde yorumlanıp yorumlanmadığı konusunda belirli bir kural bulunamayacağı iddiasındadır. Bir okuyucunun, "cam ayakkabı" ifadesinden yazarın kastettiği sözlü ifadeyi bilmemesi durumunda, Pamuk Prenses'i diğer kızlardan ayırması mümkün değildir.[55] Bu durum, Gadamer'in hermenötiğine karşı Betti'nin itirazını hatırlatmaktadır: Gadamer bir pasajın "doğru" manasının geçerli olarak belirlenebileceği sabit normatif bir kural sunmamaktadır. Hirsch ise yazarca kastedilen sözlü anlamı bir kural saymakta ve daha da ileri giderek sözlü anlamı değişmez, tekrarlanabilir ve belirlenebilir olarak tasvir etmektedir. Kısa bir alıntı, bu akıl yürütmeyi gösterecek ve onun bu açıklamasındaki Aristocu izlere dair de bir fikir verecektir:

> O halde, sözlü anlamın belirli olduğunu söylediğimde, onun kendisinin aynısı (*self-identical*) olan bir varlık olduğunu, ayrıca onun bir andan diğerine hep aynı kalan -yani değişmez olan bir nesne olduğunu kastediyorum. Gerçekten de bu ölçütler, sözlü mananın yeniden üretilebileceği ve farklı yorumlama eylemlerinde de hep aynı kalacağı gerekçeleri çerçevesinde belirtilmiştir. O halde sözlü anlam ne ise odur ve başka bir şey değildir, ve her zaman da aynıdır. İşte bu benim belirlemeden kastettiğim şeydir.[56]

Hermenötik, burada yorum nesnesinin belirlenmesindeki teorik düzenlemeleri tesis etme, kesin, değişmez ve kendisiyle aynı mananın anlaşılmasını sağlayacak kuralları ortaya koyma görevini yüklenmiştir. Tabiatıyla, geçerlilik sorunu diyebileceğimiz bir mananın diğerine tercih edilmesini gerektiren sebeplerin açıklanması da bu göreve dahildir. Hirsch'e göre geçerlilik ile ilgilenmeyen bir hermenötik, hermenötikten başka bir şeydir. Betti gibi o da geçerlilik konusunu bir tarafa bırakan Heidegger'ci akıma karşı çıkmaktadır. Oysa geçerlilik olmadan bir yorum biliminden ve

---

55 *VII* 46.
56 *Age.*

doğru yoruma ulaşma metodundan bahsetmek mümkün değildir.

Hirsch, hermenötiğin, bir metnin bugün bizim için ne ifade ettiği sorusuyla ve sözlü anlamın bizim için anlamlı hale gelmesini sağlayacak yapı veya düzeneklerin oluşturulmasıyla ilgilenmesi gerektiği görüşüne karşı çıkarak, böyle bir yaklaşımın edebiyat tenkidi sahasına ve hermenötik dışındaki diğer alanlara girdiğini ifade etmektedir.[57] Daha açık bir ifade ile hermenötik, "en basit ve alışılagelen manada, yazarın neyi kastettiğini bulmak için yapılan filolojik çabadır."[58] Bu "tenkit için uygun olan yegâne temeldir,"[59] ama bu, tenkit değil yorumdur. Hermenötik de mantıkî analizi, biyografiyi ve hatta (birkaç olası yorumlar arasında en uygununu tespit edebilmek için) ihtimal hesabını kullanabilir, ama temelde o filoloji olma özelliğini muhafaza eder. Bu kısıtlamaya rağmen, o hâlâ anlamlı ve disiplinler arasıdır; -hukukî, dinî, edebî olan ve hatta yemek yapımıyla ilgili yazılmış herhangi bir dokümanı yorumlamanın genel prensiplerini veren temel bir disiplindir.

Hermenötiğin, mütevazı ve aynı zamanda köklü gayretlerin sonucunda, bir pasajın sözlü anlamını belirlemek için konulan kurallar olarak tanımlanan bu son tarifi için ne söyleyebiliriz ki? Onun en çarpıcı yönü, neyi dışarıda bıraktığıdır. Hermenötik, Schleiermacher ve Dilthey'in yaklaşımına göre anlamanın öznel gelişimi, ya da anlaşılan bir mananın günümüz ile bağlantısıyla (tenkit) değil, ama anlaşılan mevcut manalar arasında aracı olmak ve birbirine zıt ama mümkün yorumlar arasında seçim yapmakla ilgilenir. Bir pasajın anlamının muhtemel birkaç anlam içerisinde en

---

57 Bilhassa bkz: 4. bölümdeki önemli ayırım, *VII*, bölüm 4. başlığı: "Anlama, Yorumlama ve Tenkit." Bir geçerli kılma mantığı olarak hermenötik, bir taraftan "anlamayı", öte yandan da tenkidi dışarıda bırakır; o bir bilim veya metnin geçerli bir sözlü anlamını belirlemeyle ilgili bir dizi prensipten ibarettir, yani yorumdur.

58 *Age.*, 57.

59 *Age.*

doğrusunun hangisi olabileceğine karar vermek zorunda olan bir filolog için bu bir rehberdir.

O halde Hirsch'e göre hermenötiksel problem, "çeviri"ye –mesela Yeni Ahit ile günümüz arasındaki tarihsel uzaklığa nasıl bir köprü kurulup mananın, metnin bütünlüğünün bize nasıl belireceği ile ilgili bir şey değildir; problem sadece yazar tarafından kastedilen sözlü mananın belirlenmesiyle ilgili filolojik bir konudur. Elbette Hirsch de gerçek problemin, metnin bugün ile bağlantısının oluşturulması olduğunu biliyordur, ama o bu problemin hermenötik alanı içerisinde bulunduğunu reddetmektedir. Bunu kabullenmesi için sözlü anlamın objektif bir kesinlikle bir kişinin kurabileceği bağımsız, değişmez ve belirgin bir şey olduğunu doğrulaması gerekmektedir. Böyle bir sözlü anlam düşüncesi, temelde realist felsefeci ön fikirlere ve belki de Husserl'in *Logical Investigations*'daki ilk fikirlerine dayanır. Hirsch onu, söz konusu olan aynı nesnenin, *farklı kastî birçok eylemin üzerine eğildiği şey* manasıyla ele almaktadır.[60] Bu son durumda nesne bağımsız bir fikir veya öz olarak aynen kalmaktadır.

Hirsch'in fikirlerinin detaylı bir tenkidini sunmak bu eserin çerçevesini aşmakla birlikte şunu da göz önüne almak gerekir ki, hermenötik problem sadece filolojik bir problem olarak ele alınınca, tarihsel anlayış konusunda yirminci yüzyıl düşüncesindeki tüm kompleks gelişmeler, sözlü anlamın pratikte belirlenmesi noktasında uygunsuz addedilerek bir kenara atılmış olmaktadır. Hermenötik, bu durumda İngilizce öğretmeninin, din adamının, veya avukatın yirminci yüzyılda dil felsefesi, fenomenoloji, epistemoloji veya Heidegger'ci ontoloji konularına zihnini hiç yormadan kullanabileceği bir takım filolojik yorum kuralları haline gelmektedir. Kim "gerçek kasıt" ya da "sözlü anlamın değişmezliği" gibi konularda Milton'un *Lycidas*'ını anlamak için Hegel, Heidegger veya Gadamer'i anlama sıkıntısına girmek ister? Bugün bizim için *Lycidas*'ın ne anlama geldiği konusu

[60] Bkz: Hirsch, "An Excursis on Types," ilginç bir ek: Appendix III, *age*. 265-274.

da aynı değil mi? Hirsch'e göre bu edebî tenkidin bir problemidir. Fakat edebî tenkitçi, -"tenkitçilik için tek temel olan"- "yorumcu" tarafından icra edilen mütevazı teknik işi küçümsememeli, yorumcu da değişmezliğin eski saflığını, bugün için taşıdığı anlamdan onu izole ederek tarih üstü bir manası olduğunu kabul ederken bile "hor görmemelidir".

Aslında hermenötik problemin sadece filolojik bir yönü yoktur. İster teoloji içinde ve isterse dışında olsun, tarihî anlamayı tanımlamaya yönelik katkıları bir tarafa, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger ve Gadamer'e ait anlama teorileri kümesini Aristocu tanımlar içine hapsetmek de mümkün değildir. Hirsch'in iddiasına göre sözlü mana (kişiye bağlı) anlamdan ayrılabilir; zira (1) biz bir eserin yazar için ve bizim için ne anlama geldiğini birbirinden ayırabiliriz, (2) aksi takdirde nesnel, tekrarı söz konusu olan anlamlar imkansız olur. Ama bu düşüncenin ne kadar tatminkâr olduğunu söyleyebiliriz? Zihinsel nesnenin birkaç açıdan gözlemlenebilmesi gerçeği onun tarihsel olarak değişmez ve sonsuz olmasını sağlamaz. Aksi takdirde nesnelliğin imkansız olduğu iddiası da bir döngüden ibaret kalır. Zira nesnel ve tarih dışı bilginin olabileceği konusu zaten tartışılmaktadır. Her durumda da, Hirsch'in geçerlilik konusundaki tüm çalışmalarının kabul edilebilmesi, *mana* ile *anlam** arasındaki bu ayırımın geçerliliğine dayanmaktadır. Fakat Hirsch, anlamanın mekanik bir yolla olduğunu mu varsaymaktadır? Yoksa *mana*nın *anlam*dan ayrılığı, anlama fiilinden sonra oluşturulan tam anlamıyla yansımalı bir faaliyet midir? Hermenötiğin bu şekli, aslında maske altında metin tenkidi – bir anlayışla diğerini karşılaştırarak ayırt etme metodu sayılamaz mı? Bu, (Hirsch'in zikrettiği örnek

* Özellikle Hirsch'in *meaning* ve *significance* ayırımına Türkçe'de karşılık bulmak oldukça güçtür. Birden fazla kelime ile izah ise her zaman için pratik değildir. Türkçe'de mana'nın fiil hali bulunmadığı ve statik olduğu, anlam'ın ise değişik türevleri olduğu ve kişilere göreliği de bulunduğu için, eksiklikleri ile birlikte, *meaning* karşılığı olarak *mana*, *significance* yerine ise *anlam* kelimesini kullandık. Çev.

üzerinde durursak) Wordsworth'un "Lucy Şiirleri"nden* birisi hakkında karar verirken, bir tenkitçi veya filologun kullanacağı bir sistem veya yapıdan başka ne olabilir ki?

Şüphesiz böyle bir hermenötik teori, bizzat anlamanın nasıl oluştuğuna dair bir teoriyi arz etmekten ziyade bir tahminde bulunmaktadır. (Bu türden bir anlama teorisinin nasıl uygun düşebileceği de sorulmaktadır). Aslında bu teori de anlamadan sonra başlamaktadır. Hirsch'in belirttiğine göre: "anlama fiili ilk önce isabetli (veya hatalı) bir tahmindir ve tahminini oluşturmada ne bir metot vardır, ne de kanaat oluşturmanın bir kuralı. Yorumun metodolojik faaliyeti, kendi tahminlerimizi test ve tenkit etmeye başladığımızda ortaya çıkar."[61] Daha spesifik olarak, "yorumlama disiplini, fikir sahibi olmayı ve bu fikri test etmeyi içerir... [O], oluşturma metodolojisine değil, değerlendirme mantığı üzerine kurulmuştur."[62] Hirsch'e göre hermenötik, artık anlama teorisi olmayıp, değerlendirme mantığıdır. O, "yazarın söylemeyi kastettiği budur, şu değil" tarzında bir yargıya götürebilecek bir teoridir.

Böylece Hirsch, amacına doğru çok zekice bir adım daha atmıştır. Buna göre maksat, nesnel olarak doğrulanabilir manalara ulaşmak için tek bir sistem oluşturmaktır. Fakat ne pahasına? Ona göre öncelikle, manayı belirlenebilir hale sokmak için kullanılacak norm veya standart, daima yazarın maksadı olmalıdır. İkinci olarak bu mananın nesnel olabilmesi için, onun yeniden üretilebilmesi ve değişmez olması gerekir. Böylece Hirsch, sözlü mananın, mana olarak hep aynı olduğunu, onu anlamayla karşı karşıya kaldığımızda bize doğan manasından da farklı ve ayrı olduğunu ileri sürmektedir. Ancak bu iddiaların kabul edilmesi mümkün müdür? Onların çoğu temelde Aristocu epistemo-

* "Lucy Şiirleri" Wordsworth tarafından yazılan ve ilk defa 1798'de üç tanesi yayınlanan bir şiirler serisidir. Çev.

61 *Age.*, 207.

62 *Age.*

lojik yargılara ve felsefî zeminde kendisini müdafaa etmesi gereken bir anlam teorisine dayanır.

Hirsch'in, hermenötiği doğrulama mantığı çerçevesinde yeniden tanımlaması, gerçekten de hermenötik problemin o genişlik ve karışıklığı içerisinde daha iyi anlaşılmasına bir katkıda mı bulunmuştur, yoksa meseleyi çok mu basite indirgemiştir? Ebeling'in ifadesine göre "hermenötiğin konusu, bu türden bir söz olayıdır"; bu açıdan hermenötik, bizim gerçeklik problemine ve dile katılımımızın tabiatına derinlemesine dalar. Hermenötik sorununun bu bakış açısına ne olacaktır? O, dil felsefesi gibi başka bir alana mı terk edilecektir? Hirsch'in görmezlikten geldiği anlama teorisi ve dil felsefesinin işaretlerine göre, onun hermenötik için ileri sürdüğü problem sadece yazarın değişik ihtimalleri barındıran sözlü ifadesinin anlamını belirlemek şeklinde ortaya çıkarsa, daha ne kadar bugünkü teoloji sahasında sınırlanabilir! Böyle bir durumda hemen akla gelen bir soru Paul'deki anlamın tabiatıdır: O yeni bir "kendini-anlama"yı mı, yoksa başka bir şeyi mi ifade ediyordu? Bu konuda karar vermek için gereken kurallar Paul'un kendisinde bulunabilir mi? Böyle kuralların bulunduğunu varsaysak, hangi temele dayanarak bunların geçerli olup olmadığını söyleyebileceğiz? Biz tekrar günümüze dönmek zorunda kalırız. İşte bu nokta, üzerinde durmaya değer; nesnellik hakkında ve nesnelliğe ait standartlar bile bugünkü tarihsel örgünün dışında üretilmiştir. Bunu tanımak, hermenötik problemin karışıklığına dair bir şeyi görmek demektir. Hermenötiğin daraltılmış bir tanımındaki bu karışıklık bile yorumcuyu kendisinden uzaklaştırabilir.

Hermenötik tartışması böylece devam etmektedir. Bir tarafta hermenötiğe doğrulama kuralları için teorik kaynak gözüyle bakan nesnelliği ve doğrulamayı savunanlar; diğer tarafta ise bu "olayın" tarihî özelliğine, dolayısıyla da "nesnel bilgi" ve "nesnel doğrulama" iddialarının sınırlı olduğuna vurgu yapan, anlama olayına fenomenolojik yaklaşımda bulunanlar.

5 / HERMENÖTİĞİN ANLAMI VE ALANI

YUKARIDA zikredilen altı tanım, ayrıca günümüzde hermenötiğin alanı ve maksadıyla ilgili olarak ve temelde birbirinden ayrı iki düşünce arasında süren çekişme dikkate alınınca, ortaya nasıl bir sonuç çıkmaktadır? Tüm birbiriyle savaşan ve özellikle hermenötikle ilgili olarak ortaya çıkan bu iki düşüncenin tanımları tek bir başlık altında toplanabilir mi?

Buna "evet" cevabını verebileceğimize inanıyorum. Altı tanım da hermenötik problemin farklı ama önemli yönlerini aydınlatmaktadır. Ayrıca hermenötiğin metot ve doğrulama merkezli olanıyla anlamanın tarihselliğine yönelmiş olanına bu çatı altında yer vardır. Gerçi bu ikisi, birbirine zıt fikirler ileri sürmüşlerdir ve nesnellik konusunda anlaşmış değillerdir. Bu değişik hermenötik şekilleri arasında farklılıklar olabilir, ama öte yandan temelde bir çok benzerlikler de bulunmaktadır. Hermenötik teorinin farklı yönlerinin hepsi de, aslında hermenötiğin bir prensibini tasvir etmektedir: Yorum, yorumcunun nesneye sorduğu sorulara göre şekillenmektedir. Hermenötiğin gelişimindeki farklı yönlerin, bazı yorumcuların ortaya attıkları sorulara verilen cevapların gruplandırılmasından ibaret olduğunu bilmekte yarar vardır.

Göründüğü kadarıyla Hirsch, geçerli yorumları ortaya çıkaracak bir hermenötik türünü araştırmaktadır. Onun konuyu böyle ele almasında doğrulama prensibi önemli rol oynamaktadır. Ancak, yönlendirici soru "geçerli yorumlara nasıl ulaşırım?" olmaktan çıkıp "bizzat anlamanın doğası

nasıldır?" şeklinde olursa? Zihni doğru yargılarla meşgul etmek, anlamaların her türünde mevcut olan unsurların neler olduğu sorusunun ortaya çıkmasına sebep olmakta; öte yandan anlamların asli doğası üzerinde yoğunlaşmak da, yorumun geçerlisini geçersizinden ayıracak sistemlerin bir kenara atılmasına yol açmaktadır. Her iki soru da değerlidir ve onların incelenmesi, hermenötiksel problemin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Bir bütün olarak hermenötiksel problemin çok önemli olduğuna ve tek bir düşünce ekolüne mal edilemeyecek derecede de karışık olduğuna inanıyorum. Hermenötiğin tek yönlü ve kısıtlayıcı tanımları, sınırlı maksatlara hizmet edebilir, ama bunların genel-geçer kabul edilmesi yanlıştır. Şüphesiz ki, tarihsel anlamanın ve nesnelliğin tabiatı gibi belirli konular tartışmalıdır; ama Betti ve Hirsch'in, geçerli ve geçersiz yorumu ayırt etme konusunda nesnel bir kural sunması gerektiğinde Gadamer'in hermenötiğine saldırmaları, Gadamer'in düşüncesindeki temel maksadı, yani "bizzat anlamanın dinamiklerini incelemeyi" dikkate almadıklarının bir kanıtıdır. Benzer tarzda Gadamer de nesnelliğin eksikliklerini göstermek isteseydi, Betti'nin niçin dilin ontolojik yapısını tartışmaktan kaçındığını veya Hirsch'in neden bizzat anlamanın karmaşıklığına dair uygun delil sunmadığını sorabilirdi. Bir teoriden, bu tenkitler aracılığı ile ilk planda hiç planlamadığı bir şeyi yapmasını istemek, esas itibarıyla hermenötiğin tabiatı ve alanı hakkında aslî olmayan tartışmalara girmek demektir, çünkü onların hiçbirisi, diğer teorinin geçersizliğini ortaya koyamamaktadır. Çağdaş anlaşmazlıklara rağmen hermenötik, bir çok farklı ve bazen de zıt geleneklerin katkıda bulunabilecekleri açık bir çalışma alanı ve sürekli sorgulama sahası olarak kalmalıdır.

HERMENÖTİĞİN ÇİFT YÖNÜ: ANLAMA OLAYI VE HERMENÖTİK PROBLEM

Bağımsız bir alan olarak hermenötiğin tarihî gelişiminden, içerisinde iki farklı yönelişi barındırdığı anlaşılmakta-

dır: birisi, genel manada anlama teorisine dairdir ve diğeri de hermenötiksel problemin, yani dilsel bir metin yorumunda mevcut unsurların ne olduğu konusundadır. Bu iki yönelişten her birisi kendisini eritmek veya tamamen bağımsız kılmak zorunda değildir, ama her birisinin daha iyi anlatılabilmesi için aralarının ayrılmasında yarar vardır.

Hermenötik, yönelişini dilsel anlayış teorisinden aldığında, Schleiermacher ve Dilthey'in açıklamalarında geçmişine sadıktır. O, anlamanın tabiatına dair düşünebilmeli, daha kapsamlı bir ifadeyle: "Anlama nedir, 'ben anladım' deyince ne oluyor?" gibi soruları sorabilmelidir. Özellikle bu son soru, anlamanın olgu-yapısı üzerine ağırlık vermektedir. Bir anlama teorisi, başlangıç noktası olarak yaşanmış deneyimleri ve anlama olgusunu ele aldığında hermenötikle daha alakalı olmuş olur. Düşünce böylece, fikirden ziyade bir olaya, tüm canlılığı ile bir olguya odaklanmış bulunur. Yani o, anlama olgusunun fenomenolojisi haline gelir. Bu tarzlı bir anlama fenomenolojisi dar çerçevede ve ekol bağlamında ele alınmamalıdır. Bununla birlikte o, anlamanın ne olduğu ve nasıl gerçekleştiği konusunu daha iyi kavramaya katkısı olabilecek epistemoloji, ontoloji, algılama fenomenolojisi, öğrenme teorisi, semboller felsefesi, mantıkî analiz vs. gibi tüm diğer alanlara da açık olmalıdır.

Önceden "hermenötiksel problem" olarak belirtilen ikinci yöneliş, anlama olgusunun özel bir oluşumudur. Bu oluşum daima dil ile, diğer bir insanî ufuk ile, ve tarihî olarak metne nüfuz etmeyle ilgilenmektedir. Hermenötik bu karışık anlama fiili içerisine daha derinliğine girmeli, metin yorumunda işlem yaparken bir dilsel ve tarihsel anlayış teorisi oluşturmaya çalışmalıdır. Böyle bir teori de genel anlama fenomenolojisi ile uyumlu ve alakadar olmalı, aynı zamanda bu genel alana kendisi de katkıda bulunmalıdır.

Hermenötik problemin bu geniş yorumu, bir metni anlama olgusunun daima günümüzle ilgili bir anı içerdiğini kabul etmektedir. Gerçekten de böyle bir ilişkinin olmaması durumunda hermenötiksel bir problem doğacaktır. Hirsch

tarafından ortaya konulan bu hermenötiksel problemin ele alınış tarzı, anlama anını dışarıda bırakmakta ve değişik anlamalar arasında karar verme gereği üzerinde yoğunlaşmaktadır ki bu durumda hermenötik, *anlama fenomenolojisi* olmak yerine *doğrulama mantığı* haline gelmektedir. O zaman hermenötiğin alanı "yazarın neyi kastettiğini" belirlemeye indirgenmekte ve bunun bizim için nasıl anlamlı hale geldiği konusuna değinilmemektedir. Doğrulama mantığının, hermenötiksel problemin gerçek bir parçası olarak görülmesi gerekir. Daha geniş anlamda ele alınan hermenötiksel problem, bir metnin anlamlılığına ulaşıp onun etkisinde kalış gibi daha köklü problemleri de gündeme getirmektedir. O halde daha derin bir sorun, ilk aşamada bir metin ile anlamlı bir diyaloga erişmeye dairdir ve bir metni anlamanın ne demek olduğuna dair oldukça doyurucu bir tanıma dayanmalıdır. Yoksa yapılan sadece birbiriyle yarışan yorumcular arasında hakemlik yapmak değildir.

DİĞER ALANLARIN HERMENÖTİĞE POTANSİYEL KATKILARI

Hermenötiğin konusu, hem genel anlama fenomenolojisini ve hem de özel metin yorum olgusu fenomenolojisini kapsayacak şekilde belirlendiğinde, onun kapsamı oldukça genişlemektedir. Ancak, daha önce de söylendiği gibi hermenötik problemin alanı, uzmanlık gerektirmesi bahanesiyle izole edilemez. Uzmanlaşmamış hermenötiğin tarihî gelişimindeki en büyük engellerden birisi, onun kurulu disiplinlerden hiçbirisinde yerinin olmamasıdır. Teolojinin üvey çocuğu, filolojinin önem verilmeyen ürünü teoloji dışı hermenötik, bir alan olarak daha yeni reşit olmuştur. Yine de, halihazırda Yeni Hermenötik, Betti, Gadamer, Hirsch, Ricoeur ve son olarak Heidegger tarafından bu konunun canlandırılması sayesinde daha parlak bir gelecek ümit edebilmektedir. Durum böyle olunca hermenötik, genel bir disiplin olma yolunda daha işin başında sayılır. Şüphesiz diğer alanların hermenötik teoriye ne katkılarının olabile-

ceğinin araştırılmasının sistematik bir tarzda olduğunu söylemek zordur. Ricoeur'un Freud üzerindeki başarılı çalışması, bir yorum sistemini araştırmanın sağlayacağı verimli katkıları göstermektedir. Betti'nin abidevî çalışması, sosyal bilimlerde yorumsal disiplinlerin bir karşılaştırmasını içermektedir. Gadamer'in felsefî hermenötiğe dair yazdığı makale, Heidegger'in anlamanın ontolojik analizinin verimli etkisini göstermesi açısından ele alınabilir.

Bunun yanında diğer pek çok alanın da hermenötik teori için sahip olabilecekleri faydalar açısından incelenmesine ihtiyaç vardır. Örneğin, dille alakalı olarak linguistik, dil felsefesi, mantıkî çözümleme, tercüme teorisi, bilgi teorisi ve sözlü yorum (konuşma) teorisi gibi pek çok çalışma alanı mevcuttur. Edebî tenkit –sadece Fransa'daki fenomenolojik çeşidi ve Roman Ingarden'in çalışmalarındaki şekli değil, aynı zamanda bağlamcı Yeni Tenkitçilik ve mit tenkitçiliği de- genel yorum teorisindeki anlamları açısından incelenmelidir. Dil fenomenolojisi, sadece Merleau-Ponty, Gusdorf, Kwant ve diğerleri tarafından yakın zamanda yazılan eserler değil, ayrıca Husserl'in ilk eserlerinden *Logische Untersuchungen* de olmak üzere hermenötik teori için zorunludur.

Şüphesiz dil ile özel olarak ilgilenmeyen pek çok alanın da hermenötik sahası için potansiyel bir önemi vardır. Zihin felsefesi gelişimi ve çağımızdaki epistemoloji hakkındaki tartışma göz ardı edilemez. Onların bu sahadaki çalışması ve yine sembolik form felsefesi ile ilgili eserleri hermenötik teori için önemlidir. Fenomenolojinin –algılama, müziksel anlama, estetik- gibi ilgileri, anlamanın varoluşsal kökünü ve geçiciliğini göstermede yardımcıdır.

Hukukî, tarihî ve teolojik yorum felsefesi –özellikle de yakın zamandaki Yeni Hermenötik ve önceki mitten arındırma projesi- yorum fenomenindeki önemli unsurları açığa çıkarmıştır. Hausman ve diğerleri tarafından incelendiği şekliyle estetikteki yenilik ve yaratıcılık, bir kişinin mevcut anlama ufkunun dışında yatan şeyleri anlamayla ilgilenen hermenötiksel amaca uygun katkılardır. Bilim felsefesinde-

ki metodoloji sorunu, sosyolojideki katılımcı-gözlemi ile yapılan deneyler, öğrenme ve hayal etme psikolojisi, bunların tamamı yorum ismini verdiğimiz bu süreç hakkında düşünürken yeni birçok boyut önermektedir. Burada daha pek çok alan zikredilebilir, ama bu alanların bir kısmının kendi problem alanlarını daha kapsamlı olarak görmelerini sağlayacak yararlı düşünceler taşıması açısından, hermenötiğin disiplinler arası bir birleşme noktası olabileceğini anlatmak için bu kadarı yeterlidir. Bu alanların hermenötik teorideki anlamını açıklamak ve geliştirmek için bir çok somut çalışmaya ihtiyaç vardır. Elinizdeki çalışma bunun altından kalkamaz, ama yukarıda zikredilen alanlarla ilgili bazı kaynaklar bibliyografyanın C kısmında zikredilmiştir.

Gelecek bölümde hermenötik problemin genişliği ve karışıklığına dair bir takım açıklamalar vermeyi ve bugüne kadar İngilizce'de mevcut olanlardan daha geniş bir şekilde hermenötik düşüncesine işaret etmeyi planlıyorum. Hirsch'in kitabı, doğrulama mantığı kavramları çerçevesinde oldukça kısıtlı bir yorum tanımı sunmaktadır. Yeni Hermenötiği açıklayan birkaç kitapta hermenötik, çoğunlukla teoloji bağlamında ele alınmıştır. Gadamer'in kitabının İngilizce olarak sunumu, mevcut hermenötik düşüncesinin yaygınlaşması için çok şeyler yapacaktır. Yine de elinizdeki eserin, gelecek vadeden bu alanın önemini açıklamada yardımcı olacağını umuyorum; zira hermenötik, filolojik doğrulamadan ve çağdaş teoloji içerisinde canlı yeni bir hareket olmaktan çok daha başka bir şey olarak görülmelidir. O, tüm uzantıları ile birlikte metinsel anlama olayı üzerine yoğunlaşmış olan dolgun bir alandır. Konuya bugünkü yaklaşımlar, alanın Heidegger ve Gadamer'deki fenomenolojiye dönüş tarzında öne sürülen fenomenolojik hermenötiğin yapabileceklerini hakkıyla gösterememiştir. Bence büyük oranda taraftar toplamış olan dört düşünür çerçevesinde yapılacak açıklamalar çerçevesinde hermenötiğin bir sunumu ile, belki de hem alanın daha kapsamlı bir düşüncesi için ve hem de onun potansiyel faydasına karşı ilk takdir ortaya atılmış olacaktır.

İKİNCİ KISIM:

DÖRT BÜYÜK TEORİSYEN

6 / SCHLEIERMACHER'İN İKİ ÖNCÜSÜ

SCHLEIRMACHER'in hermenötik teorinin gelişmesindeki katkısının tabiatını ve büyüklüğünü takdir edebilmek için onun döneminde hermenötiğin ne durumda olduğunu, ve özellikle de o günün filolojisi için iki büyük aydın, Friedrich Ast ve Friedrich August Wolf tarafından bu sahada geliştirilen anlayışları incelemek gerekir.

Schleiermacher, hermenötik düşüncesini 1805 ve 1806'da özetli bir şekilde formüle etme gayretiyle ve Ast ve Wolf ile açıktan tenkitli diyaloglar şeklinde geliştirmiştir. Konu ile ilgili olarak 1819'da sunmuş olduğu makalesinin girişinde, yeni hermenötik düşüncesine çağırırken daha ilk cümlede bu iki filologa işaret etmiştir[1] ve 1829'daki ona ait *Akademiereden*'in başlığı "F. A. Wolf'un Açık Düşüncesi Üzerine"[2]dir. Buna göre Wolf ve Ast'ın çalışmalarına dair özetlice bilgi sahibi olmak, Schleiermacher'i anlamak için bir ön şarttır. İleride de göreceğimiz gibi onların pek çok fikirleri hermenötikte devam eden bir öneme sahip olup, bir bütün olarak hermenötiğin karışıklığına ve farklı yönlerine nüfuz etmek isteyen kişilerin de dikkatini haklı olarak çekmektedir.

FRIEDRICH AST

Friedrich Ast (1778-1841) filoloji konusunda 1808'de iki önemli eser yayınladı: *Grundlinien der Grammatik, Herme-*

---

1 "Die Hermeneutik als Kunst des Verstehens existirt noch nicht allgemein sondern nur mehrere specielle Hermeneutiken. Asts Erkl., S. 172, Wolf S. 37" (*H* 79).

2 "Ueber den Begriff der Hermeneutik, mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch," *Age.*, 123.

neutik und Kritik (*Gramerin Temel Unsurları, Hermenötik ve Tenkit*) ve *Grundriss der Philologie* (*Filolojinin Taslağı*). Schleiermacher birinci esere atıflarda bulunduğu için burada o ele alınacaktır. *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, aslında daha büyük bir eserin girişi mahiyetinde algılanmıştır ve filolojik çalışma nesnelerini ve maksatlarını açıkça belirtmektedir. Ast'a göre temel maksat, edebî miras tarzında açığa konmuş olan antik dönemin "ruhunu" elde etmektir.[3] Kalıntıların dış formları iç forma, içteki varlık bütünlüğüne, parçalar arasındaki uyuma işaret eder ki buna kalıntıların *Geist*'i denebilir. Filoloji, tozlu metinlerle gramer hakkında edinilen kuru bilgiçlik meselesi değildir. O, olaylara ve tecrübeye dayanan şeyleri kendi başlarına bir son olarak görmeyip, bir eserin dışsal ve içsel kapsamını bir bütün olarak kavramada onları bir vasıta olarak ele alır. Bu birlik daha yüksek "ruh" birliğine, bireysel eserlerin içsel birliğinin kaynağına işaret eder. (Görüldüğü gibi bu düşünce Herder'in *Volksgeist* düşüncesinden alınmıştır. Burada ise Yunan veya Roma kalıntılarının *Volksgeist*'inden bahsediliyor). "Ruhla" olan bu karşılaşma sebebiyle, filoloji çalışmasının "ruhsal" değerleri vardır. O, "eğitimsel-ahlâkî bir maksada" hizmet eder. Bu maksat ise Yunanlılar gibi olmaktır. "Antik dönem sadece sanat ve bilim yığınının değil *genel anlamda hayatın* bir paradigması (*Muster*)dır."[4]

Bununla beraber, antik dönemin ruhu, onun kavramlarına bakmadan ele geçirilemez. Dil, ruhsallığın nakledilmesinde en önemli bir araçtır. Antik dönemin eserleri üzerinde çalışmalıyız, bunu yapmak için de, başlıkta da kullanılan ilk kavram *Grammatik*'in işaret ettiği gramere ihtiyaç duyarız. Ek olarak, bir antik dönem yazarını okurken, onu doğru anlamak ve açıklamak için bir takım aslî kuralların

[3] *V* I, 33. Buradaki Ast ve Wolf hakkındaki tartışma, büyük oranda Joachim Wach'ın eserinden alınmıştır: *V* I: Ast hakkında 31-62, ve Wolf hakkında 62-82.
[4] *Age.*, 36.

önceden bilinmesi gerekir. "Buna göre, antik dönem dillerini çalışmak, hermenötikle mutlaka ilişkilendirilmelidir."[5] Hermenötik burada, gramer çalışmasından net bir şekilde ayırt edilmiştir. Hermenötik, metnin *geistige* (ruhsal) manasını açığa çıkarma teorisidir. Bizim *geist*'e ortak katkımız sayesinde antik dönemden nakledilen yazıların manalarına vakıf olabiliriz. *Geist*, hayat boyu dikkat edilecek bir nokta ve onun sürekli şekil verici temelidir.[6] Ast sorar: "Eğer tüm olan ve olması imkan dahilinde bulunanlar, önceden olma yoluyla *Geist*'te toplanmamış ise, bizim, önceden çok az bilinen en garip görüşleri, hisleri ve fikirleri anlamamız mümkün olabilir mi? Ve o zaman, bir sonsuz ışığın binlerce ışığa ayrıldığı gibi o da sayfalarını açar..."[7]

Sosyal bilimlerdeki ruhsal birlik düşüncesi (*Einheit des Geistes*), Ast'ın hermenötik döngü fikrinin temelini oluşturmaktadır. Buna göre *Geist*, her türlü gelişme ve oluşun kaynağı olduğundan, bütünün ruhunun izleri (*Geist des Ganzen*) bireysel unsurlarda da bulunur. Unsur, bütünden hareketle anlaşılır ve bütün de kendi parçalarının içsel uyumundan yola çıkılarak öğrenilir.[8] Antik çağa uyguladığımızda, Ast'a göre bunun anlamı şudur: "Bir kişi antik dönemin bütünleşmiş ruhunu ancak o dönemin bireysel eserlerine işlenmiş ilhamları elde etmek suretiyle kavrar. Öte yandan da bireysel bir yazarın *Geist*'i, onun bağlı bulunduğu bütünden ayrı ele alınarak kavranamaz."[9]

O halde hermenötiğin amacı, bir eseri, kendi içsel manasındaki gelişmeler, içsel unsurların birbiri ile ve o çağın daha kapsamlı ruhu ile olan ilişkileri yoluyla açıklamaktır.[10] Bu maksat, Ast tarafından üç anlama bölümü veya for-

---

5 *Age.*, 37

6 *GGHK* 7; *V* I, 38'de de atfen.

7 *GGHK* 166; *V* I, 38-39.

8 Schleiermacher, haklı olarak hermenötiksel döngünün temel prensiplerini ileri sürmesi açısından Ast'ı değerlendirmiştir. *H* 141. *GGHK* 178; *V* I, 41.

9 *GGHK* 179; *V* I, 44.

10 *GGHK* 174-175; *V* I, 44.

muna ayrılmıştır: (1) "tarihî": eserin sanatsal, bilimsel veya genel içeriği ile bağlantılı anlama; (2) "gramer": dil ile bağlantılı anlama; ve (3) "*geistige*": eseri yazarın ve o çağın topyekûn görüşü (*Geist*) ile bağlantılı anlama. "Hermenötiğin" ilk iki şekli, değişik ilişki ve imkanlar çerçevesinde, daha önce de belirttiğimiz üzere sırasıyla Semler ve Ernesti tarafından geliştirilmiştir.[11] Üçüncü çeşit ise, Ast'ın da katkısı olan türdür ve Schleiermacher ve 19. yüzyılın büyük filologlarından August Böckh tarafından daha da geliştirilmiştir. Daha şimdiden Ast'ta, Schleiermacher'in hermenötiğinde geçen bazı kavramları gördük: hermenötik döngü, parçanın bütünle olan ilişkisi, deha veya bireysellerin metafiziği. Bireysellik? Evet. Çünkü Ast'a göre geistige bizi sadece o çağın genel ruhundan değil, fertlerin ruhundan (deha), yazarınkinden de haberdar etmektedir.

Bir Pindar* şiirine uygulandığında bu üçlü yapı şu şekilde belirtilebilir: İlk kademe (tarihî olan) nesneye (*Gegenstand*) işaret eder ki buradaki *Pindaric* şiirde bu, şairin, hakkında şiir söylediği *Kampfspiele* (tartışma)dır. İkinci kademe (gramerle ilgili olan) -sadece gramer analizlerini değil- dil içerisinde kalıplı sunuşa da işaret eder. Üçüncü seviye (*geistige*), cesaret ve kahramanlık biçiminde vatan sevgisiyle alevlenen ruha işaret eder. Tarihî, gramer ve *geistige* seviyelerine biz, *eserin madde, şekil ve ruhu* diye isim vermekteyiz. Burada eserin ruhu, hem yazarın çağının genel ruhunu ve hem de ferdi ("deha") olanını yansıtır. Gerçekten de bu ifade her iki kavramı da kapsayan, her ikisiyle de ilişkide olan ve aydınlatan bir kavramdır.[12]

Ast, yukarıda anlatılan anlama seviyeleri ile açıklama seviyeleri arasında bir fark görmemektedir. Buna göre anlamanın tarihsel, gramer ve geistige seviyelerine paralel ola-

---

11 Semler ve Ernesti, F. W. Farrar, *History of Interpretation*'da hermenötiğe dair yazan diğer aydınlanmacılar arasında zikredilmiştir. Robert M. Gdrant, *A Short History of the Interpretation of the Bible*'da ise özetlice belirtilmiştir.

* MÖ 5. yüzyıl Yunan şairi.

12 *GGHK* 183-184; *V* I, 48.

rak üç çeşit açıklama seviyesi vardır: Harf hermenötiği (*Hermeneutik des Buchstabens*), sezgi hermenötiği (*Hermeneutik des Sinnes*) ve ruh hermenötiği (*Hermeneutik des Geistes*). Harf hermenötiği, yeterince geniş olarak anlaşılmıştır, çünkü o hem (gramer açıklamasıyla alakalı olan) kelime açıklamalarını ve hem de onların tarihsel konumla (tarihsel anlamayla) birlikte olgusal bağlamını (*Verstehen der Sache*) içermektedir. Birinci tür hermenötik, sadece tarihsel çevreyle olgusal yakınlığı değil, aynı zamanda dili, onun tarihsel değişimini ve bireysel özelliklerini de bilmeyi gerekli görür. Sezgi veya "anlam" hermenötiği, yazarın ve çağının ruhunu keşfetmeye yönelir. O, manayı ortaya çıktığı konumdan dolayı sevk olduğu bir yöne göre belirler (*die Bedeutung in dem Zusammenhang einer gegebenen Stelle*). Örneğin Aristo'nun kullandığı bir ifade, Plato'nun çok benzer bir ifadesinden farklı bir anlam taşıyabilir,[13] ve hatta aynı eser içerisinde de ifade açısından birbirine benzer iki pasaj, eserin tümü ile ilişkileri çerçevesinde farklı bir sezgiye veya anlama sahip olabilirler. Bu belirlemelerin karışıklığı sebebiyle, verilen bir pasajın manasını doğru olarak elde edebilmek için edebiyat tarihi, kullanılan muayyen eserin tarihi ve yazarın hayatıyla diğer eserleri hakkında bilgi sahibi olmak zorunludur.

Üçüncü seviye, ruh hermenötiği, eserde ifadesini veya şeklini bulan ana fikri (*Grundidee*, temel kanıyı), hayat görüşünü (*Anschauung*, özellikle "tarihsel" yazarlarda bakış açısını) ve temel düşünceyi (*Begriff*, özellikle felsefî eserlerde) araştırır. "Hayat görüşünü" arama esnasında, hayatı çözümlemenin birçok çeşidini görüyoruz; "temel düşünce" araştırılınca ise bu çokluğun ardındaki biçimsel birliği bulmaktayız. Ast'a göre, ana fikir düşüncesi diğer tür anlama durumlarının bir bileşkesini sunmaktadır; fakat sadece en büyük yazarlar ve sanatçılar, düşünsel içerik ve hayat görüşünün ana fikirde bir dengede bulunabileceği böyle mü-

[13] *GGHK* 195-196; *V* I, 56.

kemmel uyumlu bir senteze ulaşabilirler.

Özellikle fikir üzerinde durmak, Alman romantik düşüncesinin çok iyi bilinen yönü olduğundan, bu durumu Ast'ın hermenötiğinde de görmek çok şaşırtıcı olmasa gerektir. Bilhassa zikretmeye değer bir nokta şudur ki, Ast'a göre, hayat görüşünün "fikir zemininde" dengeli bir yere oturması, *geçici* olanın değerinin artmasına götürdüğüdür: "Her türlü geçicilik *geistige* türü açıklama içerisinde kaybolmuştur."[14] Böylece dehalığa ve ferdiyete hayranlığında olduğu gibi romantizmin tarihe ilgisi de fikir çatısı altına girmiştir; bunların tamamı da *Geist*'in görüntülerinden ibarettir. Yirminci yüzyılda, insan gerçekliğinin temelde tarihselliğine (ve bunun sonucu bizzat gerçekliğin kendisi olduğuna) dair Heidegger'ci görüş, Ast'ın idealist varsayımları için yabancıdır. Ne Aydınlanmacı rasyonalist, ne de Romantiklerin varsayımları bağlamında tarih, tam anlamıyla tarihsel olabilir; o sadece zamanla bağlantılı olmayan gerçeğe veya *Geist*'e ulaşmakta kullanılan malzemeden ibarettir.

Ast'ın görüşlerinden birisi de, hermenötik sahasında olacak şeyleri haber vermektedir. O da bizzat anlama sürecini *Nachbildung*, yeniden oluşturma olarak ele alma fikridir. Eseri *Grundlinien*'de Ast, anlama sürecini yaratıcı bir sürecin tekrarı olarak görmektedir. Anlamaya dair bu bakış açısı temelde Schlegel, Schleiermacher, ve daha sonraları ise Dilthey ve Simmel'in görüşleriyle benzerlik arz etmektedir. Bunun hermenötik açısından önemi, tamamen yaratıcı olan bir süreçle bağlantılı şekilde verilen bir açıklamada belirtilmektedir: Yorum ve yorumlama problemi, bilgi ve yaratıcılık süreçleriyle bağlantılı olmalıdır. Anlamayı *Nachbildung* olarak ele alan bu düşünce ile hermenötik, önceki dönemlerdeki filolojik ve teolojik hermenötiği aşan önemli bir adım atmıştır. Anlama, sanatsal yaratma sürecini tekrarladığından dolayı hermenötik, sanatsal yaratıcılık teorisiyle bağlantılı olan anlama süreci açısından değerlen-

[14] *GGHK* 199; *V* I, 57.

dirilmiştir. Daha önceleri yorum hiçbir sanatsal yaratıcılık teorisiyle alakalandırılmamıştı. Joachim Wach, Ast'ın hermenötik teorinin gelişmesindeki en büyük katkısının bu bağlantıyı yapması olduğunu rahatlıkla ifade edebilmiştir.[15]

Psikolojizm* hayaleti, bizi sanatsal yaratıcılık teorisi ile edebî anlama ve dolayısıyla edebî yorumlama teorisi arasında bağ kurmaya yönelmekten alıkoymamalıdır. Anlama konusunda sanatçının yaratıcı sürecinin tekrar edilmesi –ki yaratım zaten gerçekleşmiş durumdadır- fikri konusunda Ast ile aynı fikirde olmamakla birlikte şunu ifade edebiliriz ki, eserde verilmeye çalışılan tecrübe, bir şekilde okuyucu için de bir olgu olarak tekrar ortaya çıkmalıdır. Aydınlanmanın rasyonalist hermenötiğinde sanatçının yaratıcı süreci ile okuyucununki arasında bir ilişki kurmaya uygun hiçbir zemin bulunmamaktadır. Halbuki Ast ve Schleiermacher gibi idealist Romantik hermenötikçilere göre her iki süreç de anlamanın temel işlevleri arasına yerleştirilmiştir. Benzer bir tarzda bugün İngiliz ve Amerikan tenkitçileri tarafından uygulanan realist edebiyat yorumunda da, edebî bir eserin var olmasını sağlayan yaratım süreciyle ilgili sorunun yeri yoktur; halbuki yine bugün, fenomonolojik hermenötik için hem yaratım ve hem de yorum, anlama içerisinde yerini bulmuştur. Bu benzerlikten dolayı bir esere dair aslî bilgi teorimizin ve ontolojik konum teorimizin ne kadar kesin olduğunu görebiliriz; çünkü onlar, edebiyat yorumumuzdaki teori ve uygulamamızı önceden belirlemişlerdir.

---

15 "Herder führt zuerst in grösserem Stil eine literarkritisch-ästhetische Betrachtung der Bibel durch... Bis dahin allerdings hatte man wenig auf die Zusammenhänge von Interpretation und Theorie des Schaffens geachtet: hier hat vor *Boeckh* vor allem *Humboldt* gewirkt. Ich sehe gerade darin einen Teil von Asts Bedeutung für die Geschichte der hermeneutischen Theorie, dass er-ohne dass ich philologische Vorgänger zu nennen wüsste-auf diese Zusammenhänge hingewiesen hat" (*V* I, 52).

* Felsefede, insan bilgisinin geçerliliği ile ilgili (epistomolojik) problemler, zihinsel gelişme süreçleri ile ilgili psikolojik çalışmalar neticesinde tatmin edici şekilde çözümlenebilir düşüncesi. Çev.

FRIEDRICH AUGUST WOLF

Friedrich August Wolf (1759-1824), bu iki filologdan daha renkli ve daha iyi bilinenidir. Öte yandan o, daha az sistematiktir, çünkü Ast'ın eseri *Grundlinien* bir tür sistem geliştirirken, Wolf, sisteme fazla ehemmiyet vermemiştir. Eseri *Vorlesung über die Enzyklopädie der Altertumswissenschaft*'da o, hermenötiği "işaretlerin anlamlarının tanınmasını sağlayacak kurallar bilimi" şeklinde tarif etmiştir.[16] Nesneye göre kuralların değişmesi normal olduğundan, şiir, tarih veya hukuk için bir hermenötikten söz edilebilir. Wolf'a göre her kural, uygulama sonunda elde edilmelidir; o halde hermenötik teorik olmaktan daha ziyade pratik bir faaliyettir. O, kuralların bir birleşimidir.

Wolf'a göre hermenötiğin amacı "bir yazarın yazılmış veya konuşulan düşüncelerini, yazarın elde edilmesini istediği tarzda elde etmektir."[17] Yorum bir diyalogdur, yazarla olan bir diyalog. Bu arada o, bir eserin iletişim faaliyeti olduğunu, hermenötiğin hedefinin mükemmel iletişim olduğunu, yani yazarın fikir veya konusunu onun alınmasını istediği şekilde almaktan ibaret bulunduğunu söylemekle psikolojizme düşmez. Wolf'un iddiasına göre yorumcu, bir başkalarına açıklayabilmesi için konuyu anlamaya "zihinsel olarak hazır olmalıdır." Yorumcu, genel olarak başkalarının düşüncelerini kavrama yetisine sahip olmalıdır; onun "kendisini farklı düşüncelere süratlice adapte edecek olan ruh aydınlığı" bulunmalıdır.[18] Diyaloga, bir başka şahsın zihinsel dünyasına girmeye yeteneği olmadan açıklama –dolayısıyla da hermenötik- imkansızdır.

Ast'a göre açıklama, anlama içerisine yerleştirilmeli ve anlama da açıklamadan ayırt edilmelidir. Bir şeklin manası,

---

16 "Die Wissenschaft von den Regeln, aus denen die Bedeutung der Zeichen erkannt wird" (*VEA* 290; V I, 67).

17 "[Die] geschriebene oder auch bloss mündlich vorgetragene Gedanken eines ander ebenso zu fassen, wie er sie gefasst haben will" (*VEA* 293; *V* I, 68).

18 *VEA* 273; *V* I, 72.

doğrudan anlama içerisinde elde edilir. Ona dair sözlü veya yazılı bir açıklama yapılırken daha ileri bir adım atılır. Biz kendimiz anlarız ama, Wolf'a göre başkalarına izah ederiz. Açıklamanın bizim maksadımız olduğunu belirttikten hemen sonra, açıklamanın kim için şekillendirileceğini de bilmemiz gerekir. Açıklamanın şekli ve içeriği, yorumun meraklı amatörlere, ilgisiz okuyuculara veya küçük ayrıntılarla da ilgilenen zeki bilginlere yapılmasına göre değişiklik arz edecektir. Wolf bunu Latin ve Almanca karışımı bir pitoresk içerisinde ifade etmektedir: "*Niemand kann interpretari, nisi subtiliter intellexerit.*"[19] O halde hermenötiğin iki yönünün bulunması kaçınılmazdır: Anlama (*verstehenden*) ve açıklama (*erklarenden*).

Ast gibi Wolf da hermenötiğin üç seviyesinden bahsetmektedir; ama onun yaklaşımında üçüncü kademede Ast'ın *Geist* metafiziği bulunmamaktadır. Onunki daha ziyade pratik yönlüdür. Hermenötiğin üç seviye veya çeşidi: *İnterpretatio grammatica, historica,* ve *philosophica* (gramer, tarih ve felsefe yorumu)'dur.[20] Gramerci yorumu, yoruma yardımcı olabilecek her tür dil anlayışları ile ilgilenir. Tarihsel yorum, sadece bir zamanda gerçekleşen tarihsel olaylarla değil, aynı zamanda yazarın hayatına dair olgusal bilgi ile de ilgilenir. Böylece yazarın *neyi bildiği* bilgisine ulaşmayı hedefler. Tabiatıyla, genel tarihî olaylar, hatta ülkenin fiziksel ve coğrafî özellikleri önemlidir. Kısacası, yorumcu imkan nispetinde tarihsel bilgiye sahip bulunmalıdır. Yorumun felsefî seviyesi ise, diğer iki seviyeyi mantıksal olarak kontrol veya teftiş etmekle görevlidir. Wolf'un düşüncesinde her yerde pratik ve olgusal olana vurgu vardır; ama farklı problemleri karşılayacak kurallar kargaşası içerisinde temel bir sistematik bütünlük bulunmamaktadır. Kurallar, yorumda karşılaşılan spesifik zorluklar konusunda bir yığın gözlem olarak kalmaktadır.

---

19 *VEA* 273; *V* I, 74.
20 *VEA* 290-295; *V* I, 77-78.

Ast ve Wolf'un hermenötiğine dair verilen bu kısa açıklama, Schleiermacher'in dönemindeki filolojik hermenötiğe girişte yardımcı olacaktır. Ernesti ve takipçisi Morus'un Latince olarak yazmasına karşın, Ast ve Wolf Almanca yazmıştır. Ernesti tarafından ortaya konulan "gramer" yorumunun unsurları, Ast ve Wolf için de esastır; ama, zannedersem Almanca kullanımına bağlı olarak, tarihsel olanın ele alınması daha ayrıntılıdır ve ona ilgi daha büyüktür. Almanca'ya geçerken yorumun tarihsel ve felsefî seviyelerinde bir derinleşme olmuştur. Felsefî olana bu yöneliş Schleiermacher'e de taşmıştır. Ona göre de gramerci yorumu aslî unsurdur, ancak hermenötik, psikolojik yoruma doğru hareket ettikçe ve diyalog esnasındaki insanî eylemlere dair sistematik fikirlere dayandıkça, felsefî tutarlılık daha fazla telaffuz edilmiştir.

7 / SCHLEIERMACHER'İN GENEL HERMENÖTİĞE DAİR PROJESİ

"ANLAMA sanatı olarak hermenötik, genel bir alan olarak değil birçok branş şeklinde bulunmaktadır."[1] Schleiermacher'in 1819'da hermenötiğe dair konferansının girişinde kullandığı bu planlıca söylenmiş iddia, onun asıl yönelimini tek bir cümle ile anlatmaktadır: Anlama sanatı olarak genel bir hermenötiğin sınırlarını belirlemek. Schleiermacher'in ileri sürdüğü bu sanat, incelenen metin ister hukukî bir metin, dinî bir yazıt veya bir edebiyat eseri olsun, özde aynı kalmaktadır. Şüphesiz bu değişik türden metinler arasında farklılıklar vardır ve bu yüzden her bir disiplin kendi özel problemleri için teorik araçlar geliştirmektedir; ama tüm bu farklılıkların altında daha köklü bir birliktelik bulunmaktadır. Metinler bir dil içerisindedir ve bu sebeple bir cümlenin manasını bulmak için gramer kullanılır; hangi türden bir metin içerisinde olursa olsun, kapsamlı bir fikir, manayı oluşturmak için gramer yapı ile karşılıklı ilişkiye girmektedir. Eğer dili anlamayla ilgili tüm kurallar formüle edilmiş olsaydı, bu genel hermenötiği de içerisine alırdı. Böyle bir hermenötik, diğer "özel" hermenötikler için temel ve nüve olarak hizmet edebilir.

Ancak Schleiermacher'e göre bu tür bir hermenötik henüz mevcut değildir. Onun yerine, en başta filolojik, teolojik ve hukuksal olmak üzere farklı özel "hermenötikler" vardır. Ayrıca filolojik hermenötik içerisinde bile sistematik

[1] *H* 79. Bkz: Bölüm 6, 1. not.

bir uyumdan bahsetmek mümkün değildir. Tam aksine, Friedrich August Wolf'un da iddia ettiği gibi tarih, şiir, dinî metinler ve bu sayılanların uzantıları için değişik bir hermenötiğe ihtiyaç vardır. Wolf'a göre hermenötik, pratik bir şeydir: O, yorumda karşılaşılan özel problemlere cevap teşkil edecek bir bilgeliğin kendisidir. Çok farklı yorum problemleri için kurallar ve tavsiyeler vardır. Bunlar İbranice, Yunanca ve Latince yazılmış antik eserlerde bulunan bir takım dilsel ve tarihsel problemler için oluşturulmuştu. Hermenötik, antik eserleri tercüme işinde yardımcı olacak teori bütünü idi; ama bu bütün antik eserlerin anlaşılmasında önemli görülen unsurlarla gittikçe kabarmıştı. Büyük Astius'un hermenötiği, daha felsefî bir çizgi seyretmekle birlikte, o da ansiklopedik özellik taşımakta ve Schleiermacher tarafından kabul edilemeyen metafizik idealizm temeline dayanmaktadır. Onda da, tüm hermenötiğe dair temel eylemleri, anlama eylemini, yaşayan, hisseden, ön sezili bir insan eylemini test edebilmek için gereken düzenek bulunmamaktaydı.

1799'da kendisine ait meşhur broşürde Schleiermacher, yumuşatılmış ifadelerle dine karşı gelenleri, din fenomenine metafizik ve ahlâkın temel yapılmasını kesinlikle reddedenleri zikretmiştir. Din, bir kişinin bazı rasyonel fikirlere göre yaşamasıyla değil, kendisinin yaratılış itibarıyla Tanrı'ya bağlı olarak yaşaması, hareket etmesi ve duygulanmasıyla ilgilenir. Benzer tarzda Schleiermacher, hermenötiğin müşahhas, var olan, davranan insanın, bir diyalogu anlama süreciyle ilişkili olduğunu söylemiştir. Diyalogu oluşturan tüm şartlarla işe başladığımızda, rasyonalizm, metafizik ve ahlâktan vazgeçip anlamayla ilgili müşahhas, olgusal durumları incelediğimizde, kutsal metin hermenötiği tarzındaki özel bir hermenötiğe katkı sağlayabilecek tutarlı bir hermenötiğe başlangıç yapmışız demektir.

Hermenötiksel teori içerisinde büyük bir bölümü kaplayan açıklama sanatı bile, Schleiermacher'e göre hermenötiğin dışında kalmaktadır. "Açıklama, anlamanın dışında ol-

maktan öte bir şey olunca, hermenötik sunma sanatı haline gelir. Oysa sadece Ernesti'nin *subtilitas intelligendi* (anlama keskinliği) dediği şey, tam anlamıyla hermenötiğe dahil olabilir."[2] Böylece açıklama, farkına varılmadan "anlama" sanatından daha ziyade *belağat kalıpları sanatı* haline gelmektedir. Diyalog şartları içerisinde bir şeyi formüle edip onu sözlü hale getirmek, bir eylem; söyleneni anlamak ise başka ve tamamen ayrı bir eylemdir. Schleiermacher'e göre hermenötik ikinci kısımla ilgilenir. Konuşma ve anlama arasındaki bu köklü ayrılık, hermenötiğin yeni bir yönelişine temel hazırlamış ve anlama teorisi içerisinde hermenötiğe sistematik bir temel oluşturmaya yol açmıştır. Eğer hermenötik, değişik türden metinleri yorumlarken ortaya çıkan farklı pratik problemleri açıklamaya has kılınmamışsa, o halde o, anlama eylemini kendisine bir başlangıç noktası olarak alabilir: Schleiermacher'de hermenötik, tam anlamıyla "anlama sanatıdır."

Schleiermacher kendi hermenötiğinin başlangıç noktası olarak şu genel soruyu ele almaktadır: Yazılı veya sözlü olsun tüm ifadeler gerçekten nasıl "anlaşılıyor"? Anlama ortamı diyalog ilişkisinin bir parçasıdır. Bu türden ilişkilerde, kendisindeki manayı ifade edecek bir cümle kuran *konuşmacı* ve bir de *dinleyici* bulunur. İşiten kişi, bir takım sıradan kelimeleri alır, ve birden gizemli bir süreç sonunda onların anlamı kendisine ilham edilir. Bu gizemli ve hatta ilahî süreç, hermenötiksel süreçtir. Hermenötiğin asıl alanı da budur. Hermenötik işitme sanatıdır. Şimdi biz bu sanat veya sürecin birtakım temellerine geri dönelim.

---

[2] "Eigentlich gehört nur das zur Hermeneutik was Ernesti Prol. 4 [*INT*] subtilitas intelligendi nennt. Denn die [subtilitas] explicandi sobald sie mehr ist als die äussere Seite des Verstehens ist wiederum ein Object der Hermeneutik und gehört zur Kunst des Darsellens" (*H* 31). Bu özlü ifade 1805'lere kadar gider ve Schleiermacher'in hermenötik konusunda yazdığı ilk açıklamalarından birisidir. Ayrıca bu ifade onun en önemli yaklaşımıdır, zira bu ifadede hermenötik, açıklamadan ziyade anlama sanatı olarak belirtilmiştir.

YENİDEN YAPILANDIRMA SÜRECİ OLARAK ANLAMA

Schleiermacher'e göre bir sanat olarak anlama, metnin yazarının zihinsel sürecini yeniden tecrübe etmektir. Bu yazmanın tersten ele alınışıdır, zira burada sınırlanmış ve bitirilmiş bir ifadeden başlanıyor, metnin açığa çıktığı zihnî yaşama geri dönülüyor. Konuşmacı veya yazar bir cümle oluşturmuştur; işiten de cümlenin yapısına ve düşüncesine nüfuz etmektedir. Bu açıdan yorumda, birbiriyle ilişkili iki kademe mevcuttur: "Gramer" ve "psikolojik" (geniş manada yazarın psikolojik hayatı kapsamındaki her şey). İster gramer ve ister psikolojik an olsun bu yeniden yapılandırma sürecindeki prensip, hermenötik döngününki ile aynıdır.

HERMENÖTİK DÖNGÜ

Anlamak temelde ilişkili bir faaliyettir; biz halen bildiğimiz bir başka şeye mukayese ederek bir şeyi anlarız. Anladığımız şey, sistematik birlikteliklere veya parçalardan oluşan döngülere kendisini çevirir. Döngü, bir bütün olarak parçaları belirler, parçalar da bir araya gelerek döngüleri oluşturur. Örneğin tam bir cümle bir birliktir. Tek bir kelimenin anlamını tüm cümle içerisindeki yerine bakarak anlarız; buna karşılık cümlenin bir bütün olarak anlamı, bireysel kelimelere dayanmaktadır. Bundan hareketle, bireysel bir fikir, anlamını kendisinin de içerisinde bulunduğu bağlamdan veya ufuktan alır; öte yandan bu ufuk, kendisine anlam kazandıran unsurlardan oluşmaktadır. Bütün ile parçaları arasındaki bu iki yönlü etkileşimde her bir taraf, diğerine anlam vermektedir; bu durumda anlamak dairesel olmaktadır. Anlam bu "döngü" içerisinde oluştuğundan dolayı buna "hermenötiksel döngü" adını veriyoruz.

Şüphesiz ki hermenötiksel döngü fikri, mantıkî bir zıtlık da içermektedir; çünkü, eğer biz parçaları anlamadan önce bütünü kavramalı isek, biz hiçbir şey anlayamayacağız demektir. Halbuki biz parçaların anlamını bütünden aldıklarını söylemiştik. Öte yandan parçalara bölümlenmemiş bir

bütünden başlayamayacağımız da aşikârdır. Bu durumda hermenötik döngü fikri geçersiz midir? Hayır; ama mantığın anlamayla ilgili mantıksal eylemlerin tamamını kapsayamayacağını söylemeliyiz. Her nasılsa, hermenötik döngüye bir tür "sıçrama" oluşur ve tümü ve parçaları hep birlikte anlayabiliriz. Schleiermacher, anlamanın kısmen mukayeseli ve kısmen de sezgisel ve ilahî tabiatlı olduğunu görünce, böyle bir unsura açık kapı bırakmıştır. Hermenötiksel döngü, bir faaliyete sahip olabilmek için sezgi unsurunu varsaymaktadır.

Uzamlı görüntüsü ile hermenötiksel döngü, paylaşılmış anlamaya ait bir alanı ileri sürmektedir. İletişim, diyalogsal bir ilişki olduğundan, başlangıçta konuşan ve işitenin ortak olduğu bir anlam kümesi vardır. Bu ise bir başka zıtlığı gündeme getirmektedir: Anlaşılan şey, zaten bilinen bir şey olmalıdır. Fakat durum böyle mi? Aşkı bilmeyen bir kimseye aşktan, veya onu reddeden kimseye öğrenmenin zevkinden bahsetmek boşuna değil mi? Kişi bir dereceye kadar tartışılan konu hakkında bilgiye sahip olmalıdır. Buna kişinin onsuz hermenötik döngüye sıçrama yapamayacağı, anlama için gerekli olan asgarî bilgi diyebiliriz. Yaygın bir örneği alırsak, büyük bir yazarın, mesela Kierkegaard, Nietzsche veya Heidegger'in eserini ilk defa okurken anlayamama tecrübesinde problem, yazarın düşüncesinin tüm yönleriyle kavranamamasıdır. Bu olmayınca da yazarın iddiası ve belki de tüm eser anlamlı gelmeyecektir. Bazen tek bir cümle daha önce tutarsız olanı aydınlatacak ve anlamlı bir bütün haline getirecektir, açıkçası bunun sebebi bu cümlenin yazarın söylemeye çalıştığı "tümel şeyi" göstermesidir.

O halde hermenötik döngü, sadece dilsel seviyede değil, aynı zamanda tartışılan "nesnel boyutta" da faaliyet göstermektedir. Konuşan ile onu dinleyen, diyalog esnasında aynı dili ve konuyu paylaşmalıdırlar. Hem diyalog ortamı seviyesinde (dil) ve hem de diyalog nesnesinde (konu) olsun, ön bilgi prensibi –veya hermenötik döngü- her türlü anlama faaliyetinde etkindir.

GRAMER VE PSİKOLOJİK YORUM AYRIMI

Schleiermacher'in sonraki çalışmalarında, dil alanını düşünce alanından ayırma eğilimi vardır. Birinci alan "gramer" yorumuna bağlı iken, ikincisi, Schleiermacher'in önceleri "teknik" (*technische*) ve daha sonra "psikolojik" dediği şeydir. Gramerci yorumu, iddiayı nesnel ve genel kurallara göre belirleyerek ilerler; yorumun psikolojik olan tarafı ise öznel ve ferdî olana yoğunlaşır. Schleiermacher'e göre "her konuşmanın iki uzantılı ilişkisi, yani dilin bütünlüğü ile konuşmacının düşünce birikimine bağlantısı olduğu gibi, konuşmanın anlaşılmasında da iki an bulunur: Onu dilden kaynaklanan bir şey olarak ve konuşmacının düşüncesinde bir 'olgu' olarak anlamak."[3] "Gramer" yorum, dille ilgili duruma bağlıdır, ve Schleiermacher bunu, içerisinde düşüncenin eylemde bulunduğu yapının da zikredildiği negatif, genel ve oldukça sınırlayıcı bir prosedür olarak kabul eder. Oysa psikolojik yorum, yazarın ferdiyetini, ona has üstünlükleri arar. Bu sebeple, yazara yakınlık gerekmektedir; bu, sınır koyucu bir faaliyet olmayıp, yorumun gerçekten pozitif yönüdür.

Şüphesiz ki yorumun her iki yönünün bulunması da zorunludur ve onlar sürekli etkileşim içerisindedirler. Dilin bireysel kullanımları, bizzat dilde değişiklikleri doğurur. Öte yandan bir yazar, dil karşısında durur ve kendi şahsiyetini ona yansıtma gereğini hisseder. Yorumcu, yazarın ferdiyetini genel ama pozitif, doğrudan ve sezgisel bir yolla anlar. Hermenötiksel döngünün parça ve bütünle ilgilendiği gibi, gramer ve psikolojik yorum da bir bütün olarak özel ve genel oluşla ilgilenir. Son türden olan yorum, genel ve sınır koyucu ve aynı zamanda ferdî ve olumludur. Gramerci yorumu, eseri, dil ile olan bağı –hem cümle yapısı ve hem de eserin parçalarının etkileşimi- ve aynı türden edebî eserlerle ilişkisi içerisinde sunar. Böylece biz, parça ve bü-

---

[3] *Age.*, 80.

tün prensibini gramerci yorumda faal halde görürüz. Aynı şekilde, yazarın ferdiyeti ve eseri, onun hayatındaki olgulardan oluşan geniş bir çerçeve bağlamında ve diğer hayatlar ve eserlerden farklı oluşunda gözlemlenmelidir. Parça ve bütünün etkileşimi ve birbirini aydınlatması prensibi, yorumun iki yönü için de bir temeldir.

Tüm bunlar, hermenötiğin hedefinin, metnin yazarının zihnî tecrübesinin yeniden inşası olduğunu varsaymaktadır. Bu nokta özellikle 1819'daki şu sözde açıktır: "[Yorum] sanatı kendi kurallarını sadece pozitif bir formülle ortaya koyabilir. Bu ise: Verilen bir konuşmanın tarihsel ve ilahî, nesnel ve öznel olarak yeniden inşa edilmesinden ibarettir."[4] Schleiermacher önce yazar neyi tecrübe ettiyse, onu yeniden yaşamayı istemekte ve konuşmayı da yazardan ayrı görmemektedir. Yine de şunu vurgulamak gerekir ki burada bahsedilen yeniden tecrübe etmek, yazarın "psikanalizi" olarak görülmemelidir. Bu ifade daha ziyade anlama olayının bir başka şahsın düşüncesinin yeniden inşası sanatı olduğunu anlatmaktadır. Diğer bir ifadeyle, burada hedeflenen, yazarın hislerine sebep olan ve onu yönlendiren şeyleri bulmak (psikanaliz) olmayıp, başka bir kişinin sadece düşüncelerini, onun sözlerini yorumlamak suretiyle yeniden inşa etmektir.

Gerçekten de bir yazarın kişiliğinin tam olarak yeniden inşası, sebepleri analiz ederek asla gerçekleşemez; bu eylem sadece genel bir boyutta kalır. Psikolojik yorumun oluşması için sezgisel bir yaklaşım gereklidir. Bir gramerci yaklaşım, mukayese metodunu kullanabilir ve metnin genelinden özel olan konulara doğru gelişme gösterebilir. Psikolojik yaklaşım, hem mukayese ve hem de "ilahî" olanı kullanır. "İlahî [metot]da kişi, kendisini bir başka şahsın yerine kor ve onun ferdiyetine doğrudan ulaşmaya çalışır."[5] Yorumun bu anını oluştururken kişi, kendi benliğinden ayrılır ve

[4] *Age.*, 87.
[5] *Age.*, 109.

kendisini yazara çevirir; böylece o, derhal yazarın zihnî sürecini kavrayıverir. Bununla birlikte hedef, yazarı psikolojik açıdan tamamen "anlamak" değildir; daha ziyade maksat, metinde kastedilen şeye tam bir erişim elde etmektir.

ÜSLUBU ANLAMA BİÇİMİ OLARAK HERMENÖTİK ANLAMA

Schleiermacher'in psikolojik ve sezgisel olana verdiği önem üzerinde dururken, onun hermenötik üzerindeki tartışmalarında başından sonuna kadar hiç vazgeçmediği ve ısrarla üzerinde durduğu bir konu olan dilin merkezîliği görüşü gözden kaçabilir. Gramer, bizim yorumumuzun temelindeki vazgeçilmez bir unsur olmakla kalmaz, yazarın kişiliğinin psikolojik yolla ilhamı da kendine has üslubunda aranmalıdır. Yine de diğer insanların kişisel bilgilerine ulaşma konusunda ne kadar büyük bir "yetenek" bulunursa bulunsun, bu yetenek, dille ilgili gramer kuralları ve yazarın üslubundan hareketle psikolojik yolla onun kişiliğine erişim kabiliyeti kullanılmadığı sürece uygun bir sonuca ulaşmaktan söz edilemez. Bir bireyin tüm kişiliğini, üslubu aracılığı ile bilebiliriz. 1819'da Schleiermacher üslubun önemini çok açık bir şekilde özetlemiştir: "Üslubun tam anlaşılması, hermenötiğin yegâne gayesidir."[6]

SİSTEMATİK BİR BİLİM OLARAK HERMENÖTİK

Schleiermacher'in hermenötik kurgusu, zayıf bir şekilde organize edilmiş olan "gözlemler yığınını" sistematik uyumlulukla bir bütün haline getirmeyi hedefler. Aslında onun niyeti daha başka bir şeydi: Öncelikle anlamanın keşfedilebilecek bir takım kanunlar çerçevesinde gerçekleştiğini tespit etmek, ve daha sonra da anlamayı gerçekleştiren bir takım kanun veya prensipleri belirtmek. Belki bu arzu, "bilim" kelimesi ile özetlenebilir; onun aradığı şey, daha önce-

[6] *Age.*, 108.

ki hermenötik anlayışta olduğu gibi bir takım kurallar olmayıp, anlamanın içerisinde gerçekleştiği kanunlar grubu –bir metinden manayı çıkarma sürecini yönetebilecek bir anlama bilimi idi.[7]

DİL MERKEZLİ HERMENÖTİKTEN ÖZNE MERKEZLİ HERMENÖTİĞE

1959'a gelinceye kadar Schleiermacher'in kabul gören hermenötik görüşü, onun ölümünden sonra bir arkadaşı, Friedrich Lucke tarafından editörlüğü yapılarak basılan ve çalışmalarını bir araya getiren esere dayanmaktaydı.[8] 1838'de basılan bu eserin çok az bir bölümü yazarın bizzat kendi notlarından alınmış olup, çoğu öğrenci notlarından toparlanmıştı. Schleiermacher 1805'ten itibaren kendi el yazısıyla bir çok notlar bıraktıysa da, 1838'de basılan eser 1819'dan önceki döneme ait çok az parça ihtiva etmektedir. 1950'lerin sonlarında Heinz Kimmerle, Berlin Kütüphanesi'nde Schleiermacher'in basılmamış eserlerini kronolojik olarak ve onun el yazmalarından alarak bir araya getirmiştir. Böylece Schleiermacher'in "genel hermenötik" projesine dair kendi düşünce gelişimi hakkında doğru ve güvenli bir takip mümkün olmuştur.[9]

Bu nüshadan ortaya çıkan şey, sadece Schleiermacher'in hermenötiğinin daha kapsamlı bir sunuşundan ibaret olmayıp, şimdiye değin Schleiermacher'in bilinmeyen bir yönünü, yani daha önceleri dil merkezli ve daha az psikolojik olan Schleiermacher'i sunmaktır. 1805-1809 tarihleri arasında hermenötik hakkında yazılmış yirmi sayfaya ya-

---

[7] Bu türden anlayış bir sanat olarak kalır. (*Schleiermacher on Christ and Religion*, s. 72-134)'de Schleiermacher'in hermenötiğini aydınlatıcı yazısında Richard R. Niebuhr'un da belirttiği gibi, onun için yorumlama eylemi, "bilimsel olduğu kadar kişisel ve yaratıcı bir şeydir; konuşanın veya yazarın kişiliğinin hayalî olarak yeniden inşasıdır. Böylesine bir yakınlaşma gayreti dil bilimlerinin kurallarını aşıp sanat alemine taşmalıdır." (s. 79). Bu konu ile ilgili olarak bkz: *H* 82.

[8] *H&K*.

[9] Bkz: *H* 9-24; "Hermeneutical Theory or Ontological Hermeneutics," *HH* 107-121.

kın bir özette ve 1810-1819 tarihleri arasındaki deneme yazılarında Schleiermacher, temelde dil merkezli bir hermenötiği savunmaktadır. Anlaşılan o ki Schleiermacher başından beri zihninde genel, temelli bir hermenötiğin ikiye ayrıldığı fikrini taşımaktaydı: Gramerci (nesnel) ve teknik (öznel). Şüphesiz filolojik nesnellikten kesin dönüş ve diyaloğa bağlı şartlardan hareket etme olayı, 1819 öncesi yazılarında da hakim idi. 1810-1819 tarihleri arasındaki bir dönemde Schleiermacher'in bir yazısında: Hermenötiğin görevi "iki farklı noktadan hareket eder: Dili anlamak ve konuşmacıyı anlamak"[10] ifadesi geçmiştir. Daha önceki bir ifadesinde o, bir kişinin ne konuştuğunu anlayabilmek için öncelikle o kişiyi anlamak gerektiğini, öte yandan da bir kişin hakkındaki bilginin, onun sözlerinden elde edilebileceğini söylemiştir.[11] Bu durumda hermenötik, konuşulana göre konuşmacıyı anlamaktır, ancak dil hâlâ burada anahtar görevi yapmaktadır. Diğer bir sözünde de o: "Hermenötikte varsayılacak ve bulunabilecek her şey dildir. Diğer öznel ve nesnel varsayımların ilgili olduğu şey ise dil vasıtasıyla elde edilebilir"[12] demektedir.

Dil merkezli hermenötikten psikoloji odaklı hermenötiğe doğru geçişte etkin unsur, Kimmerle'e göre, düşünce ve dil kimliği fikrinin kademeli olarak terk edilmesidir. Kimmerle, bunun sebebinin filolojik olduğunu söylemektedir: Schleiermacher, aşkın kuramsal felsefenin içselliği ile, pozitif tecrübî bilimin dışsallığı arasında aracı olmayı kendisine bir vazife edinmiştir. O, zihinsel içsel öz ile dış görünüş arasında bir zıtlık varsaymıştır. Böylece metin, içsel zihnî sürecin doğrudan görüntüsü olarak değil de, dilin deneysel ihtiyaçlarına bırakılan bir şey olarak görülmektedir. Buna göre hermenötiğin görevi, içsel süreci elde edebilecek şekilde dili geliştirmekten ibarettir. Burada da dil aracılığı ile

10 *H* 56.
11 *Age.*, 44.
12 *Age.*, 38.

ilerlemek gereklidir, ama dil artık düşünceye tamamen denk olarak görülmemektedir. Öte yandan, 1813'lerde Schleiermacher: "Özde ve içsellikte düşünce ve onun ifadesi tamamen aynıdır"[13] ifadesini kullanmıştır. Schleiermacher'in kendi hermenötiğine 1829'a kadar bir metodoloji (*Kunstlehre*) olarak atıfta bulunmaması, *düşünce ve ifadenin kimliği* fikrini terk etmede isteksiz olduğuna bir delildir.

Aslında o, zikredilen bu fikri terk etmiştir ve böylece hermenötikte yeniden oluşturulan zihnî süreç, artık mutlaka dilsel olacak diye algılanmamış, ama dil, kişilikten başka bir şey olup kişiliğe ait elde edilmesi zor bir çeşit içsel fonksiyon olarak kabul edilmiştir. Bugün Kimmerle ve Gadamer tarafından söylenen biraz da sert olan bir ifadeye göre, Schleiermacher yoldan çıkmıştır ve verimli, gerçek, dil merkezli hermenötiği bırakarak kötü metafizik seviyesine inmiştir.[14] Şüphesiz Schleiermacher sadece kendi idealist metafiziğinden değil[15] aynı zamanda *hermenötiğin amacının yazarın zihinsel sürecini yeniden oluşturmaktan ibaret olduğu* varsayımından hareketle bu sonuçlara sürüklenmiştir. Ancak bu varsayım tartışma götürür; çünkü bir metin, sadece bir takım belirsiz içsel zihnî süreç gösterilerek değil, metnin işaret ettiği konu ve nesneye dayanılarak anlaşılır. Schleiermacher'in ilk dönem hermenötik düşüncesinde, kişinin düşüncesinin ve aslında tüm varlığının, kendisini ve dünyayı içeren dil aracılığıyla belirlenebileceği anlayışı hakimdi ve bugünkü fikirlere yakın bir durumda idi. Schleiermacher, kendisinin geniş sistematik düşüncesi ile doğrudan bir zıtlık yaşayınca, bu görüşü, kendisine ait bazı projelerini yok etme pahasına bıraktı. İlk dönem düşüncesinde

---

[13] *Age.*, 21.

[14] Bkz: "Schleiermachers Entwurf einer universalen Hermeneutik," *WM* 172-185; özellikle 179-183. Ayrıca bkz: Doğumunun 200. yıldönümü münasebetiyle Vanderbilt Divinity School'da düzenlenen Schleiermacher hakkındaki görüşme toplantısında Gadamer tarafından sunulan "The Problem of Language in Schleiermacher's Hermeneutics" adlı sunuş.

[15] Schleiermacher'in hermenötiğinin tekliği ve üstünlüğü konusunda bkz: *WM* 179.

o, bir diyalog esnasındaki diğer kişiyi anlamanın gerçek şartlarına dayanan, tam anlamıyla dil merkezli hermenötiğe teslim olmuştu. Hermenötik burada psikolojik, artık temelde dilsellikle alakası kalmayan zihnî sürecin yeniden oluşturulması veya belirlenmesi sanatı haline gelmektedir. Yazarın kişiliği konusunda üslup hâlâ anahtar konumundadır; ama o, sadece bir tecrübeyi yansıtan dil dışı bir ferdiyet anlamındadır.

SCHLEIERMACHER'İN GENEL HERMENÖTİK PROJESİNİN ÖNEMİ

Schleiermacher'in sonraki görüşlerindeki psikolojiye ait unsurlar bir tarafa bırakılırsa, onun hermenötiğe olan katkısı, hermenötik süreç içerisinde bir dönüm noktasını oluşturmasıdır. Hermenötik artık teoloji, edebiyat veya hukuka ait özel bir disiplinin konusu olarak görülmemektedir; o dil içerisindeki herhangi bir oluşu anlama sanatıdır. İlk döneme ait aydınlatıcı ve özetli bir vecizesinde o, hermenötiğin, bir çocuğun yeni bir kelimenin manasını elde ederken kullandığı yol ile aynı şey olduğunu ifade etmektedir.[16] Cümle yapısı ve anlamın ortamı, çocuğa yol gösterir ve bunlar genel hermenötik için de yorum sistemlerinden ibarettir. Hermenötiğin diyalog ortamından hareket ettiği kabul edilmektedir; Schleiermacher'inki ise iki yönlü tabiatının yaratıcı sonuçlarını kavramamış, ama kanunlar ve sistematik bütünlük adına kendi isteği doğrultusunda kör edilmiş bir diyalog hermenötiğidir.[17] Bununla birlikte (şimdiki bakış açımıza göre) bu kusur hermenötiğe bir bilim olmaya doğru

16 "Jedes Kind kommt nur durch Hermeneutik zur Wortbedeutung" (*H* 40). Gadamer, Schleiermacher'in düşüncesine şu ifade ile dikkatleri çekmektedir: "Hermeneutik ist die Kunst, Missverstand zu vermeiden" (*H&K* 29; *WM* 173).

17 Schleiermacher'e göre düşüncenin ikili özelliği hakkında bkz: Niebuhr, aynı yer, s: 81 ve devamı. Niebuhr, Schleiermacher'in hermenötiği ile *Dialektik*'i ve etiğe olan ilgisi arasında bir bağ bulunduğunu söyler. Yorumcu, yazarın ahlâkî varlığına "his yoluyla" girdiğine göre, yorumun kendisi de bir ahlâkî eylem olmalıdır (s. 92).

sevk eden yeni bir ivme kazandırmıştır.

İleride de göreceğimiz gibi Dilthey, kendisine ait "nesnel olarak geçerli" bilgi arayışıyla ve hermenötiğin görevinin, *anlamanın kanun ve prensiplerini bulma* varsayımıyla bu akımı devam ettirmiştir. Bu varsayımların tarih dışında veya onun üzerinde bir yer edinip, değişmeyecek "kanunların" oluşturulmasını öngördüklerinden, tarihî anlayış konusunda noksan oldukları tenkit edilebilir. Ancak anlama problemini kendisine başlangıç noktası olarak belirlemiş olan hermenötiğe yönelik bu hareket, yorum teorisine faydalı bir katkı yapmıştır. Ancak yıllar sonra, anlama konusunda Schleiermacher'in bilimsel kavramlarda gördüğü evrenselliğin, tarihsel ifadelerde, yani, anlamanın gerçek tarihsel yapısı ve özellikle de her anlamada mevcut olan ön anlamanın önemi içerisinde görülebileceği iddiası ortaya atılmıştır. Schleiermacher, ve hatta ondan önceki hermenötik teorisyenleri, hermenötik döngü prensibini her türlü anlama eyleminin gerçekleştiği çerçevede sunarken bu son fikre işaret etmişlerdi.

Böylece Schleiermacher, hermenötiği deneme ve yanılma sonucu oluşturulmuş bir metot olarak görmemiş, özel bir yorum sanatından önce, genel bir anlama sanatının gerekliliğini öne sürmüştür. Bu durum, bugünkü edebî yorumun, birtakım genel anlama teorileri ile uygun ilişkisi olup olmadığı problemini gündeme getirmektedir. Belki bugün, yorumun ne olduğunu anlamaya çalışmadan yorum yapmamız gerektiği söylenebilir, ama bu sadece yapılanın ne olduğunu bilmeden bir şeyi yapma hakkının ifadesidir. Bu tavrı, Sokrat'ın Atina sokaklarında yürürken karşılaştığı ve kendilerine yaptıkları şeyin ne olduğunu bilip bilmediklerini sorduğu zanaatkârlar hakkında düşünebiliriz. Böyle istekli bir görmezlikten gelmenin kendisine has çekiciliği olabilir; ama bu Amerikan edebiyat yorumunun, örneğin Yeni Tenkitçiliğin şaşaasının veya şimdiki "mit tenkidinin", ötesine gitme konusunda yardımcı olamaz. Şimdi ihtiyaç duyulan şey, yorumla alakalı olan ve olmayan şeyleri belir-

leyecek yeni bir prensiptir. Bunun için ise, yorumun ne olduğu ve ne yaptığı daha uygun bir tarzda belirtilmelidir. Bugünkü edebiyat yorumu kendisinin tüm dilsel anlamaların genel tabiatı ile ilişkisini kesinlikle gözden geçirmelidir.

Bu duruma bir örnek vermek gerekirse, psikolojik unsurları incelerken bir sözü işiten kişinin anladığında ne olduğu konusunun atlanması büyük bir olasılıktır. Psikolojik unsuru incelemek, gerçek tanımı ile, sözün ötesinde yazarın maksadı ve zihinsel sürecine ulaşma gayretidir. Şüphesiz Schleiermacher bu konuda hatalıdır, ama onun katkıları sadece bir kusur gerekçe gösterilerek geçersiz sayılmamalıdır. Şüphesiz bir sözü söyleyenin zihinsel süreci hakkındaki hayalî spekülasyonlar kabul edilemez; ama öyle inanıyorum ki Schleiermacher, yorum probleminin, işitenin anlama sanatından ayrılamayacağını söylerken haklıdır. Sadece bu iddia, metnin, kendisiyle ilgili anlama olaylarından ayrılabilen bağımsız gerçek bir anlama sahip olduğu hayalinin ötesine gitmede yardımcıdır. Böyle basit bir görüş, anlamanın temelde şeffaflığını ve tarihsel olmadığını var saymaktadır. Yani buna göre biz, zaman ve tarih dışında metnin anlamına ulaşma yetkisine sahibiz. Şüphesiz bu varsayımlar problematiktir.

Schleiermacher'in hermenötiğinde zikre değer diğer bir unsur ise "hayatla ilişki haricindeki" anlama fikridir. Dilthey ve Heidegger'in hermenötik düşüncesi için de bu bir başlangıç noktası oluşturmaktadır. Zira Dilthey "bizzat hayatın dışından anlamayı" kendisine bir hedef olarak tayin ederken, Heidegger de aynı hedefi belirlemekte ve ona farklı ve daha tarihsel bir yolla ulaşmaya çalışmaktadır. Bir düşünce yumağı, yazarın zihinsel sürecine işaret etmesi yönüyle değil, kendi başına bir şey olması, bizim deneyim eksenimize referansla anlaşılabilen bir tecrübe olması açısından ilginçtir. Anlamanın bizim önceki deneyimlerimizle bir ilişkisi olmadan elde edilemeyeceğini söylemek için psikolojik unsurları incelememiz gerekmez.

Schleiermacher'in hermenötiğinin bir takım kaygılar do-

ğuran başka sonuçlarının da olduğu bir gerçektir. Örneğin, anlamayı başlangıç noktası olarak ele almak, şiir ve düz yazıyı bir araya getirmeye veya ciddi tartışmalara açık olan temel psikoloji teorilerini ve aslî insan tabiatını kucaklamaya yol açabilir. Kendisinin, yabancı bir dili tercüme etme problemi üzerinde durup eski bir zamana nüfuz etmeyi hafife alma niyeti yoktur. Yine de Schleiermacher'in anlama sanatı üzerine eğilmesi, bu problemlerin bizzat anlamadan daha az problemli olduğunu göstermektedir. Schleiermacher'in hermenötiğindeki bu ve benzeri problemlere Gadamer dikkat çekerek şu çarpıcı ifade ile bir nokta koymaktadır: "Schleiermacher için problem, tarihin değil muhatabın belirsizliğindedir."[18] Diyaloğun psikolojik şartları üzerinde böyle yoğunlaşmak, hermenötiksel çalışmada yorumun tarihsel unsurlarını ve hatta dilin merkezîliğini hafife almaya götürebilir. Anlama sürecinin ya "taklit" veya "yeniden inşa"dan birisi olduğu yanlış fikri ile birlikte diyalog üzerinde yoğunlaşma, onu daha sonraki hermenötik fikirlerinde kolaylıkla yanlış sonuçlara götürmüştür.

Bununla birlikte Schleiermacher modern hermenötiğin genel bir çalışma olarak kabulünde haklı olarak üstat kabul edilmektedir. Joachim Wach, 19. yüzyılın sonlarında pek çok disiplinlerde ve düşünce akımlarında hermenötik kuramcıların Schleiermacher'in hermenötik düşüncesine borçlu olduğunu ve 19ncu yüzyıl Almanya'sındaki en önemli hermenötik teorilerin onun izini taşıdığını söylemektedir. Bunlar arasında Wilhelm Dilthey'in önemli katkılarını bir sonraki bölümde ele alacağız.

18 *WM* 179.

8 / DILTHEY: *GEISTESWISSENSCHAFTEN*'IN TEMELİ OLARAK HERMENÖTİK

1834'de SCHLEIERMACHER'in ölümünden sonra *genel bir hermenötik geliştirme projesi* yavaşladı. Değişik yönleri ile hermenötiksel problem, farklı alanlarda, örneğin Karl Wilhelm von Humboldt, Heymann Steinthal, August Bockh, Leopold von Ranke, S. G. Droysen ve Friedrich Karl von Savigny gibi bir çok büyük zihni meşgul etmişti. Ama meseleyi ela alış tarzı, anlama sanatı olarak genel bir hermenötikten ziyade, bir özel disiplin sınırları içerisine geri dönerek tarihsel, dilsel veya hukuksal yorum haline dönmüştür. Ancak yüzyılın sonlarına yakın bilgili filozof ve edebiyat tarihçisi Wilhelm Dilthey (1833-1911), hermenötik içerisinde *geisteswissenschaften* –yani tüm insanî ve sosyal bilimler, kişinin iç hayatının ifadelerini, bu ister jest ifadeleri, tarihsel davranışlar, belirlenmiş hukuk, sanat çalışmaları veya edebiyat olsun, yorumlayan tüm disiplinler- için bir yer oluşturmaya başlamıştır.

Dilthey'in amacı, "içsel yaşantının ifadelerinin nesnel olarak geçerli" yorumlarını elde etme metotlarını geliştirmekti. Aynı zamanda o, beşerî bilimlerin, tabiat bilimlerindeki norm ve düşünce tarzını alıp onu sosyal bilimlere uygulamaya da sert bir şekilde karşı çıkmıştır. İdealist gelenek de bu amaca uygun bir alternatif olarak kabul edilemez, çünkü o, August Comte'dan ve Ranke tesirindeki eserinden etkilenerek, spekülasyon değil, somut tecrübenin *geisteswissenschaften* teorisi için bir başlangıç noktası olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Dilthey'in düşünce ya-

pısı böyle idi; o gerçekten de Alman "tarihsel okul"un "nesnelliğe" dair iddialarının epistemolojik tutarsızlığını, idealist ve realist yaklaşımların tenkitsiz karışımı olarak algılamıştır. Somut, tarihsel ve yaşanmış tecrübe *geisteswissenschaften*'ın başlangıç ve de bitiş noktası olmalıdır. Düşüncemizi kendisinden hareketle geliştirip ona dair de sorularımızı yöneltmemiz gereken şey, hayatın bizzat kendisidir. Biz onun ötesine, düşünceler alemine geçmeye çalışmayız: "Düşüncemiz bizzat hayatın ötesine gidemez."[1]

Bizzat hayata dönme üzerine yapılan bu vurguda romantik bir ton vardır, bu bakımdan Dilthey'in Alman "Fırtına ve Stres" hareketi ve Novalis, Goethe ve Schleiermacher üzerine eserler yayınlaması şaşırtıcı gelmemelidir. Onun Romantizm kültürüne dalması böyle olmuştur; değişik türleri ile pozitivizm ve realizmin bizzat yaşayan tecrübeyi tam olarak, derhal ve nüansları ile algılamasında başarısız olduğu o zaman daha açık bir şekilde ortaya çıkmıştır. On dokuzuncu yüzyıl düşüncesindeki bazı temel tartışmaları da Dilthey'de görmekteyiz: "Nesnel olarak geçerli" bilgiyi ararken dahi aciliyete ve bütünlüğe duyulan romantik bir istek bunlardan birisidir. Onun hiç durmak bilmeyen zihni, tarihçilik ve psikolojicilik ile mücadele etmiş, kısmen de onları aşabilmiştir. Zira onun düşüncesinde Almanya'daki tarihsel okulunkinden daha derin bir tarih anlayışı belirmiş, 1890'larda hermenötiğe dönüşü ile de Schleiermacher'in hermenötiğinden elde ederek uyarladığı psikolojileştirmenin kesinlikle ötesine ilerlemiştir. H. A. Hodges'in de Dilthey hakkında yazdığı kitabında belirttiği gibi, o zamana kadar büyük oranda birbirinden ayrılmış olan iki büyük felsefî geleneğe Dilthey'de de rastlanmaktadır: Anglo-Fransız deneyci realizm ve pozitivizmi ile Alman idealizmi ve hayat felsefesi.[2] Dilthey'in *geisteswissenschaften* için epistemolojik bir temeli kuvvetlendirme gayreti, beşerî bilimleri çalış-

[1] *GS* V, 5; VIII, 184.
[2] *PhWD*, Bölüm: 2.

manın uygun yolunun hangisi olduğu konusunda birbiriyle temelde çelişen iki görüşün kaynaştığı nokta olmuştur.

Dilthey'in hermenötiğini anlayabilmek için öncelikle, kendisinin *geisteswissenschaften* için metodolojik bir temel bulma eyleminde zorlandığı problemlerin ve hedeflerin içerisinde bulunduğu bağlamı açıklamamız gerekir. Bunun için (1) Dilthey'in tarih görüşünü ve (2) onun "hayat felsefesi" konusundaki yerini anlamak gerekecektir.

GEISTESWISSENSCHAFTEN İÇİN METODOLOJİK BİR TEMEL BULMA PROBLEMİ

Dilthey, tabiat bilimlerinin indirgemeci ve mekanik bakış açısından kurtulmak ve bu olaya tam uyan bir yaklaşım bulmak için, insanın sosyal ve sanatsal ifadelerini anlamaya yönelen bilimlere uygun bir metodoloji geliştirme projesini gerekli görmektedir. Bu sebeple yakın zamanda Dilthey'in edebiyat teorisi üzerine yapılmış bir eserde bu "fenomenolojik yaklaşım" olarak isimlendirilmiştir.[3] Buna göre böyle bir metodolojiye temel bulma hedefi (1) epistemolojik problem, (2) bizim tarihsel bilinç düşüncemizin derinleşmesi konusu ve (3) ifadeleri "bizzat hayatın" dışından anlama ihtiyacı olarak görülmüştür. Bu faktörler anlaşılınca, "beşerî bilimler" (*Geisteswissenschaften*) ile tabiat bilimlerine yaklaşım arasındaki farklılık, daha belirgin olarak ortaya çıkacaktır.

Dilthey'e göre insan olarak yaratılmış bir fenomen olan bizlerin daha işin başında, anlama eylemini gerçekleştirdiğimizde neyin gerçekleştiğini anlatırken, metafiziğin herhangi bir türünü temel almamız kabul edilemez; çünkü bunun evrensel olarak geçerli bir sonuç doğurması pek mümkün değildir. Öte yandan, insan fenomenini yorumlamaya hangi çeşit bilgi ve anlayışın uygun olacağını, problemin

[3] Kurt Müller-Vollmer, *Towards a Phenomenological Theory of Literature: A Study of Wilhelm Dilthey's "Poetik"*.

kendisi belirlemektedir. Dilthey, insanla ilgili tüm çalışmalara temel olan anlama eyleminin yapısının ne olduğunu sormaktadır. Kısaca, problem ona göre metafizik değil, epistemolojik çerçevede ele alınmalıdır.

Dilthey, yeni-Kantçı olmayıp bir "yaşam filozofu" olmasına karşılık, bir anlamda Kant'ın "tenkitli idealizm"inin temsilcisidir. Kant, bilimler için epistemolojik temelleri oluşturan *Critique of Pure Reason* [Saf Aklın Tenkidi]'ni yazmıştı. Dilthey da bilinçli olarak "beşerî bilimler" için epistemolojik temel oluşturabilecek "tarihsel aklın tenkidi"ni yazmaya yönelmiştir. O, Kantçı kategorilerin tabiat bilimleri için uygun olup olmadığını sorgulamamış, ama uzay, zaman, sayı vs. içerisinde kişinin içsel hayatını anlamanın pek de mümkün olmadığını görmüştür. "Duygu" kategorisi, insanın öznelliğinin tarihsel ve içsel karakterine karşı adil değildir. Dilthey: "Bu, Kantçı-tenkitçi yaklaşımın [daha ileri düzeyde] geliştirilmesi meselesidir, ama o bilgi teorisi yerine kendini yorumlama [*Selbstbesinnung*], 'saf' yerine tarihsel aklın tenkidi kategorisi içerisinde"[4] sorunun ele alınması gerektiği tezini savunur.

" İç gözlem yoluyla değil, tarih aracılığı ile biz kendimizi bilebiliriz."[5] İnsanı anlama problemi, Dilthey için, bilimin durağan kategorileri içerisinde kaybolmuş varlığımızın, "tarihsel olduğu" (*Geschichtlichkeit*) bilincini kurtarmayla ilgilidir. Biz hayatı, "güç"ün mekanik kategorileri içerisinde değil; fakat kompleks, "anlamın" yani hayatı bir bütün olarak doğrudan tecrübe etmenin bireysel anları ve bu parçaları ele geçirme aşkı içerisinde yaşarız. Anlamın bu unsurları, geçmişin bağlamını ve gelecek beklentilerine ait bir ufku gerekli kılar. Onlar gerçek anlamda geçici ve sonludur ve bu bağlam çerçevesinde –yani tarihsel olarak anlaşılmalıdır. (Buradaki tarihsellik bizzat Dilthey'in hermenötiği il alakalı olarak ileride ele alınacaktır.)

---

[4] *GS* V, xxi.

[5] *Age.*, VII, 279 ve başka yerler.

Beşerî bilimler için bir teori formüle etme problemi, Dilthey'in hayat felsefesi çerçevesinde görülmüştür. Hayat felsefesi denilince genellikle 19. yüzyıl sonlarındaki üç filozof, Nietzsche, Dilthey ve Bergson akla gelir. Hayat felsefesinin gelişimi ile ilgili olarak Prof. O. F. Bollnow'un faydalı eseri[6] bu genel düşünce akımını geriye, - 18. yüzyıldaki formalizm, pür akılcılık ve kişinin bütünlüğü, yaşayan, hisseden ve iradeli şahsiyetin tümelliği konusunu üstün körü geçen soyut düşüncelere karşı gelişlere - kadar götürmektedir. Buna göre Rousseau, Jakobi, Herder, Fichte, Schelling ve diğer 18nci yüzyıl düşünürleri, insanın yeryüzündeki varlığının tecrübî bütünlüğüne ulaşma gayretleri çerçevesinde hayat felsefesini başlatmışlardır. Bu değişik düşünürlerde de hayat filozoflarının, dış unsur ve kültür yolu ile yanlışlanamayacak bir gerçekliğe ulaşmadaki sıkıntıları görülebilir. "Hayat" kelimesi o zamandan beri anlaşmaların sınırlılığı ve belirlemelerine karşı bir savaş çağrısıdır. Bollnow: "O [hayat] kişinin toptan içsel gücüne, özellikle mevcut rasyonel anlayış gücüne karşı his ve arzuların irrasyonel güçlerine işaret etmektedir."[7] der. Friedrich Schlegel "hayat felsefesi"ne "felsefe okulunun" soyut ve akıl dışı spekülasyonlarına karşı insan bilincinin ve insan yaşantısının canlı sunuşu olarak atıfta bulunur. Fichte kendisinin tüm felsefesine temel olarak Oluş'un durağanlığı ile hayatın ileri doğru güçlü akışı arasındaki zıtlığı alır.

Hayat felsefesi ile ilgileri açısından oluşturulacak düşünürler listesi, William James, Marx, Dewey, Pestalozzi, Plessner ve Scheler gibi şahsiyetleri de içerecek şekilde uzatılabilir. Bollnow bunlar arasından özellikle Georg Simmel (1858-1918), Ludwing Klages (1872-1956) ve José Ortega y Gasset (1883-1955) üzerinde durmaktadır.[8] Bunların tamamında da genel eğilim olan yaşanan tecrübenin tamlı-

---

[6] *L.*
[7] *Age.*, 5.
[8] *Age.*, 144-150.

ğına dönme gayreti vardır. Ayrıca bir çok yönden bu, teknoloji medeniyetinin şekilsel, mekanik ve soyut yönelişlerine bir karşı çıkış da sayılır. Zihnin kuvvetleri (*Geist*, Scheler'in kullandığı anlamda) veya Oluş (*Sein*, Fichte'nin kullandığı anlamda) donuk ve zayıf halde bulunmaktaydı. Hayat güçleri (*Leben*) her türden yaratıcılık ve anlam için dinamik, daraltılamaz kaynaklardı.

İnsanın içsel hayatı ve deneyimini anlama faaliyetine uygulandığında bu antitez Dilthey'de kendisini, tabii olan, sebep-sonuç bağlantılı düşünce formlarının bir tenkidi olarak göstermektedir. Dilthey, insanın içsel hayatının dinamiklerinin bilme, hissetme ve istemeden oluşan kompleks bir şey olduğunu ve bunların sebep-sonuç normlarına, mekanik olan sayısal düşünmenin katılığına konu yapılamayacağını savunur. İnsanı anlamak maksadıyla *Critique of Pure Reason*'dan düşünce kategorilerini getirmek, gerçekte hayatın dışından ve hiçbir suretle hayattan kaynaklanmayan bir dizi soyut kategorileri düşündürür. Bu kategoriler –bizzat hayatın aksine- durağan, zamansız ve soyuttur.

Beşerî bilimlerin konusu, haricî kategorilere göre değil, dahilî kategorilere, hayatı yine hayattan kaynaklananlarla anlamak olmalıdır. Yani hayat, yine hayat deneyiminden hareketle anlaşılmalıdır. Dilthey, biraz da küçümseyerek "Locke, Hume ve Kant tarafından oluşturulan 'bilen özne'nin damarlarında gerçek kan dolaşmaz" demiştir.[9] Locke Hume ve Kant'ta "bilme"yi, hissetmeden ve istemeden başka bir bilme melekesine bağlamaya belirgin bir eğilim vardır. Dahası, *bilmek*, kişinin içsel hayatının temelde tarihse olan bağlamından ayrılabilir gibi muamele görmüştür. Halbuki gerçekte biz, geçmiş, şimdi ve gelecek bağlamında hislerimiz, ahlâkî zorunluluklar ve emirler çerçevesinde ağlar, düşünür ve anlarız. Yaşanmış tecrübelerde bulunan anlamlı unsurlara dönmeye çok ihtiyaç vardır.

"Hayata" dönmek, Dilthey'e göre, insanın ve insan dışı

[9] *GS* V, 4; ayrıca *L* 121.

dakilerin hayatı için bir takım mistik alan veya kaynağa, ya da ruhsal bir enerjiye dönmek anlamında değildir. Aksine, hayat "anlam" kavramı çerçevesinde anlaşılmaktadır. Hayat, "içeriden bilinen insan tecrübesidir."[10] Dilthey'in metafizik karşıtı düşüncesini, duyularla algılanan dünyanın sadece görüntü olarak alınmasını reddederken hissedebiliyoruz: "Hayatın ötesine düşünce gidemez."[11] Hayat kategorileri aşkın gerçeklik içerisinde değil, yaşanan tecrübe gerçekliğinde mevcuttur. Hegel, hayatı yine hayattan anlama gereğini belirtmişti. Dilthey bunu, metafizik karşıtı bir bağlama –belki de ne realist ne de idealist ama fenomenolojik bağlama yerleştirmiştir. Dilthey, hayatın "tarihsel" bir gerçek olduğunu söylerken Hegel'i takip etmiştir. Ancak Dilthey'e göre tarih, sonsuz hedef veya bağımsız ruhun bir gösterimi olmayıp, bizatihi hayatın bir ifadesidir. Hayat, bağımlıdır ve kendisini pek çok şekil içerisinde ifade eder; insan tecrübesinde o hiçbir zaman bağımsız olamaz.

"BEŞERÎ BİLİMLER" KARŞISINDA "TABİAT BİLİMLERİ"

İnsanla ilgili konularda çalışmanın metotları açısından, yukarıda geçen tartışmalar ne anlama gelmektedir? Dilthey "beşerî çalışmaların" veya "beşerî bilimlerin" (*Geisteswissenschaften*) insan fenomenini yorumlamak için yeni modelleri oluşturmak zorunda olduğunu iddia etmiştir. Bunlar bizzat yaşanan tecrübelerin karakterlerinden alınmalı, "güç" yerine "anlam", matematik yerine tarih kategorilerine dayanmalıdır. Dilthey tüm beşerî çalışmalar ile tabiat bilimleri arasında köklü bir fark görmektedir.[12]

Beşerî çalışmalar, insana dair bir sözü olmayan fenomen veya olaylarla değil, insanın içsel sürecine, onun "dahilî tecrübesine" ışık tuttuğu zaman anlam kazanan olay veya

---

10 *L* 12; bkz: *GS* VIII, 121: "Leben erfasst hier Leben."

11 *GS* VIII, 184.

12 Bu iki alanla alakalı zıt anlama türleri için bkz: Carl Michalson, *The Rationality of Faith*. Ayrıca bkz: *GS* V, 242-268: VII, tamamı.

fenomenlerle ilgilenir. Doğal nesnelere uygun metodoloji, insan fenomenini anlamaya –onun da tabii nesne olma yönü dışında- uygun değildir. Ancak beşerî çalışmalar, tabiat bilimleri için söz konusu olmayan bir şeye –diğer bir kişinin içsel deneyimini gizemli bir zihnî transfer süreci ile anlama imkanına sahiptir. Dilthey şöyle der: "[Bir kişi diğerini anlarken] gerçek bir yer değiştirme söz konusu olduğu için, yani düşüncenin, benzerlik ve evrenselliği önceden hayal edip bir *sosyal-tarihsel* dünya oluşturabildiğinden dolayı insandaki içsel olay ve süreçler, hayvanlarınkinden ayrılmaktadır."[13] Bu içsel deneyimi temsil eden nesneler yoluyla gerçekleşen "gerçek yer değişim" sebebiyle insan, başka bir nesneye nispetle imkansız olacak derecede anlama derinliğine ulaşabilir. Açıkçası böyle bir yer değiştirme, sadece bizim zihinsel tecrübemizle diğer şahısta olan arasında bir benzerlik bulunduğunda gerçekleşebilir. Bu fenomen aynı zamanda bizim kişisel deneyimimizin en derin noktalarını başka bir şahısta bulma imkanını da ön plana getirmektedir. Bu karşılaşma ile içsel dünyanın daha iyi bir şekilde keşfedilmesi söz konusu olur.[14]

Schleiermacher'i takip ederek Dilthey da bu değişimi, diğer şahsın içsel deneyim alemini yeniden oluşturmak ve tekrar tecrübe etmek şeklinde anlamaktadır. Ancak burada söz konusu edilen şey diğer şahıs değil, dünyanın, "sosyal-tarihsel" olarak görünen dünyanın bizzat kendisidir. Bu, içsel ahlâkî emirler, ortak duygu ve reaksiyonlar kümesi, yaygın güzellik deneyiminin oluşturduğu dünyadır. Biz bu içsel insanî dünyaya, iç gözlem yoluyla değil, yorumla, hayata dair ifadeleri anlamak yoluyla, yani insanın fenomen üzerindeki izlerini çözümleyerek nüfuz edebiliriz.

O halde beşerî çalışmalar ile tabiat bilimleri arasındaki fark, beşerî çalışmalardaki farklı nesnelerden veya farklı algılamalardan kaynaklanmamaktadır. Asıl fark burada, algı-

---

13 *GS* V, 250.
14 *Age.*

lanan nesnenin anlaşıldığı bağlamda yatmaktadır.[15] Beşerî çalışmalar da bazen tabiat bilimleri ile aynı nesne veya "olguları" kullanır, ama bu içsel deneyimi içerecek veya ona atıfta bulunacak tarzda değişik ilişkiler bağlamında ortaya çıkar. İnsan deneyimine atıfta bulunmamak tabiat bilimlerinin bir özelliğidir; insanın içsel yaşantısına bir işaret, beşerî çalışmalarda söz konusudur. Dilthey: "Dolayısıyla, tabiat ve beşerî bilimler arasındaki fark, bir *özel yolla bilme*'ye göre değil içerik ayrıcalığına göre belirlenmektedir."[16] demektedir. Aynı nesne ve aynı olgu farklı ilişkiler sistemini barındırabilir. Beşerî çalışmalar nesne veya olguyu ele alır ve onu bizzat hayatın kendisinden kaynaklanan bilim dışı yeni "kategoriler" içerisinde kullanır. Örneğin bir nesne tamamen sebep-sonuç kategorileri (yani bilimsel yol) içerisinde veya insanın içsel hayatı hakkında veya daha objektif olarak, insanın içsel tecrübesinin hem yapısı ve hem de göstergesi durumunda olan sosyal-tarihsel dünyası hakkında söylediği şeylere nispeten açıklanabilir. Tabiat bilimleri, tabiat bilimi olmaktan vazgeçmediği sürece zihinsel olayları (*geistige Tatsachen*) kullanamaz. Beşerî bilimler ise, fizikî gerçeklikleri kullanabilir, ama dış dünya sadece insanın duygusu ve isteği ile bağlantılı olarak ele alınır ve olgular da davranışı etkilediği ve insanî maksatlara yardımcı veya engel olduğu sürece önemlidir.

Dilthey, beşerî çalışmalardaki anahtar kelimenin "anlamak" olduğuna inanmaktadır. Açıklamak bilimler içindir, ama içi ve dışı birleştiren bir fenomene yaklaşmak ise anlamaktır. Bilim, tabiatı açıklar, beşerî çalışmalar ise hayata dair ifadeleri anlar.[17] Anlamak, ferdî unsuru kavrayabilir, ama bilim her zaman ferde, bir genele, bir tipe ulaşma aracı olarak bakar. Bir ferde özellikle sanatta kendi iyiliği için değer veririz, ve biz isteyerek onun kişiliğindeki fenomeni

15 *Age.*, 248.
16 *Age.*, 253.
17 "Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir" (*age.*, 144).

anlamaya zaman ayırırız. Ferdin içsel yaşantısına çeken bu ilgi tabiat bilimlerinin davranış ve işleyişine göre kökten zıt bir yerde bulunur. Beşerî bilimler, Dilthey'in iddiasına göre, bilimlerin indirgemeci nesnelliğinden ayrılıp "hayatın", insan deneyiminin bütünlüğüne döndürmesi için bir anlama metodolojisi oluşturmak zorundadır.

Bu kadarı, Dilthey'in beşerî çalışmalara bakış açısına dair genel bir fikir verecektir. Onun beşerî ve tabiat bilimlerinin ayrı olduğunu söylemesi savunulabilir mi? Dilthey'in en hararetli destekçileri dahi buna "hayır" cevabını vermişlerdir. Bu fikrin edebiyat uygulamacısı Georg Misch, önce her iki yaklaşımın üretken bir şekilde birleştirilmesinin mümkün ve istenen bir şey olduğunu belirtmişti. Bollnow da haklı olarak bilginin iki büyük dalındaki kendini-anlama teorisinde bu farklılıklar yardımcı da olsa, "anlamanın" sadece beşerî bilimler, açıklama uygulamasının da sadece tabiat bilimleriyle sınırlı olmadığını gözlemlemiştir. Aksine, her ikisi de, her gerçek bilgi eyleminde farklı derecelerde birlikte çalışırlar. İlginç olanı, şimdiki ileri noktadan bakınca bilimsel fikirlerin ve hatta Dilthey'in üstesinden gelmeye çalıştığı tarihselciliğin, onun beşerî çalışmalar fikrine kaydığı uzantıları görmek mümkündür; zira onun "nesnel olarak geçerli bilgi" arayışı, aslında bilimin temiz ve açık veri idealinin bir ifadesinden ibarettir. Bu durum onun düşüncesini bilimsel düşünce ile uyumlu, zihnî hayatın sürekli olan mecaz şekillerine doğru sevk etmiştir. Öte yandan Schleiermacher'in fikirleri, anlamayı, *yeniden oluşturma* olarak anlamaya ve psikolojik yaklaşıma yönelmeye sürüklemiştir. Bundan hareketle o, teorisini yeni bir tür psikoloji yerine hermenötiğe dayandırmaya yöneldiğinde, kararlılık ve çalışkanlıkla kendisini kurtarabilmiştir.

Ancak, hayatı bizzat hayatın kendisiyle anlamak, anlamanın tarihsel boyutu üzerinde derinleşmek, beşerî çalışmalara burnunu sokan bilim adamlarına sert tenkitlerde bulunmak – bunların hepsi de Dilthey'den bu yana hermenötiğin önemli bölümünde etkin olmuştur. Biz onda bir ta-

kım köklü problemleri ve problemlere yol açan hermenötiksel amaçları görmekteyiz. Heidegger bu amaçlar üzerine fikrini kurmuş ve açıkça kendi hocası Edmund Husserl'de bulunan bilimsel yönelimlerin ötesine geçme gayreti içerisinde Dilthey'e geri dönmüştür.[18]

DILTHEY'IN HERMENÖTİK FORMÜLÜ: DENEYİM, İFADE, ANLAMA

Dilthey: "Bir bilim, ancak, onun incelediği nesne bize hayat, ifade ve anlama arasındaki sistematik bir ilişkiye dayalı bir süreç ile sunuluyorsa, beşerî çalışmalara dahildir" demiştir.[19] Buradaki "deneyim-ifade-anlama" formülü, kendi başına anlaşılamaz, çünkü her bir kavram, Dilthey'in hayat felsefesinde oldukça farklı anlamlara sahiptir. Şimdi bu kavramların her birisini ayrıca inceleyelim.

1- Deneyim

Almanca'da "deneyim" anlamında iki kelime vardır: *Erfahrung* ve daha teknik ve yeni bir kavram olan *Erlebnis*. Birincisi genel olarak deneyimi ifade eder. Örneğin bir kişinin hayata dair kendi "deneyimine" atıfta bulunması gibi. Dilthey, *Erleben* (tecrübe etmek, özellikle kişisel konularda) fiilinden türeyen daha özel ve sınırlı kavram olan *Erlebnis*'i kullanmaktadır. *Erleben* fiilinin kendisi oldukça yeni bir kelimedir ve (genellikle asıl kelimenin derinliğini ifade eden ve etkili bir önek olan) *er-* öneki eklenerek oluşturulmuştur. Böylece Almanca'da "deneyim" kelimesi, "yaşamak" fiilinin bir akrabası olup, hayatın bizim onunla karşılaştığımızdaki çabukluğunu ifade eden etkili bir kalıptır. Tekil bir isim olarak *Erlebnis*, Dilthey'in onu oldukça özel bir manada kullanmasından önce, Almanca'da pek kullanılmamaktaydı. Ancak çoğul şekli olan *Erlebnisse*, Dilthey'ın da kavramı kendisinden aldığı Goethe'de bulunmaktadır.

---

18 Bkz: *SZ* § 77.

19 *GS* VII, 86; *PhWD* 249'da zikredilmiştir.

Erlebnis ya da "yaşanmış tecrübe" Dilthey tarafından, *ortak bir mana ile oluşturulmuş bir bütün* şeklinde tanımlanmaktadır:

> Kendisinde birlik manası olduğu için zamanın geçmesiyle bir bütünlük oluşturan şey, bizim deneyim olarak ifade edeceğimiz en küçük varlıktır. Bir adım ileri gidersek, hayatın içerisinde ortak bir anlam vasıtasıyla birbirine bağlı olan hayat parçalarının kuşatıcı birliğine "deneyim" diyebiliriz –beklenmedik olaylar sebebiyle bazı parçalar diğerlerinden ayrılsalar bile."[20]

Diğer bir deyişle, örneğin bir tablonun anlam dolu deneyimi zamanla birbirinden ayrılmış pek çok rastlantıyı içerebilir ve yine de "tecrübe" (*Erlebnis*) diye isimlendirilebilir. Romantik bir aşk deneyimi sadece bir rastlantıya dayanmaz, beraberinde pek çok türden olayları, zaman ve zeminleri taşır. Ancak onların "bir deneyim" olarak taşıdıkları mana bütünlüğü onları hayatın akışından çıkararak bir anlam bütünlüğünde, yani bir deneyimde bir araya getirir.

Bu mana birliğinin özelliği nedir? Dilthey bu probleme önemli ölçüde girmektedir ve bu "deneyim" denilen şeyin neyi içerdiğini anlamak, onun hermenötiğinin temelidir. İlk olarak, deneyim, bilincin yansıtıcı eyleminin "içeriği" olarak yorumlanmamalı, aksi takdirde o, bizim bilinçli olduğumuz bir şeye ait olur; halbuki o, fiilin ta kendisidir. O, içinde ve sürecinde yaşadığımız şeydir, hayata karşı takındığımız tavrın kendisidir ve biz onun içerisinde yaşamaktayız. Kısaca o, böyle tecrübe eder, zira anlamı yansıtma öncesinde o vardır. Deneyim, dolaylı bir yansıtmanın nesnesi olabilir; o takdirde bu, artık hemen gerçekleşen bir deneyim olmayıp, başka bir karşılaşma eyleminin nesnesidir. Böylece deneyim, bilinç fiili olmadığı gibi, bir içerik meselesi de değildir. O, bilinçliliğin karşı durduğu ve anladığı bir şey olarak yorumlanmamalıdır.[21]

Bu demektir ki deneyim, kendisini algılamaz ve algıla-

---

[20] *GS* VII, 194.
[21] *Age.*, 139; *PhWD* 38-40.

yamaz. Öyle olsaydı, bu eylem, bilincin yansımış fiili olurdu. O, bilincin bir "başlama noktası" da değildir; yoksa özneye, kendi eline verilmiş bir nesne gibi muamele ederdi. Bu açıdan deneyim, özne-nesne ayırımından önce bulunur. Bu ayırım, yansımacı düşüncenin kullandığı bir modeldir. Deneyim, aslında kendisini algılama ve anlamadan (*innewerden*) ayırmaz. *Erlebnis*, bizim "hemen yaşanmış deneyim" diyebileceğimiz hayatla olan doğrudan bir teması temsil eder.

Yansıtmacı düşünce öncesindeki bu zor kavranan alemin tasvirî bir analizi, hem beşerî bilimler ve hem de tabiî bilimler için aslî olmalıdır; ama bu, özellikle birincisi için çok önemlidir. Zira beşerî ve hermenötiksel anlama kategorilerinin kendisi, o alemden alınmalıdır. Bu bilincin yansıtma öncesi dünyası, Husserl ve Heidegger'in fenomenolojisi tarafından sınırlandırılmıştır. Dilthey, kendisinin metodoloji ile ilgili projesini, hayat felsefesine yakın bir eksende kurmak istemiştir. O, sadece "düşünme" ve "hayat" (veya deneyim) arasını net bir şekilde ayırırken, yirminci yüzyıl fenomenolojisinin temellerini de kuruyordu. Bu konuda Dilthey şunları söylemektedir:

> "Yaşanmış tecrübe"nin kendisini bana sunma tarzı [tam ifadesiyle "benim için orada olması"], imgelerin karşımda durma şeklinden tamamen farklıdır. Deneyim bilinci ve kuralları aynı şeydir: benim için orada olanla, deneyim içerisinde benim için orada olan arasında bir ayırım söz konusu değildir. Diğer bir deyişle, deneyim, tecrübe edenin karşısında bir nesne gibi durmaz, ama onun benim için gerçekten var olması, onun içerisinde benim için bulunan *nelik*ten ayrıdır.[22]

Ancak deneyimin, sadece öznel bir takım gerçekliğe işaret ettiğini düşünmek, ciddi bir hata olur. Zira deneyim, tam olarak deneyimin nesnel olmasından (ve bu yüzden de öznellikten ayrılmayı kabul etmesinden) önce, benim için orada olan şeyin gerçekliğidir. Dilthey bu öncü bütünlük-

[22] *GS* VII, 139.

ten hissetme, bilme ve isteme unsurlarını ayırmayan ama onları içeren kategorileri çıkarmaya çalışır: "Değer," "anlamlılık," "yapı" ve "ilişki" gibi kategoriler- deneyimde birlikte tutulurlar. Bu kategorileri formüle ederken Dilthey, bu işin zaten büyük bir önemi haiz olması bir yana büyük zorluklarla karşılaşır. Onun seçimi, kendisinin nesnel olarak geçerli bilgiyi elde etme amacı tarafından idare edilmiştir. Bu amaç onun düşüncesinde bahsedilmeyen sınırlandırmaları temsil eder. Aynı zamanda onun, "hayatın ve tarihin hürriyeti" olarak ifade edilebilecek olan kategorilere ısrarlı desteğine hayran kalmalıyız.[23] Kendisinin bu faydalı düşüncesi, deneyimi, özne ve nesne ayırımından önce var olan bir alem olarak görmesine dayanır. Bu alemde dünyanın kendisi ve bizim onu tecrübe etmemiz birlikte bulunmaktadır. O, insanın dünyayla karşılaşmasının nesne-obje modelinin zayıflığını ve, duyguları nesnelerden, hisleri tüm anlama eyleminden ayırmanın sığlığını açıkça görmüştür. Biraz da alaylı olarak, "biz, 'hisler' değil, bize kendilerini sunan nesneler düzleminde; 'duyular' değil değer, mana vs. düzleminde yaşar ve hareket ederiz" demiştir.[24] Ayrıca, tecrübe bütünlüğünde beraber bulunan ilişkiler ortamından bir kişinin duygu ve hislerini ayırmanın çok yanlış olduğunu ifade etmiştir.

Bir ileri aşamada Dilthey, "deneyimde" verilen "ilişkiler ortamının" geçici olduğuna vurgu yapmıştır. Deneyim, durağan bir nesne olmayıp, aksine o anlam bütünlüğü içerisinde ve "anlam" bağlamı çerçevesinde, hem geçmişi bir araya getirmeye ve hem de gelecekten ümitli olmaya ulaşma ve onu kuşatma eğilimindedir. Geleceğin ne olacağına dair beklenti olmaksızın anlam tahayyül edilemez, yine geçmişin sunduğu materyalden de kendisini müstağni sayamaz. O halde geçmiş ve gelecek, tecrübenin bulunması ile yapısal bir bütünlük oluşturur ve bu geçici bağlam, algılanan

---

23 *Age.*, 203.
24 *GS* VI, 317.

herhangi bir şeyin yorumlandığı zorunlu bir düzlemdir.

Dilthey büyük ölçüde deneyimin bilinç tarafından dönüşümlü olarak empoze edilen bir şey olmadığını (bu Kantçıların kabulleneceği bir durumdur: Zihin, algı üzerine birlik empoze eden aktif bir unsurdur) ama, onun bizim elde ettiğimiz tecrübenin zaten içerisinde bulunduğunu ispat etmeye çalışır. Bu açıdan Dilthey, idealist değil, bir realist sayılabilir: Heidegger'in görüşlerine de uygun olarak deneyimin geçiciliği, bizzat deneyimle birlikte "aynı önceliğe" sahiptir. Bu hiçbir zaman deneyime eklenmiş bir şey değildir. Bir kişinin, bir başkasının hayatındaki çerçeve veya gelişmeyi (*das Lebensverlauf*) elde etmek için yansıtmacı bir eylemi bilinçli olarak gerçekleştirdiğini varsayalım. Bu özel deneyde birlik öğreticidir, zira o, bu birliğin yansıtıcı seviyede bilince sunulma tarzının neredeyse bir aynası gibidir. Dilthey kendisinin bunu gerçekleştirirken harcadığı gayreti anlatır:

> "Deneyim" (*das Erlebnis*), benim kendi yansıtmamın nesnesi olduğunda ne olur? [Örneğin], başlamış olduğum bir işi ileri yaşlarda tamamlama olasılığı üzerinde durarak endişeli bir şekilde gece uyanık halde uzandım. Tekrar ne yapılması gerektiğini düşündüm. Bu "deneyimde" bir dizi ilişkiler bütünü vardır: durumu nesnel olarak ele almak, ona bir temel oluşturur. Bu temel üzerine ise, nesnel olarak elde edilen olguya doğru, onun *ötesine aşma* isteği ile birlikte, kaygı ve sızı şeklinde bir benzerlik [*Stellungnahme*] kurulur. Bunların tamamı, [olgunun] kendi yapısal bağlamı içerisinde benim-için-orada olandır. Şimdi durumu ayırıcı bilince getirdim ve yapısal ilişkiyi kurtardım –onu "izole" ettim. Ama benim burada böylece ortaya koyduğum şeyler, aslında tecrübede mevcuttur ve bu yansıtma eyleminde aydınlığa çıkarılmıştır.[25]

"Nesnel olarak elde edilmiş" olan "anlam," olgunun kendisi ile birlikte gelir ve anlam aslen geçici olup bir kişinin hayatsal bağlamı çerçevesinde tanımlanır. Dilthey, yukarıdaki sözüne devamla bunun insan olgusu üzerindeki tüm çalışmalar için kökten anlamlı bir şey olduğunu ifade et-

---

25 *GS* VII, 139-140. Buradan özetle alınmıştır.

miştir: "Hayat sürecimize dair görüşümüzü oluşturan temel parçalar [*Anschauung des Lebensverlaufes*] *bizzat yaşantının* içerisinde birlikte bulunurlar."[26] Buna, hayata ek değil, onun bir parçası olan geçicilik veya tarihsellik diyebiliriz. Dilthey, hermenötik için büyük önem taşıyan bir olguya dikkat çekmektedir: *Deneyim aslen geçicidir* (ve kelimenin daha derinlerinde bu *tarihsel* anlamına gelir) *ve bu açıdan deneyimi anlamak da aynı şekilde geçici* (tarihsel) *düşünce kategorileri içerisinde olmalıdır.*

O halde Dilthey, deneyimin geçiciliği konusundaki ısrarıyla, insanın *dünyada-var-oluşunun* "tarihselliği" iddialarına bir temel sunmuştur. Tarihsellik geçmişe veya bir kişiyi ölü fikirlere mahkum edecek gelenekçi zihniyete odaklanmak anlamına gelmez. Tarihsellik (*Geschichtlichkeit*), az önce açıkladığımız gibi temelde insan deneyiminin geçiciliğinin ifadesidir. Buna göre, şu anı sadece geçmiş ve gelecek çizgisinde anlayabiliriz. Bu bilinçli bir çaba olmayıp, bizzat deneyimin yapısına nakşedilmiştir. Fakat bu tarihselliği aydınlatmak hermenötiksel sonuç doğurmaz, çünkü yorumun tarih dışı olması artık iddia edilemez ve bu görüş, insanî deneyimi tarihselliğine kökten yabancı bilimsel kategoriler içerisinde kalmış analizlerle ikna edici olamaz. Bu, deneyimin bilimsel kategoriler içerisinde anlaşılması gerektiğini açıkça ifade ediyor. Vazife bellidir: Yaşanmış deneyimin yapısına uygun "tarihsel" kategoriler üzerinde çalışmak.

2- İfade

Deneyim-ifade-anlama formülü içerisindeki ikinci kavram –*Ausdruck*- "ifade" olarak tercüme edilebilir. Bu kavramın kullanılmış olması, Dilthey'le otomatik olarak sanatsal ifade teorileri arasında ilişki oluşturmaz, çünkü bu teoriler özne-nesne ifadeleri içerisinde belirlenmiştir. Örneğin "ifade" kavramını hemen "his" ile ilişkilendiririz. Biz kendi hislerimizi ifade ederiz ve sanatsal bir ifade teorisi de, eseri

[26] *Age.*, 140.

hislerin sembolik bir temsilcisi olarak görür. Şiirsel yaratıcılık ifade teorisi temsilcilerinden Wordsworth, bir şiiri güçlü hislerin kendiliğinden akışı olarak görür. Dilthey *Ausdruck*'ı kullanınca, bu akışa veya hisse değil, ama daha kapsamlı bir şeye atıfta bulunmaktadır. Dilthey için bir ifade, temelde bir şahsın fiillerinin şekillenmiş hali değil, "hayatın bir ifadesi"dir. Bir "ifade," herhangi bir fikre, kanuna, sosyal forma, dile –insanın içsel hayatının izlerini yansıtacak herhangi bir şeye işaret edebilir. Aslen o, hissin bir sembolü değildir.

Ausdruck belki de "ifade" değil, insan zihninin –bilgi, duygu ve isteğinin- "nesnelleştirilmesi" olarak tercüme edilebilir. Nesnelleştirmenin hermenötik açıdan anlamı şudur: Onun sayesinde, anlamayı iç gözlem vasıtasıyla elde etmeye uğraşmak yerine, yaşanmış deneyime ait "nesnel" ve belirlenmiş ifadesi üzerinde o aranır. İç gözlem bu durumda, beşerî çalışmalar sahasında kişisel bilgiye veya insanı bilmeye ulaşmada güvenilir bir yol değildir. Beşerî çalışmalar zorunlu olarak "hayata ait ifadelere" odaklanmalıdır. Bu çalışmalar, tabiatıyla hayatın nesnelleştirilmesine yoğunlaşmış olarak, hermenötikseldir. Beşerî çalışmalar hangi tür nesnelere odaklanmalıdır? Dilthey, onların görevi konusunda çok kesindir: "İçerisinde, insan ruhunun kendisini nesnelleştirdiği her şey *Geisteswissenschaften* alanına girer. Onların çevresi anlamak kadar geniştir ve anlamak, kendisinin gerçek nesnesini bizzat hayatın nesnelleştirilmesinde bulur."[27]

3- Yaşanmış Deneyimin Nesnelleştirilmesi

Eğer beşerî çalışmaların çevresi bu kadar geniş ise, sanat eserini ve özellikle edebî sanat eserini anlamak nereye dahil edilecektir? Dilthey, hayatın veya insanî içsel deneyimin ("hayat" Dilthey için metafizik bir şey, yaşanan deneyimden öte derin bir kaynak değildir. İnsan deneyimi, yan-

[27] *Age.*, 148.

sıtmanın ondan öteye gideceğini varsayamayacağı bir şeydir.) farklı görünümlerini tasnif etmiştir: (1) *Düşünceler* (yani "fikirler, hükümler ve daha geniş düşünce şekilleri") "sırf düşünüş içeriğidir." Bunlar, oluştukları yer, zaman ve şahıstan bağımsızdır ve bu sebeple kesin doğruluğa sahip olup kolayca anlaşılabilirler. (2) *Eylemler*, yorumu daha zor olanıdır. Çünkü bir eylemde kesin bir hedef bulunur ama bu eyleme sevk eden kararın oluşmasındaki etkenleri oldukça zor belirleyebiliriz. Örneğin bir kanun, halk veya toplum fiili olabilir ama aynı zorluk burada da geçerlidir. Mesela bu eylemi oluşturma *karşıtı* olarak neye karar verildiği bilinemez. (3) Son olarak *yaşanmış tecrübenin ifadeleri* vardır. Bunlar, içsel yaşantının haykırış ve jest gibi kendiliğinden olan ifadelerinden tutun, sanat eserlerinde biçimlenen bilinçlice kontrol edilmiş ifadelere kadar uzanır.

Dilthey genellikle "hayatın görünümleri" (*Lebensäusserungen*) olarak ilk iki kategoriye, -düşünceler ve eylemlere- atıfta bulunur. Ama üçüncü için daha özel bir terim olan "yaşanmış tecrübenin ifadeleri" (*Erlebnisausdrücke*)'ni kullanma eğilimindedir. Bu üçüncü kategori içerisinde insanın içsel deneyimi, tam ifadesini bulur ve anlama, kendisinin en büyük zorluğu ile karşılaşır:

> Yaşanmış deneyimin ifadesi [düşünce ve eylemden] tamamen farklıdır. Hayatın ifadesi olarak kendisi ve onu ortaya getiren anlama arasında özel bir ilişki mevcuttur. İfade, herhangi bir içe bakışın algılayabileceğinden daha fazla, içsel hayatın çevresini [*seelischen Zusammenhang*] içerisinde bulundurur, çünkü bilincin hiçbir zaman aydınlatamayacağı derinlikten dışarı o çıkar.[28]

Sanat eseri şüphesiz ki esnekliği ve dayanıklılığı içerisinde sırf jest veya haykırışın oldukça ötelerine gider. Zira jestler taklit edilebilir, ama sanat, bizzat deneyimin kendisine işaret ettiği veya onu anlattığı için taklit etmeye konu olamaz:

> Büyük sanat eserlerinde bir vizyon [*ein Geistiges*], onu oluşturan

[28] *Age.*, 207.

> şair, sanatçı veya yazardan serbest kalmaktadır [*sich loslöst*] ve orada anlatanın uydurma ihtimali bulunmamaktadır. Aslında hiçbir büyük sanat eseri, onu yapanın içsel varlığına [*geistigen Gehalt*] yabancı bir olguyu yansıtmaya çalışmaz. Gerçekten, onu oluşturan hakkında bir şey söylemek de istemez. O, belirlenmiş gözüken bir kalıntı olarak orada durmaktadır...[29]

Jestlerde ve herhangi bir insan fiilinde ya da karışık ilgilerin etkileşimi olan insanî ortamlarda bulunan aldatma sorunu kaybolmuştur, çünkü sanat eseri onu yapana değil, hayatın kendisine işaret eder. Açıkçası bu sebepten dolayı sanat eseri beşerî çalışmaların en güvenli, dayanıklı ve verimli konusudur. Bu belirlenmiş nesnel durum ile, ifadenin güvenli sanatsal anlayışı mümkün olmaktadır. "Böylece bilme ile eylem arasındaki sınırlarda, hayatın kendisini, görme, yansıtma veya teorisini elde etme yoluyla ulaşılamayan bir derinlikte ifşa edeceği bir döngü veya alem ortaya çıkar."[30]

Sanat eserleri içerisinde belki de dil ile ilgili olanlar, insanın içsel hayatını ortaya koymakta en büyük güce sahiptir. Bu belirli, değişmeyen nesnelerin ve bu çalışmada ise edebî eserlerin varlığı sebebiyle metin yorumuyla ilgili bir teori vücuda gelmiştir: *Hermenötik*. Dilthey'in iddiasına göre hermenötiğin prensipleri genel bir anlama teorisinin yolunu aydınlatabilir, çünkü "her şeyden evvel ... içsel yaşantının yapısının elde edilmesi, *eserlerin* yorumlanmasına dayanır. Bu eserlerde içsel hayatın dokusu tam olarak ifadesini bulur."[31] Bu durumda hermenötik, Dilthey'e göre yeni ve daha geniş bir önemi yüklenmektedir: O sadece metin yorumuna ait değil, hayatın kendisini eserlerde nasıl açtığı ve ifade ettiğine dair bir teori haline gelmektedir.

Bu durumda "ifade", tamamen kişisel bir olgu değildir, yoksa başkası tarafından anlaşılamazdı. İfade yazı formun-

---

29 *Age.*
30 *Age.*
31 *Age.*, 322.

da olunca, dili, yani anlayan kişi ile ortak kullanılan bir aracıyı kullanır. Aynı şekilde deneyim de anlayan kişiyle ortak kullanılır ve anlayış, benzer bir deneyime bağlı olarak oluşur. O halde kendisinde ve kendisi aracılığı ile nesnel anlamanın gerçekleşebileceği ve genel olarak paylaşılan yapıların varlığını ileri sürmek mümkündür. Buna göre bir ifade hiçbir zaman psikolojik yaklaşımdaki gibi, bir kişiye ait olamaz. O, deneyimde, bizzat deneyimin sosyal-tarihsel gerçekliğinde kendisini gösteren sosyal-tarihsel bir gerçektir.

4- Anlama

"Anlama" (*Verstehen*) da Dilthey'ın deneyim-ifade-anlama formülündeki diğer iki kavram gibi özel bir anlamda kullanılmıştır. O halde "anlama", matematik formülü gibi rasyonel bir düşünceyi kavramayı ifade etmez. "Anlama" zihnin başka birisinin "zihnini" (*Geist*) kavradığı eylemi anlatmak için belirlenmiştir. Bu ise, zihnin tamamen eğitsel bir eylemi olmayıp, bir hayatın diğer bir hayatı anladığı özel bir andır: "Biz tamamen aklî süreç unsurlarıyla ifade ederiz, ama zihnin tüm anlama gücüyle ilgili eylemlerinin birleştirilmiş unsurlarıyla anlarız."[32] Aynı konuda daha veciz ve daha meşhur bir ifadesinde ise o şöyle demektedir: "Biz tabiatı açıklarız; anlamamız gereken insandır."[33] O halde anlamak, kendisi sayesinde yaşayan insan deneyimini kavradığımız zihinsel bir süreçtir. O, bizim hayatla olan en kuvvetli bağımızı oluşturan eylemdir. Yaşanmış deneyim (*Erlebnis*)'deki gibi anlama da aklî teori oluşumlarından uzak bir tamlığa sahiptir.

Anlamak bize bireysel kişilerin dünyasını ve dolayısıyla da bizim kendi yapımızdaki imkanları açar.[34] Anlamak sadece bir düşünme eylemi değildir, aynı zamanda o yer değiştirme ve başka bir kişinin yaşanmış tecrübesinde karşı-

32 *GS* V, 172.
33 *Age.*, 144.
34 *GS* VII, 145, 215-216; bkz: *D* 170-171.

laştığı dünyayı yeniden tecrübe etmektir. O, bilinçli, yansıtmacı bir karşılaştırma eylemi olmayıp, bir kişinin kendisini yansıtma öncesinde diğer kişi yerine koymayı başaran sessiz bir düşünme faaliyetidir. Bir kişi kendisini başkasının varlığında keşfetmektedir.[35] Anlamanın her türlü pratikte uygulama endişelerinden ayrı olarak bizatihî bir değere sahip olması gerçeği, sırf bilimsel kavrayış ve izah ile anlamanın zıtlığını daha iyi ortaya koyar. O, mutlaka *bir şeye göre* anlam taşımayıp, özünde iyidir. Sadece anlama yoluyla gerçekliğin, muhakeme dışı ve kişisel yönleri ile karşılaşılabilir. "'Kişinin' sırları kendi iyiliği için bizi daha yeni ve daha derinlemesine anlama gayretlerine doğru sürükler. Böyle bir anlayış içerisinde de ferdin kendisini ve ürünlerini içerisine alan dünyası ortaya çıkar. İşte beşerî çalışmalara uygun olan anlama fonksiyonu da burada yatmaktadır."[36] Kendisinden önce Schleiermacher gibi Dilthey da beşerî çalışmaların bireylerin lehine isteyerek yöneldiğini ifade etmektedir. Bilimsel açıklamalar çoğu kez kendi başlarına değil, başka bir şey yararına olduklarında değerli görülürler. Lucretius'un *De rerum natura* [*On the Nature of the Things*] adlı eseri gibi, eğer bir takım bilimsel eserlerden hoşlanıyorsak, bunları insanın içsel yapısına, diğer bir ifadeyle sadece açıklama yerine beşerî çalışmalara ve anlama kategorilerine, birer ipucu olarak gördüğümüzdendir.

DILTHEY'IN HERMENÖTİĞİNDE "TARİHSELLİĞİN" ANLAMI

Dilthey defalarca insanın "tarihsel bir varlık" (*ein geschichtliches Wesen*) olduğunu ifade etmiştir. Burada "tarihsel" kelimesi neyi ifade etmektedir? Buna verilecek cevap sadece Dilthey'in hermenötiğini anlamak için değil, aynı zamanda bunun daha sonra gelen hermenötik teori üzerin-

35 *GS* VII, 191.
36 *GS* V, 212-213.

deki etkisini görmek açısından da önemlidir.

Dilthey, tarihi, bizim karşımızda bir nesne olarak duran geçmiş bir şey olarak anlamaz. Tarihsellik insanın doğması, yaşaması ve zaman süreci içerisinde ölmesi gibi zaten nesnel olarak belli olan konuları da göstermez. O, şiirde incelenen şekliyle insanın kısa ve geçici varlığına da işaret etmez. Tarihsellik (*Geschichtlichkeit*) iki anlama gelir:

(1) İnsan kendisini içe bakış yoluyla değil hayatı nesnelleştirmek suretiyle anlar. "İnsanın ne olduğunu sadece tarih ona söyleyebilir."[37] Başka bir ifadesinde daha detaylı olarak o şöyle söyler: "İnsan ne olduğunu ve neyi istediğini tüm ayrıntısıyla olmasa da kendi varlığının yüzyıllar boyunca gelişimi içerisinde tecrübe edebilir; bu hiçbir zaman nesnel düşünceler içerisinde değil, kendi varlığının derinliklerinden çıkıp gelen yaşayan deneyim kapsamında gerçekleşir."[38] Diğer bir ifadeyle kişinin kendisini anlaması doğrudan değil dolaylıdır; bu anlayış, geçmiş dönemlerde oluşturulmuş ifadeler arasından hermenötiksel bir dönüş yapmalıdır. Tarihe bağlı olduğu için o, temelde ve zorunlu olarak *tarihseldir.*

(2) İnsan tabiatı, sınırlandırılmış bir cevher değildir. İnsanoğlu kendi tabiatının ne olageldiğini kavrayabilmek için nesnelleştirmesi esnasında sadece zaman duvarı üzerinde resim yapmamaktadır. Bunun aksine, diğer bir hayat filozofu Nietzsche ile aynı fikirde olan Dilthey'e göre, insan "henüz-belirlenmemiş-canlı" (*noch nicht festgestellte Tier*)dır; bu canlı kendisinin ne olduğunu henüz belirlememiştir.[39] Dahası o sadece bunu anlamaya da çalışmamaktadır; kendisinin ne olacağına henüz karar vermemiştir. Onun ne olacağı konusu, kendisinin vereceği tarihsel kararları beklemektedir. Yeni bitmiş bir geminin dümencisi olmaktan ziyade o geminin mühendisi durumundadır. (Ortega y Gasset

---

37 *GS* VIII, 224.
38 *GS* VI, 57; IX, 173; ayrıca bkz: *D* 219.
39 *L* 42.

buna daha sonraları "ontolojik imtiyaz" adını verecektir.[40]) Kişi kendi mirasını oluşturan belirlenmiş ifadelere el uzattıkça, yaratıcılık yönüyle tarihsel olmaktadır. Geçmişi bu şekilde ele almak kölelik değil hürriyettir, daha iyi bir şekilde kendini bilme ve onun ne olacağını isteyebilme bilinçliliği hürriyeti. İnsanoğlu kendi özünü değiştirme gücüne sahip olduğuna göre, onun kendi yaşantısını değiştirme hürriyetine de sahip olduğu söylenebilir; o gerçek ve aslî yaratma gücüne sahiptir.

Tarihselliğin doğurduğu bir diğer konu ise kişinin tarihten kaçamayacağıdır. Çünkü o, tarih içerisinde ve sürecinde ne ise odur. "İnsan tabiatının bütünlüğü sadece tarihtir."[41] Dilthey'e göre bu tarihsel göreceliği doğurmuştur. O, "tarihsel bilincin göreceliğinden öteye gidilemez... tarih süreci içerisinde 'insan' tipi çözülür ve değişir"[42] görüşünü savunmuştur. Tarih bir takım dünya görüşlerinden ibarettir ama, bir görüşü diğerinden üstün göstermeye yönelik sağlam ve belirli hüküm standartlarına sahip değiliz.[43]

Bunların tamamı, anlamanın içsel geçiciliği konusunda daha önce söylenen şeyi destekler: Mana her zaman geçmiş ve geleceğe uzanan ufkî bir bağlam içerisinde bulunur. Kademeli olarak bu geçicilik "tarihsellik" düşüncesinin ayrılmaz bir parçası haline gelir ve bu kavram sadece insanın kendisini anlama ve yorumlamada tarihe bağımlı olmasını ve kendi tarihsel özünü belirlemedeki yaratıcı sınırlandırmasını ifade etmez. Ayrıca tarihten kaçılamayacağını ve tüm anlamaların aslen geçiciliğini de gösterir.

"Tarihselliğin" hermenötiksel sonuçları Dilthey'in eserinde o denli açıktır ki Bollnow haklı olarak, hayatın ve ifadenin birliği fikri yanında tarihsellik düşüncesinin de Dilt-

---

40 *L* 44.

41 *GS* VIII, 166.

42 *Age.*, 6.

43 *GS* I, 123 vd.; V, 339 vd; VIII, tamamı. Bunların tamamında da onun dünya görüşü tartışılmaktadır. İngilizce kaynak olarak da bkz: *PhWD* 85-95.

hey'in anlama teorisinde merkezî önem taşıdığını bildirmiştir.[44] Dilthey'in diğer hayat filozoflarından farkı belirtilecekse, Bergson ve diğerlerinden onu ayıran yegâne şey, bu tarihsellik konusudur. Dilthey modern ilginin tarihselliğe yönelmesine gerçek bir ivme kazandırmıştır. Bollnow'un doğru gözlemlediği gibi: "Yakın zamandaki tüm insanın tarihselliğini anlama gayretlerinin asıl başlangıcı Dilthey'dır."[45] Kısacası o, modern tarihsellik düşüncesinin babasıdır. Ne bizzat Dilthey'in ve ne de biraz sonra inceleyeceğimiz üzere Heidegger veya Gadamer'in hermenötikleri, tarihsellik ve özellikle de anlamanın geçiciliği konuları olmadan kavranamazlar. Hermenötik teoriye göre insan, sürekli geçmişi yorumlamaya bağlıdır. Bu sebeple insanın, kendisini her zaman kendi fiil ve kararlarında mevcut bir mirası ve geçmişten tevarüs eden paylaşımlı bir dünyayı yorumlamak suretiyle anlayan "hermenötiksel canlı" olduğu söylenebilir. Modern hermenötik, kendi temellerini tarihsellik içerisinde bulmaktadır.

HERMENÖTİKSEL DÖNGÜ VE ANLAMA

Anlamanın işleyişi Dilthey'e göre daha önce Ast ve Schleiermacher tarafından anlatılan hermenötiksel döngü kuralları çerçevesinde gerçekleşmektedir. Bütün, anlamını parçadan almakta, aynı şekilde parçalar da ancak bütüne referansla anlaşılabilmektedir. Burada Dilthey'ın vurguladığı kavram "anlam"dır: Anlam, anlamanın bütün ile parçalar arasındaki karşılıklı temel ilişkisinde kavradığı şeydir.

Daha önce de belirtildiği gibi cümle, bütün ile parça arasındaki etkileşime ve her ikisine de olan ihtiyaca güzel bir örnektir: Her bir parçanın anlamından bütünün anlaşılmasına yol bulunurken, kelimelerin belirsizliği de düzenli ve anlamlı kalıplara dönüşür. Dilthey bu örneği verir ve daha sonra da aynı ilişkinin, bir şahsın hayatındaki parça ve bü-

---

44 *D* 221.
45 *L* 6.

tünler açısından da var olduğunu iddia eder.

Bütünün anlamı bir "his (*sense*)" olup ayrı ayrı parçaların anlamlarından derlenmiştir. Bir olay veya deneyim, hayatımızı öylesine etkiler ki önceden anlamlı gelen şeyler anlamsız hale dönüşür ve geriye bakınca önemsiz gözüken bir deneyim önem kazanır. Bütünün anlamı, parçaların fonksiyon ve anlamını belirler. Mana tarihsel bir şeydir; o bizim belirli bir noktadan, belirli bir zamanda ve parçaların belirli bir birleşiminde gördüğümüz parça ve bütün arasındaki ilişkiden ibarettir. Mana, tarih üstü veya dışı bir şey olmayıp, daima tarihsellikle tanımlanan hermenötiksel döngünün bir parçasıdır.

O halde anlamlılık ve anlamsızlık olgusu bağlamsaldır, yani onlar bir durumun parçalarıdır. Örneğin "Ben kralıma ve benim sevgili efendime iyi geceler dilemek için geldim" cümlesi çok az şey ifade eder, daha çok anlam için ise o durum hakkında bilgi gerekir. Bu cümle (1) *The Cherry Orchard* (Kiraz Bahçesi)'ndaki eski hizmetçi, (2) *Faust* (Yumruk)'daki uşak, (3) *The Brothers Karamazov* (Karamazof Kardeşler)'deki Smerdyakov, veya bu örnekte lafzın kaynağı (4) *King Lear* (Kral Lear)'daki Kent olması durumunda farklı anlam taşıyabilecektir.

Bu cümlenin bağlam içerisindeki anlamına kısaca bakalım. Oyunun son perdesinde, savaş bitmiş ve alçak Edmund vurulmuş, ölüyorken sadık Kent girer. Kendisi büyük bağlılığını basit ve son sözlere götürücü kelimelerle ifade eder. "Efendi" kavramı bu durumda bir şeyler ifade eder. Bu kelime içerisinde Kent'in Lear'la olan ilişkisi yanında biz eşyanın hiyerarşisi içerisinde basit bir bağlılığın yankısını da duyarız. Şüphesiz ki bu kelimeler sadece Kent'in ve onun Lear ile ilişkisinin özelliklerini anlatmazlar, onların fonksiyonel bir önemi de vardır; zira bu basit cümle, oyunun trajik sonunu ateşleyen "O burada değil mi?" sorusunun hemen ardından gelmiştir. Birden dikkatler Lear ve Cordelia'nın uğursuz yokluklarına çevrilir. Bu ise Edmund'un onlara, kendisinin onları öldürmekle görevlendi-

rildiğini ve emri iptal için de faydasız bir gayret göstermesini gündeme getirir. Ardından yaşlı "efendi" içeri girer. Artık kendisinin efendisi, olayların efendisi değil. Onun gerçek efendilikte mukadder başarısızlığı canlandırılır; bir zamanlar değersiz diye kendisinden uzaklaştırdığı mücevherleri kollarında taşıyarak girer. Oyun boyunca "aşk" ve "bağlılık," Lear için büyük ölçüde değişmektedir. Onun krallığı bölme kararının ne anlama geldiğini olaylar ürkütücü bir şekilde değiştirmiştir.

Anlam tarihseldir: O tarih ile birlikte değişmiştir ve o, olayların izlendiği perspektife daima bağlı bulunan bir ilişki meselesidir. Anlam belirlenmiş ve katı değildir. Hatta oyun içerisinde *Kral Lear*'ın "anlamı" bile değişmektedir. Bizim açımızdan, hiyerarşi düzeni sonrası deist bir alemde ve oldukça farklı sosyal bir çevrede dururken, anlam Shakespeare'in çağdaşları için olandan oldukça farklıdır. Aristo'daki Plato, ilk dönem Hristiyan Plato, Orta Çağ Plato, on altıncı, on dokuzuncu ve hatta yirminci yüzyıl Plato yorumları olduğu gibi, Shakespeare'in dönemlerini yorumlayan tarih göstermiştir ki on yedinci, on sekizinci, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl Shakespeare'leri vardır. Yorum daima yorumcunun bizzat içerisinde bulunduğu konumda durur. Her ne kadar bir oyun, şiir veya diyalogda kendi başına bulunuyor gibi gözükse de, anlam da buna bağlıdır. Buna göre anlamanın farklı türden olabileceği ama onun hep aynı tür birliktelik, ilişki veya bağlılık gücüne sahip olduğu, hep bir bağlam içerisinde bulunduğu (*Zusammenhang*) konusunda Dilthey'in iddialarının doğru olduğunu görebiliriz.

Anlamın kesinlikle bir ilişki ve bağlam meselesi olması, onun "havada asılı" serbestçe hareket eden sanatsal bir yapı olduğu manasına gelmez. O, kendine yeten ve karşımızda bir nesne olarak duran bir şey değildir. O, bir anlamı bizim haricî hale getirirken kısmen nesnelleştirdiğimiz nesne dışı bir şeydir. Dilthey, "Anlamlılık temelde yaşayan deneyimin yapısında bulunan parçanın bütünle ilişkisinden açığa çı-

kar" der.[46] Diğer bir deyişle, anlam hayatın dokusunda, yani bizim yaşanmış tecrübeye katılımımızda mevcuttur. O, kendisi sayesinde hayatın elde edilebilir hale geldiği kuşatıcı bir temeldir."[47] Daha önce de ifade edildiği gibi "hayat," metafizik bir şey olmayıp "yaşanmış deneyimdir." Tipik bir ifadesinde Dilthey bu temel fikri dile getirir: "Hayat, felsefenin başlangıç noktasını şekillendiren temel unsur veya olgu [*Grundtatsache*] dur. O içeriden bilinebilir ve bizim gidemeyeceğimiz ötedir. Hayat, akıl çizgisinin huzuruna getirilemez.[48] Bizim "hayat"ı anlamaya ulaşmamız, akıldan daha derine gitmeye bağlıdır, çünkü hayat, nesnelleştirme yoluyla anlaşılabilmektedir. Burada, nesneler aleminde kişilerin yaşanmış tecrübelerinde bulunmasıyla kavradıkları bir gerçek ilişkiler dünyası kurulabilir. Anlam, öznel değildir. O, düşüncenin nesneye yansıması veya onun üzerinde düşünmek olmayıp, düşüncede nesne-özne ayırımından önce olan bir bağ içerisindeki gerçek ilişkileri algılamadır. Anlamı anlamak, bizimle ilgili her yerde mevcut, nesnelleşmiş "ruhun" şekilleriyle, hayalî olmayan gerçek bir ilişkiye girmekle alakalıdır. O, ferdî olarak bir kişinin ve nesnel *Geist* (ruh)'un birlikte hareket ettiğini öngören bir hermenötiksel döngü içerisindeki etkileşimleriyle ilgilidir. Anlam, bu etkileşim içerisinde farklı türden ilişkilere verilen isimdir.

Anlamanın döngüselliği, hermenötikte büyük bir öneme sahip diğer bir sonucu da doğurmaktadır: Her bir parça diğerini öngördüğüne göre, anlamanın doğru bir başlangıç noktası bulunmamaktadır. Buna göre "öngörüsüz" anlamak mümkün değildir. Anlama eyleminin hepsi, sunulan bir bağlam veya doğrultuda bulunur, bilimlerde dahi bir kişi belirli kaynaklara "dayalı olarak" açıklamada bulunur. Beşerî çalışmalarda anlama, kendisine bağlam olarak "yaşanmış deneyim"i alır ve yaşanmış deneyimle alakası olmayan

46 *GS* VII, 233.
47 *Age.*, 232.
48 *Age.*, 359.

anlama, beşerî çalışmalara (*Geisteswissenschaften*) uygun görülmez. Yaşanmış deneyimi görmezlikten gelip geçici olmayan kategorileri tarihsel nesnelere uygulayan bir yorumcu yaklaşımı, sadece bir ironi içerisinde "nesnel" olduğunu iddia edebilir, zira dışarıdan bakılınca o, fenomeni yerli yerince kullanmamıştır.

Biz her zaman hermenötiksel döngünün de bir parçası olarak kendi ufkumuz içerisinde anladığımıza göre, herhangi bir şeyin bağlamsız anlaşılması söz konusu değildir. Biz daima kendi deneyimimize başvurarak anlamayı gerçekleştiririz. O zaman yorumcunun metodolojik görevi (zaten imkansız bir şey olan) nesneye tamamen dalmak değil, kendi ufku ile metninki arasında olabilecek makul etkileşim şekillerini bulmaktır. Bu konu, ileride de belirtileceği gibi Gadamer'in önemli ölçüde üzerinde durduğu bir problemdir: Kendi ufkumuzun kabul edilmiş kullanımı içerisinde bizim metne dair kategorilerimizi önceden zorlamayan bir açıklığa nasıl ulaşabiliriz?

SONUÇ: DILTHEY'IN HERMENÖTİK AÇISINDAN ÖNEMİ

Dilthey hermenötiğin alanını beşerî çalışmalardaki yorum konusuna yerleştirmekle genişleterek büyük katkıda bulunmuştur. Onun hermenötik problemi üzerindeki düşüncesi Schleiermacher'in psikolojik yaklaşımının gölgesinde başlamış, zamanla yorumu, yazara atıfta bulunmaksızın "yaşanmış tecrübe" ifadesinde yoğunlaşarak kavramıştır. O böyle yapınca beşerî çalışmaların temeli psikoloji değil hermenötik olmuştur. Dilthey'ın en temel iki yönelişi için bu tatmin edici idi. Öncelikle yorum problemini belirli, dayanıklı ve nesne konumundaki bir şeye yönlendirmişti. Buna göre nesne, göreceli olarak kendi içinde değişmediğinden, beşerî çalışmalar da nesnel olarak geçerli bilginin mümkün olduğunu tahayyül edebilir. İkinci olarak, nesne, anlamanın bilimsel değil "tarihsel" şeklini cezbetmektedir. O sadece, tüm tarihselliği ve geçiciliği içerisinde hayatın kendisine atıfta bulunularak anlaşılabilir. Hayatın ifadeleri-

nin daha derinlerindeki manasına ulaşmak ancak tarihsel anlayış yoluyla mümkün olur.

Bu anlayışın edebiyat teorisindeki sonuçlarına göre bir kişi bir edebiyat eserinin "doğruluğu" hakkında anlamlı bir şekilde konuşabilir ve bunun sonucunda oluşan şekil, kendi başına mevcut bir element değil, içsel gerçeklerin bir sembolü olarak görülür. Dilthey'e göre sanat, hayatın en saf ifade biçimidir. Büyük edebiyat, hayat bilmecesinin insanın doğumu ve ölümü, sevinç ve üzüntüsü, sevgi ve nefreti, gücü ve zayıflığı ve onun tabiattaki belirsiz konumunun neden ve nasıllıklarının yaşanmış tecrübesinde mevcuttur. Bollnow'un da belirttiği gibi, "Bir kişi sanatın hayatı ifade etmekte ulaştığı noktadan dolayı ona değer veriyorsa, o kişi, sanatı sırf sanat olduğu için değerli bulan kişinin fikrini görmezlikten geliyor demektir."[49] Buna göre, sanat eseri kendi başına bir değerse ve başka bir tarafla da çatışmaya girmiyorsa, bu eser insan hakkında sessiz kalmaz, aksine onun içsel tabiatına hitap eder ve kendisinden öte bir şey ile alaka kurar. Diğer bir deyişle sanat, bir takım estetikçilerin de ifade ettikleri gibi şekillerle saf ve hedefsiz bir şekilde oynamak değildir. O, bizim içerisinde yaşadığımız hayatın kaynağını ifade eden ruhsal gelişime ait bir şekildir. Dilthey'ın *The Three Epochs of Modern Aesthetics and Its Present Task* (Modern Estetiğin Üç Dönemi ve Onun Mevcut Görevi) (1892) adlı eserinin başında Schiller'in şu sözü, bir ilke olarak verilir: "Keşke en sonunda güzelliği aramak bırakılsa da sadece gerçeği aramak onun yerine geçse."[50] Sanat şiirsel bir zevk ve fantezi değildir; ama o yaşanmış deneyime ait bir gerçeğin ifadesidir. Şüphesiz ki burada "gerçek," metafizik manada değil içsel realitenin tam bir yansıması olarak kullanılmıştır.

O halde edebî sanat eserinin yorumu, Dilthey'in düşüncesinde insanın kendisini anlamasının tarihselliği bağlamı-

---

[49] *L* 74.

[50] "Die drei Epochen der modernen Ästhetik und ihre heutige Aufgabe," *GS* VI.

na yerleştirilmiştir. O, sadece tarihsel olarak gelen bir nesneyi yorumlamak zorunda olduğu anlamında değil, bir kişinin kendi geçiciliği ve tarihteki konumu çerçevesinde onu yorumlaması anlamında tarihseldir. Bir ifade içeren eserler, insanın kendisini anlamasını da barındırdığından dolayı ne "öznel" ve ne de tam anlamıyla "nesnel" (diğer bir ifadeyle, bizim kendimizi anlama çerçevemizden ayrı) dir. Metodolojik açıdan bu durum, bilimsel düşüncenin özelliği olan özne-nesne ikileminin dışındaki bir yolla, manayı anlama problemiyle yorumu karşı karşıya getirmektedir.

Dilthey'den bu yana pek çok şey değişmiştir. Biz avantajlı durumumuz sebebiyle, onun iddia ettiği gibi tarihsel okulun nesnelliğinden ve bilimsellikten* kendisini tamamen koparmakta başarılı olmadığını ifade edebiliyoruz. Bugün daha açık bir şekilde görüyoruz ki "nesnel olarak geçerli bilgi"yi araştırmak, bizim kendimizi anlamamızın tarihselliği ile hiç uyuşmayan bilimsel fikirlerin bir yansımasından ibaretti. Ayrıca, Dilthey sınırsız idealizme karşı geldiği ve hermenötiği tüm metafizik unsurlardan uzak ampirik olgulara dayandırmak istediğinden, buradaki "hayat" kavramının da Hegel'in "nesnel Ruh" tanımına oldukça yakın bir kategori olduğunu da söyleyebiliriz.[51] Dilthey'in –Schleiermacher'de olduğu gibi- anlamayı yazarın deneyimini yeniden tecrübe etmek (*Nacherleben*) ve yeniden oluşturmak olarak görmesi ve dolayısıyla yaratma eylemine benzemesini tenkit edebiliriz. Zira bizim Beethoven'in *Dokuzuncu Senfonisi*'ni anlama eylemimiz, şüphesiz ki Beethoven'in onu yaratma eyleminden nitelik olarak oldukça farklıdır. Eser, bütün etkisi içerisinde seslenir; onu oluşturma sürecinde, eserde "söylenen" şeyleri "anlamamız" için gerekli olmayan bilgiler söz konusudur.

---

* Buradaki bilimsellikten maksat, pozitif bilim metotlarına göre konuyu ele almaktır. çev.

51 Dilthey'in savunması şudur: "Hegel metafizik açıdan yapılandırmakta, ben ise verileri analiz etmekteyim." (*GS* VII, 150). Ancak temelde bu ikisi de aynı görülmektedir: Zihnin tarihsel olarak nesnelleştirilmesi kişiyi kendisine açmaktadır.

Her şeye rağmen Dilthey, genel hermenötik projesini yenilemiş ve onu önemli ölçüde geliştirmiştir. O hermenötiği tarihsellik çerçevesi içerisine yerleştirmiş, buna bağlı olarak da hermenötik önemli gelişmeler kaydetmiştir. Heidegger'in kendimizi anlamanın geçiciliği konusundaki düşüncelerine temel oluşturmuştur. Bu bakımdan o, gerçekten de çağdaş hermenötik "problem"in babası olarak kabul edilebilir.

9 / HEIDEGGER'İN *BEING AND TIME* ADLI ESERİYLE HERMENÖTİĞE KATKISI

İKİ TİP FENOMENOLOJİ: HUSSERL VE HEIDEGGER

DILTHEY'ın, hermenötiği *Geisteswissenschaften* için tarihsel ağırlıklı bir metot teorisi bulma projesinde görüldüğü gibi, Heidegger de, "hermenötik" kelimesini daha genel "köktenci" bir ontoloji araştırması bağlamında kullanmıştır. Heidegger'in, iki büyük hayat filozofu Nietzsche ve Dilthey'in geleneklerindeki ifadesiyle, *Geist*'e karşı *Leben*'i kullanmayı farklı bir biçimde ve farklı bir seviyede savunduğu söylenebilir. Dilthey gibi Heidegger de hayatı, yine kendi unsurları ile açıklayacak bir metodu aramış ve Dilthey'in, *hayatı bizzat hayattan esinlenerek anlama* eğilimini benimseyerek *Being and Time* [Varlık ve Zaman]'da (1927) naklet-miştir.[1] Başından beri Heidegger, ötelere ve Batı'nın varlık düşüncesinin köklerine gidecek bir metodu ve bu düşüncelerin de dayandırıldığı ön fikirleri gösterebilecek bir "hermenötiği" aramıştır. Nietzsche gibi o da, tüm Batılı metafizik geleneğini sorgulamayı arzulamıştır.

Heidegger, Dilthey veya Nietzsche'de göremediğimiz düşünsel gereçleri olan ve varlığın -sadece bir kişinin kendi ideolojisi olmayıp göz önüne gelecek tarzda- insan varlığındaki oluş sürecini açabilecek bir metodu Edmund Husserl'in fenomenolojisinde bulmuştur. Çünkü fenomenoloji, fenomenin düşünce öncesi kavranan alemini açıklamıştır.

---

1 *SZ* 398.

Bu yeni "alem", Heidegger için Husserl'dekinden daha farklı bir önem taşır. Husserl ona, bilinçlilik fonksiyonunu aşkın öznellik olarak ele alan bir düşünce ile yaklaşırken, Heidegger bu alemi, insanın tarihsel olarak *dünyada-oluşunun* en önemli ortamı olarak görmektedir. Onun tarihselliği ve geçiciliği içerisinde, varlığın tabiatının ipuçlarını bulmaktadır; varlık kendisini yaşanmış deneyimde açarken, canlandırmalar, uzamsallaştırmalar ve fikir merkezli düşüncelerin geçici olmayan kategorileri oradan uzaklaşır. Varlık, Batı'nın durağan kategorilerinin gizlenmiş ve neredeyse unutulmuş, Heidegger'in de serbest bırakmayı umduğu mahkumudur.

Fenomenolojik metot ve teori istenenleri sağlayabilir mi? Kısmen sağlamıştır. Heidegger'in Dilthey ve Nietzsche'ye borçlu olması ve onun Batılı metafiziği ve özellikle de ontolojiyi tenkit arayışlarındaki özellik vs. sebebiyle o, Husserl'in tüm fenomeni insan bilinçliliğine, yani aşkın öznelliğe çevirmesine temelde pek sıcak bakmamıştır. Heidegger, varlığın nesnelliğinin insan bilinçliliğinden daha aslî bir mesele olduğunu savunurken Husserl, varlığın nesnelliğini de bilinçliliğin bir başlangıcı olarak görme eğilimindedir.[2] Öznellik içerisinde yer alan böyle bir görüş noktası, Heidegger'in düşüncesinde bulunan türden bir tenkidi verimli olarak yürütülebilecek bir planı sağlamamıştır. Epistemolojide, bugün de uzantıları pek çok alanda hissedilen, kapsamlı bir revizyon için bu yeterli olurken,[3] Heidegger'in varlık problemini yeniden sorabileceği yer burası değildir.

Hermenötiğin tanımı için önemli bir nokta, Heidegger'in *Being and Time*'da geliştirdiği türden fenomenolojinin hermenötik fenomenoloji olarak isimlendirildiğidir.[4] Bu belirleme, Husserl'in zihnindeki alanın bir alt bölümü olmaktan daha öte bir şey olup o, fenomenolojinin oldukça farklı iki

---

[2] *WM* 241.

[3] Bkz: Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*.

[4] *Age.*, I, 318-326; 339-349.

tipine işaret eder. Heidegger'in Husserl'e olan borcu az değildir ve onun ilk çalışmalarının çoğunun Husserl'e dayandığını görmek de şaşırtmamalıdır. Ancak Heidegger, bu aldıklarını farklı bir bağlamda ve ayrı bir amaca hizmet etmek üzere kullanmıştır. Bu açıdan "fenomenolojik metot"u Husserl tarafından formüle edilip Heidegger tarafından farklı bir amaç için kullanılmış bir doktrin olarak görmek bir hata olur. Nitekim Heidegger, fenomenoloji fikrini yeniden düşünmüştür ve böylece ondaki fenomenoloji ve fenomenolojik metot oldukça değişik bir özelliğe bürünmüştür.

İlk dönemden itibaren Husserl'in matematik ve Heidegger'in ise teoloji üzerinde eğitim görmelerinin mantıksal bir sonucu olarak ikisinin bilime karşı farklı tutumları, aralarındaki farklılığı belirtmede anahtar görevi görebilir. Husserl'e göre felsefenin "sert bir bilim"[5], "daha deneyselci" olması gerekirken, Heidegger için dünyada hiçbir sertlik bilimsel bilgiyi nihaî hedef yapamaz. Husserl'in bilimsel eğilimi, onun değişmez bilgi arayışında, indirgemelerinde ve zihinsel indirgeme yoluyla görülebilen ve kavranabilen şeyleri arama yöneliminde gözükmektedir. Heidegger'in eserlerinde ise kesin bilgi, aşkın indirgemeler veya egonun yapısına dair hiçbir şey zikredilmez. *Being and Time*'dan sonra Heidegger, büyük oranda Kant, Nietzsche ve Hegel gibi önceki filozofları ve Rilke, Trakl veya Hölderlin'in şiirlerini yeniden yorumlamaya yönelmiştir. Onun düşüncesi klasik metin merkezli yorum anlamında daha "hermenötiksel" hale gelmiştir. Husserl'e göre felsefe, temelde bilimsel olarak kalmıştır ve bugün bilimlerin sahip olduğu önemde de bu görüş mevcutur. Heidegger felsefeyi tarihsel, geçmişin yeniden oluşturulması ve yorumun bir şekli olarak anlar.[6] Heidegger, *Dasein*'i analiz etmeyi bir "hermenötik" ola-

[5] Bkz: Husserl'in ilk çalışmalarından teki, *Philosophie als strenge Wissenschaft.*

[6] Ricoeur'un *récollection du sens* (demythologizing) ve *exercise du soupçon* (demystification) şeklinde tanımladığı iki zıt yorum, birincisi daha kuvvetli bir şekilde de olsa Heidegger'de mevcuttur. Bkz: *DI* 36-44.

rak belirlememiş olsa da, onun daha sonraki gelişmelerindeki kuvvet sebebiyle tam anlamıyla bir hermenötik filozofu olarak isimlendirilmiştir.

İki tip fenomenoloji arasındaki çizgiler, üçüncü bir konu üzerine çizilmiştir: Tarihsellik (*Geschichtlichkeit*). Husserl bilincin geçiciliğini gözlemlemiş ve içsel zaman bilinci hakkında fenomenolojik bir açıklama yapmıştı. Ancak onun kesin bilgiye ulaşma hırsı, bu geçiciliği tekrar durağan ve bilimin sunuş ifadelerine –temelde varlığın geçiciliği ve değişimin üzerinde bir fikirler alemi olduğu iddiasını inkara- tekrar geri çevirmişti. Böylece Heidegger'in 1962'deki iddiasına göre Husserl'in fenomenolojisi, "Descartes, Kant ve Fichte tarafından kurulan bir modeli geliştirmiştir. Düşüncenin tarihselliği tamamen böyle bir konuma yabancı kalmaktadır."[7] Aynı zamanda Heidegger *Being and Time*'da, kendi analizlerinin [1962]'deki anlayışına göre fenomenoloji prensibine dayanarak maddî açıdan düzenlendiğini söylemiştir.[8] Fenomenolojinin bilincin açık bir hali olarak açıklanması gerekmez; o, varlığın tüm nesnelliği ve tarihselliği içerisinde açıklanması anlamına da gelebilir. Bunun anlamını kavrayabilmek için Heidegger'in *Being and Time*'da fenomenolojiyi tartışmasına dönelim.

FENOMENOLOJİNİN HERMENÖTİKSEL OLANI

Heidegger *Being and Time*'ın "Fenomenolojik Araştırma Metodu" başlıklı bölümünde, kendi metoduna net bir şekilde "hermenötik" olarak atıfta bulunmaktadır. Bir yandan bunun fenomenoloji ile ne ilgisi olduğu sorusunu düşünürken, öte yandan bizim çalışmamız için aynı derecede önemli olarak fenomenolojinin hermenötikle ne alakası olduğu sorusu da akla gelmektedir. Ancak bu soruyu ele almadan önce Heidegger'in fenomenolojiyi yeniden tanımla-

[7] W. J. Richardson'a Nisan, 1962'de yazılan bu mektup, şu eserin önsözünde vardır: Richardson, *TPhT* xv.

[8] *Age.*

masını incelememiz gerekir.

Heidegger kelimenin Yunanca köklerine kadar iner: *Phainomenon* veya *phainesthai*, ve *logos*. Heidegger'in ifadesine göre *Phainomenon*, "kendisini gösteren, zahir, aşikâr [*das Offenbare*]" anlamına gelir. Yunanca *phôs* kelimesiyle alakalı olan *pha* ise "içerisinde bir şeyin zahir olacağı, görülür hale gelebileceği" ışık veya parlaklık anlamındadır.[9] O halde fenomen "gün ışığına açık olan veya ışığa getirilebilen şeyler topluluğu, Yunanlıların basitçe *ta onta, das Seiende* şeklinde belirledikleri şey ne ise odur."[10]

Heidegger'in açıklamasına göre buradaki "zahir olma" veya bir şeyi "olduğu gibi" gösterme şekli, atıfta bulunmanın –bir şeyin "sanki başka bir şeymiş gibi gözükmesi gibi- ikinci dereceden bir şekli olarak yorumlanmamalı, ayrıca daha temel bir fenomene işaret eden bir şeyin ön belirtisi olarak da ele alınmamalıdır. Bunların aksine o, bir şeyi olduğu şekliyle kendi görünümünde ortaya getirme, göstermedir.

Fenomenoloji (phenomenology) kelimesindeki -loji (-ology) öneki, gerçekten Yunanca kelime olan *logos*'a kadar dayanmaktadır. Heidegger'in ifadesi ile *logos*, konuşmada ifade edilen şeydir. O halde *logos*, daha derin bir anlamda bir şeyi açığa çıkarmak demektir. O, Heidegger tarafından "akıl" veya "zemin" olarak tanımlanmamış, daha ziyade hem akıl ve hem de zemini mümkün kılacak konuşma fonksiyonu anlamında ele alınmıştır. Onun fenomene işaret eden bir sunuş mantığı (*apophantic*) fonksiyonu vardır. Diğer bir deyişle, bir şeyi başka bir şey gibi gösterdiğine göre, "gibi (*as*)" fonksiyonuna sahiptir.

Ancak bu fonksiyon serbest olmayıp, bir şeyin ne olduğunu açmak veya meydana getirmekle ilgilidir; bu fonksiyon, o şeyi gizli iken gün ışığına çıkarmaktadır. Zihin bir manayı bir fenomen üzerine yansıtmaz, ama açığa çıkan

---

9 *SZ* 28.
10 *Age.*

şey, bizzat o şeyin ontolojik bir görünümünden ibarettir. Şüphesiz ki dogmatizm yoluyla bir şeyin sadece istenildiği gibi görülmesi zorlanabilir. Fakat bir şeyi olduğu gibi gözükmesi için bırakmak, ona bu izni vermeyi öğrenme meselesidir, çünkü o şey kendisini, görülmek üzere sunmaktadır. *Logos* (konuşmak), aslında dile konuşan tarafından verilmiş bir güç değildir, ama dilin o kişiye verdiği bir güç, kendi kendine zuhur eden bir şey tarafından tutulmanın sebebidir.

Bu durumda *phainesthai* ve *logos*'un fenomenoloji olarak birleşimi, her şeyi oldukları gibi gözükmeleri ve bizim kendi kategorilerimizi onlara dayatmamız üzere serbest bırakmak anlamına gelir. Bu anlam, alışılagelen yönelişin zıddınadır: Eşyaya işaret eden biz değiliz ama kendilerini bize onlar gösterirler. Böyle bir yaklaşım, bir takım ilkel animizm düşüncesini ön plana çıkarmayı değil, ama doğru anlamanın özünün, eşyanın kendisini gösterme gücü tarafından sevk edildiğinin tanınmasını ister. Bu düşünce, Husserl'in bizzat eşyanın kendisine yönelme eğiliminin bir ifadesidir. Fenomenoloji, bir fenomenin tam anlamıyla kendisinin sahip olduğu bir erişim yoluyla yönlendirmesinin eseridir.

Böyle bir metot, hermenötik teori için büyük bir öneme sahiptir, zira onun imasına göre yorum, insan bilinci ve insan kategorileri içerisinde değil, aksine karşılaşılan şeylerin gözükmesinde, bizimle karşılaşmak isteyen realitede zeminini bulur. Fakat Heidegger metafizikle ve oluş problemi ile ilgilenir. Böyle bir metot, öznelliğe ve metafiziğin spekülatif özelliğine bir son verebilir mi? Maalesef bu iş, varlığın aslında bir fenomen olmayıp, daha kapsamlı ve zor bir şey olması sebebiyle biraz karışıktır. Varlık, hiçbir zaman bizim için gerçek anlamda bir nesne olamaz, zira biz, bir nesnenin nesne olarak inşa edilmesi eylemine katılmaktayız.

Ancak Heidegger, *Being and Time*'da bir kişinin kendi varoluşuyla birlikte, hep onun *yanında* olması olgusunda bir tür erişimi, varlığın tamlığının ne olduğunu kesin bir

şekilde anlamayı bulmuştur. Bu, sabitleştirilmiş bir anlama olmayıp tarihsel olarak şekillendirilen, fenomenle tam karşılaşma deneyimi esnasında yoğunlaşmış bir anlamadır. Varlık belki de görünümün nasıl meydana geldiğinin analizi yoluyla sorgulanabilir. Ontoloji de fenomenoloji olmalıdır. Ontoloji, ortaya çıkan şeyler aracılığı ile anlama ve yorumlama sürecine dönmelidir, insan varoluşunun durum ve yönelişini izah etmelidir ve görülmeyen *dünyada-oluş* yapısını görülür hale sokmalıdır.

Bunun hermenötikle ilgisi nedir? Bu demektir ki ontoloji, varlık fenomenolojisi gibi, varlığa ait bir "hermenötik" olmalıdır. Ancak bu türden hermenötik, kesinlikle eski moda filolojik metodoloji veya Dilthey tarafından resmedilen *Geisteswissenschaften* metodolojisi değildir. O, gizli olanı açığa koyar, (metin açıklamasında olduğu gibi) yorumun yorumunu değil, ilk planda gizli olanı ortaya koyan asıl yorumlama eylemini oluşturur.

> Fenomenolojik tanımın metodolojik karşılığı yorum [*Auslegung*, açıklamak]'dur. *Dasein* (varlık) fenomenolojisindeki *logos*'ta *hermêneuin* [yorumlama] özelliği vardır. Bunun aracılığı ile *Dasein*, kendi varlığının yapısını ve kendisinin, varlığı [şuur öncesinde] anlamasında var olan, varlığın otantik manasını bilir. *Dasein* fenomenolojisi, kelimenin aslî manasında yorum işini belirleyen hermenötik demektir.[11]

Hermenötik, bir hamlede "*Dasein*'in varlık yorumu"[12] oluvermiştir, felsefî olarak *Dasein* için mümkün olan temel yapıyı ortaya koymuştur. O, "*Existenz*'in varoluşçu bir analizi,"[13] yani varlığın otantik olarak oluş ihtimallerinin analizidir. Heidegger'e göre hermenötik temel duyuru fonksiyonudur ve bunun aracılığı ile Dasein, varlığın tabiatını kendisine anlatır. Beşerî çalışmalarda bir yorum metodolojisi olarak hermenötik, yorumun en başta gelen ontolojik fonk-

11 *Age.*, 37.
12 *Age.*
13 *Age.*, 38.

siyonuna dayanan ve ondan hareketle gelişen türev bir şekildir. O, daha kökten bir ontolojiye dayanması zorunlu olan kısmî bir ontolojidir.

Uygulamada hermenötik bir anlama ve yorumlama ontolojisi haline gelmektedir. Heidegger tenkitçilerinin bir kısmı hermenötiğin filolojik bir disiplin olması adına, bu makul tanımını terketme eğiliminde olsalar da, gerçekten de bu, hermenötiği tarihsel olarak daha kapsamlı bir şekilde tanımlama eğilimini daha da derinleştirmekte ve genişletmektedir. Zira hermenötik Schleiermacher'de, her türlü diyalog için geçerli olabilecek bir temel ararken, Dilthey anlamayı, hayatın yine hayatla karşılaştığı insanî bir güç olarak görmek istemiştir. Ancak anlama, Dilthey'da evrensel hale getirilmemişti, çünkü kendisi bilimden ayrı "tarihsel" bir anlamayı arzulamaktaydı. Heidegger son adımı atmış ve hermenötiğin özünü anlama ve yorumlamanın ontolojik gücü olarak yorumlamıştır. Bu güç, eşyanın varlığını ve *Dasein*'in kendi varlığının potansiyellerini açmayı mümkün hale getirmektedir.

Bu şöyle de ifade edilebilir: Hermenötik hâlâ anlama teorisidir ama anlama farklı bir biçimde (ontolojik olarak) tanımlanmıştır.

ANLAMANIN TABİATI: HEIDEGGER'IN DILTHEY'DAN ÖTE GİDİŞİ

Heidegger'de anlamak (*Verstehen*), özel bir kavramdır ve manası ne kelimenin güncel olarak ifade ettiği ve ne de Dilthey'in kastettiği gibidir. İngilizce'de "anlama," sempatiyi, karşıdaki kişinin deneyimini hissetme kapasitesini çağrıştırır. Biz "anlayıcı bakış" sözünü, nesnel bilgiden daha fazla bir şey ifade etmek üzere kullanırız, bu sanki anlaşılan şeye katılmak gibi bir şeydir. Bir kişinin geniş bilgisi yanında anlayışı az olabilir, çünkü anlayış, öze ve bazı kullanımlarda da kişisel olana ulaşabilmektedir. Schleiermacher'in kullanımında anlama, içsel gerçekliklerdeki (*Identitätsphilosophie*) kişiliğe dair felsefî iddialarında yerini al-

mıştır. Böylece anlama olayında, bir kişi anlarken konuşmacı ile birlikte ahenk içerisinde hareket etmektedir; anlamak hem karşılaştırma ve hem de kehanet aşamalarını birlikte içermektedir. Dilthey'in kullanımında ise bu, bir resmi, bir şiiri veya –sosyal, ekonomik veya psikolojik- bir olguyu sadece bir başlama noktası olarak değil, "içsel realitenin" ve nihayet "hayatın ifadesi" olarak kavradığında devreye giren, daha derin bir anlayış seviyesine işaret eder.

Anlamaya dair tüm bu düşünceler, Heidegger'in tanımına pek uymayan bir takım bağlantıları beraberlerinde getirmektedir. Heidegger'e göre anlama, kişinin içerisinde yaşadığı dünya bağlamında kendisinin oluş için sahip olduğu imkanları kavrama gücüdür. Bu ne bir başka kişinin içerisinde bulunduğu durumu hissetmeye dair bir kabiliyet veya lütuftur, ne de "hayatın ifadelerini" daha derinlemesine elde etme gücüdür. Anlama, elde edilen bir şey olarak değil de, dünyada-oluş olgusunun ayrılmaz bir parçası veya tarzı olarak anlaşılmıştır. O, dünyada var olan bir nesne değil, ampirik seviyede gerçek anlama eylemini mümkün kılan varlığın bir yapı taşıdır. Anlama, *tüm* yorumlamalar için temeldir; bir kişinin varlığı kadar orijinaldir ve her yorumlama fiilinde mevcuttur.

O halde anlama, ontolojik açıdan aslîdir ve her türlü oluş eyleminden öncedir. Bunun bir diğer yönü ise, anlamanın her zaman gelecekle alakalı olmasıdır; bu onun yansıtıcı (*Entwurfscharakter*) özelliğidir. Fakat yansıtmanın bir temeli olmalıdır. Dolayısıyla anlama, aynı zamanda bir kişinin içinde bulunduğu duruma (*Befindlichkeit*) bağlıdır. Ancak anlamanın özü sadece bir şahsın konumunu kavramakta değil, o kişinin dünyada bulunduğu çerçeve içerisinde mevcudiyetini sağlayan belirli imkanları açmakta bulunmaktadır. Anlamanın bu yönünü ifade etmek için Heidegger "varoluş" (*Existenzialität*) kavramını kullanır.

Heidegger'in yaklaşımına göre anlamanın önemli bir özelliği de onun, halihazırda yorumlanmış ilişkiler, yani ilişkisel bir bütün (*Bewandtnisganzheit*) içerisinde hareket

etmesidir. Hermenötik açısından bunun doğurduğu sonuçlar, özellikle Heidegger'in ontoloji görüşüyle ilişkilendirildiğinde, oldukça geniş bir yer tutar. Zaten Dilthey, anlamlılığın daima bir takım ilişkiler bağlamına (*Strukturzusammenhang*) dayanan bir konu olduğunu, bilinen bir prensibe atfen anlamanın hep "hermenötiksel bir döngü" içerisinde hareket ettiğini, yoksa onun düzenlice *basit ve kendine yeter parçalardan bütüne gitme süreci* olmadığını ifade etmişti. Ama Heidegger'in fenomenolojik hermenötiği bir adım daha ileri gitmektedir: O, hermenötiksel döngünün her türlü insanî varoluşçu anlayışın ve yorumun ontolojik yapısı adına hangi sonuçları doğuracağını araştırmaktadır. Şüphesiz ki anlama, insanın duyusal varlığı üzerinde metafizik bir şey olarak değil, ondan ayrılmaz tarzda ele alınmalıdır. Heidegger, ontolojik bağlama yerleştirdiği kadarıyla, Dilthey'in tecrübe merkezli görüşünü inkar etmez. Zira anlama, ruh haletinden ayrı düşünülemez, yoksa onu "dünya"sız veya "anlamlılık"tan ayrı tasavvur etmek mümkün olurdu. Burada asıl vurgulanan nokta, Heidegger'in düşüncesinde anlamanın ontolojik hale geldiği konusudur. Heidegger'in dünya hakkındaki düşüncesini ele alınca, bu daha da açıklığa kavuşacaktır.

DÜNYA VE BİZİM DÜNYADAKİ NESNELERLE OLAN İLİŞKİMİZ

Heidegger'in kullanımında "dünya" kelimesi, bizim kastettiğimiz çevre, nesnel yaklaşım veya bilimsel gözlemin algıladığı evren anlamında değildir. Belki onun düşüncesi *kendi dünyamız* dediğimizde kastettiğimiz şeye daha yakındır. Dünya, tüm varlıklardan oluşan bir bütün değildir, o insanoğlunun kendisini, kavrama öncesinde var olan kuşatıcı bir anlayışın gösterdiği şekilde *görünürlülük* ile çevrelenmiş ve içine gömülmüş olarak gördüğü bir bütündür.

Dünyayı benlikten ayrı olarak anlamak, Heidegger'in düşüncesine zıttır; zira bu anlayış, dünya denilen ilişkiler bağlamından kaynaklanan özne-nesne ayırımını öngörür.

Dünya, benliğin ve nesnel anlamdaki dünyanın ayrılmasından daha önce mevcuttur. O, tüm "nesnellik"ten ve hayallerden daha öncedir. Bu açıdan o, öznellikten de öncedir, zira nesnellik ve öznellik özne-nesne şeması içerisinde anlaşılmaktadır.

Dünya, içerisindeki varlıkları saymaya çalışarak anlatılamaz. Böyle bir durumda dünyaya temas edilmemiş olur; zira dünya, herhangi bir varlığı bilme eyleminde önceden var sayılan bir şeydir. Dünyadaki her varlık, daima mevcut olan dünya *bağlamında* bir varlık olarak kavranır. İnsanın fiziksel dünyasını oluşturan varlıklar, bizzat dünya değil dünyada olanlardır. Sadece insanın dünyası vardır. Dünya o kadar kuşatıcı ve aynı zamanda yakındır ki dikkatten kaçabilmektedir. Bir kişi onun içinden görebilmekte ama, hiçbir şeyi onsuz kendi görünümünde müşahede edememektedir. Dikkatten kaçan, var sayılan ve kuşatıcı olan dünya, her zaman saydam ve onu bir nesne olarak kavrama gayretlerine kapalı olarak vardır.

Yeni bir alem –dünya- keşfedilmeye böylece açılmıştır. Yaklaşımı tespit oldukça güçtür, zira ne onun içerisindeki varlıkların ampirik tasvirleri ve ne de onların birer ferdî varlıklar olarak ontolojik açıdan yorumları dünya fenomenini açıklayabilir.[14] Dünya, kendisinde ortaya çıkan varlıklar "yanında" hissedilen ama anlaşılması yine dünya içerisinde gerçekleşen bir şeydir. Tüm anlayışlarda bu temeldir. Dünya ve anlama *Dasein*'in varlığının ontolojik oluşumunda mevcut ayrılmaz parçalardır.

Dünyanın bu mütevazılığı ile bir kişinin her gün varlığını ilişkilendirdiği belirli nesnelerin fark edilmezliği birbirine benzer. Her gün kullanılan aletler, düşünmeden yapılan bedensel hareketler, bunların tamamı görünmezdir. Ancak bir çözülme anında bunlar fark edilebilirler. Bu çözülme noktasında önemli bir olguyu gözlemleyebiliriz: Bu nesnelerin *anlamı*, manaların ve kasıtların birbiriyle etkileşim

[14] *Age.*, 64.

içerisinde oldukları yapısal bütünle bağlantı içerisindedir. Çözülme esnasında, kısa bir an içinde nesnelerin manası doğrudan dünyadan açığa çıkarak aydınlanır.

Bir nesnenin böyle anlaşılması ile, sadece zihinsel olan anlayış birbirinden çok farklıdır. *Being and Time*'dan bilinen bir örneği kullanırsak, gözümüzün önündeki bir çekiç, sadece ağırlığı olan, diğer eşyalar arasında zikredilen ve başka çekiçlerle mukayese edilen bir şeydir; ama kırık bir çekiç, o anda çekicin ne olduğunu anlatır.[15] Bu deneyim, hermenötiksel bir prensibi öne çıkarmaktadır: Bir şeyin varlığı, dikkatsizce analitik bir gözlemde değil, dünyanın tam aktif olduğu bir ortamda, gizlilikten birdenbire ortaya çıktığında belirli olur. Aynı şekilde anlamanın yapısı, ne onun vasıflarının analitik bir kataloğu yardımıyla, ne de ondan beklenen fonksiyonların tam icrası anında değil; onun düzeni bozulduğunda, bir duvara çarptığında ve belki de sahip olması gerekli bir şey yok olduğunda kavranabilir.

ÖN-DOĞRULAMACI ANLAMLILIK, ANLAMA VE YORUMLAMA

Bir aleti *alet olarak* aydınlatan anlık kırılma fenomeni, az önce de belirttiğimiz gibi içerisinde bulunduğumuz daha geniş ve dikkatten kaçan "dünya"yı göstermektedir. Bu dünya sadece zihnin algılamadaki şuur öncesi faaliyetinin bir alanı değildir; o, varlığın yapısındaki gerçek direnç ve imkanların, anlamayı şekillendirdiği bir alemdir. O alemde varlığın geçicilik ve tarihselliği mevcuttur ve orada varlık kendisini anlamlılığa, anlamaya ve yoruma sevk etmektedir. Kısacası o, hermenötiksel süreç alanıdır, o süreç sayesinde varlık, dil olarak konulaştırılmıştır.

Az önce de zikredildiği gibi anlama, ilişkiler dokusunda (*Bewandnisganzheit*) faaliyet gösterir. Heidegger bu ilişkiler

15 *Age.*, 69. W. B. Macomber, kırık çekici Heidegger'in düşüncesinde anahtar temalardan teki olark görür. Heidegger'de gerçeklik konusunda yaptığı çalışmaya bkz: *The Anatomy of Disillusion.*

dokusunun aklîliğine, ontolojik bir zemin oluşturmak üzere "anlamlılık" (*Bedeutsamkeit*) kavramını kullanmaktadır. Böylece bu kelimelerin anlamlı bir yararının ve dile temel olmasının ontolojik açıdan mümkün olduğunu göstermiştir. Heidegger'in burada vurgulamaya çalıştığı şey, anlamlılığın dilin mantıkî sisteminden daha derinlerde bir şey olduğudur. O, dilden daha önce var olan ve dünyada –ilişkiler bütünü içerisinde yerleştirilmiş olan bir şeydir. Yine de pek çok kelime, anlamı şekillendirmekte veya formüle etmektedir. Bunlar, kendi sistemleri haricinde dünyanın ilişkiler bütününde var olan bir anlamlılığa işaret ederler. O halde anlamlılık, insanoğlunun nesneye kazandırdığı bir şey olmayıp, bir nesnenin, dil ve kelimelerin ontolojik açıdan mümkün olduğunu temin ederek insana verdiği şeydir.

Anlama bu bağlam içerisine yerleştirilerek ele alınmalı ve yorum da sadece anlamanın açık bir şekilde sunumu olmalıdır. Buna göre yorum, yalın bir nesneye bir değer biçme meselesi değildir; zira karşılaşılan şey zaten özel bir ilişki içerisinde görülerek ortaya çıkmaktadır. Anlama olayında da, dünyadaki şeyler bu veya şu *olarak* görülmektedir. Yorum ise, "olarak" kelimesini daha açık ortaya koyar. Anlama alt yapısı, bir konuya dair söylenen her cümleden önce bulunmaktadır. Heidegger bunu özlü bir şekilde ifade etmiştir: "Elde-hazır olan görülmez dünyaya basitçe ön-tahminle bakış, aslında bir 'anlama-yorumlama' bakışıdır."[16]

Anlama da yorum ve dil gibi açık olunca, daha yoğun bir öznel faktör devrede demektir, zira "dil, haddizatında içerisinde gelişmiş bir kavrama yeteneğini, şekillenmiş bir görüş tarzını barındırmaktadır."[17] Anlamak ve anlamlı varlığın her ikisi de dil ve yorum için asıldır. Daha sonraki çalışmalarında o, dilin varlık ile bağlantısına daha fazla ağırlık vermiştir. Bu durumda varlığın kendisi dilbilimsel ol-

16 "Alles vorprädikative schlichte Sehen des Zuhandenen ist an ihm selbst schon verstehend-auslegend" (*SZ* 149).

17 "Die Sprache je schon eine ausgebildete Begrifflichkeit in sich birgt" (*age.*, 157.)

maktadır. Heidegger örneğin *Metafiziğe Giriş*'inde ifade etmektedir ki "kelimeler ve dil, yazan ve konuşan kişilere pazarlanmak üzere içerisinde bir şeylerin paketlendiği bir kâğıt değildir. Eşya öncelikle kelimeler ve dil içerisinde varlığa gelmiştir ve var olmaktadırlar."[18] Heidegger'in meşhur "dil, varlığın yuvasıdır" şeklindeki ifadesi bu mana çerçevesinde yorumlanmalıdır.[19]

Anlamanın, her türlü yorumda sahneye çıkan bir "ön-kurgusu" bulunmaktadır. Heidegger'in anlamayı üç gruba ayırarak analiz etmesinde bu daha açıkça belirmektedir. Bunu daha fazla açıklamaya gerek yoktur, zira bizim dünya ve anlamlılık hakkında söylediğimiz şeylerde bunun aslî özellik ve faydası gayet açıktır.[20]

ÖN-TAHMİN OLMADAN YORUMUN İMKANSIZ OLUŞU

Anlamanın ön-kurgusu, sürekli yorumlarken ve dünyada bulunurken, özne-nesne ilişkili eski yorumlama modellerinin ötesine geçmektedir. Gerçekten o, özne-nesne ilişkili yorumun temel tanımının geçerli olup olmadığı konusunda ciddi sorular ileri sürmektedir ve aynı şekilde, nesnel yorum veya "ön-tahminsiz" yorum denilince neyin kastedilebileceğini sorgulamaktadır. Heidegger konuyu şöylece ortaya koymaktadır: "Yorum hiçbir zaman, önceden verilmiş bir şeyi ön-tahminde bulunmadan ele almak değildir."[21]

"Önyargısız ve ön-tahminsiz" yorumlama ümidi, anlamanın işleme tarzının tamamen aksi bir yerde bulunmaktadır. "Nesneden" yansıyan, bir kişinin yansımasına izin verdiği ve eylemdeki dünyanın nesnelleşmesinin aydınlattığı

---

18 *IM* 13.

19 *PL-BH* 53. *Letter* sh. 53'de başlar. Böylece önceki alıntılar *PL*'den, sonrakiler ise *BH*'dandır.

20 Bkz: *SZ* 150-153, özellikle: "Die Auslegung von Etwas als Etwas wird wesenhaft durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff fundiert" (s. 150); ve "Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff [ön anlamanın üç kollu yapısı] strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird" (s. 151).

21 *Age.*, 150.

bir şeydir. Dış dünyada bulunan bir şeyin "kendi başına aşikâr" olduğunu iddia etmek de saflıktır. Kendi başına aşikâr olduğu varsayılan şeyin tanımı da farkında olunmadan, "nesnel" ve "ön-tahminsiz" olduğunu söyleyen yorumcular tarafından oluşturulan her yorumda var olan bir ön-tahminler bütününe dayanmaktadır. İşte bu, halen verilmiş ve kabul edilmiş ön-tahminler bütünü Heidegger'in anlamaya dair analizlerinde açıkladığı şeydir.

Edebî yorumda bunun anlamı, lirik bir şiirin metnini olabildiğince "ön-tahminsiz" olarak yorumlayan kişinin bile taşıdığı ön fikirleri olduğudur. Bir metne yaklaşırken bile onun belirli bir türden, mesela lirik olduğunu düşünmekte ve yorumlayacağı böyle bir metne uygun bir konuma kendisini yerleştirmektedir. Yorumcunun eserle karşılaşması zaman ve yer dışında, kendi deneyim ve ilgi çerçevesi haricinde olmayıp, belirli bir zaman ve zeminde gerçekleşmektedir. Örneğin başkasına değil de özellikle bu metne yönelmesinde bir sebep vardır ve o, metne tam bir açıklıkla değil sorgulayarak yaklaşmaktadır.

O halde anlamanın ön-kurgulu oluşunu, yani mevcut dünyaya karşı bilincin bir unsuru olmadığını hatırlamak önemlidir. Meseleyi böyle görmek, Heidegger'in analizinin gerisinde kalan özne-nesne modelli yoruma geri dönmek anlamına gelir. Zira ön-kurgu, hem nesne ve hem de özneyi içeren dünya bağlamında bulunur. Heidegger anlama ve yorumu, özne-nesne ikileminden önce bulunabileceği bir yere koyarak tanımlamaktadır. O, eşyanın kastetme, anlama ve yorumlama yoluyla nasıl gün yüzüne çıktığını irdelemektedir. Kısacası kendisi, anlamanın ontolojik yapısı denilebilecek şeyi tartışmaya açmaktadır.

Sonuç olarak bir anlama teorisi olan hermenötik aslında bir ontolojik açılım teorisidir. İnsan varlığının bizzat ontolojik bir açılım süreci olması sebebiyle Heidegger, bizim hermenötiksel problemi insan varlığından ayrı görmemize izin vermeyecektir. O halde Heidegger'e göre hermenötik, insan varlığında anlamanın nasıl ortaya çıktığına dair kök-

lü bir teoridir. Onun analizi, hermenötiği varoluşçu ontoloji ve fenomenolojiye bağlamakta ve hermenötiğin yerini öznellikte değil, dünyanın nesnelliği ve anlamanın tarihselliği içerisinde belirlemektedir.

İDDİALARIN TÜREV OLMA ÖZELLİĞİ

Bizim incelemeye tabi tuttuğumuz konuların hermenötik açıdan da önem taşıyan bir diğer sonucu, Heidegger'in mantıksal iddialarında ve buna bağlı olarak da bizzat mantık hakkındaki tartışmalarında görülmektedir. Heidegger'e göre bir "cümle" (*Aussage*), yorumun aslî bir şekli olmayıp, ön-anlamada yorumun ve anlamanın daha öncül eylemlerine dayanmaktadır. Bunlar olmadan, iddiaların bir anlamı yoktur.

Heidegger bir örnek vermektedir: "Çekiç ağırdır." Ona göre bu iddiada zaten şekillenmiş, mantıksal bir düşünce eylem halindedir. Gerçekten açık bir yorum veya analiz yapmadan önce, konum, bir iddia kurgusuna uyacak şekilde ve mantıksal ifadeler halinde oluşturulmuştur. Çekiç, zaten birtakım özellikleri ve bu konumda da ağırlığı olan bir şey olarak yorumlanmaktadır. Özne, tümleç ve yüklemden oluşan yapısıyla bu iddia cümlesinin oluşumu, zaten çekici birtakım özellikleri taşıyan bir nesne olarak belirlemiştir.

Ancak dünyayı yorumlamanın esas süreci, mantıksal iddialar ve teorik ifadeler halinde belirmez. Çoğunlukla kelimeler de yoktur. Örneğin bir kişi bir çekici deneyip hiçbir ifadede bulunmadan bir kenara koyabilir. Bu, ifadesi bulunmayan bir yorumlama fiilidir. Çekiç örneği üzerinde durarak Heidegger bir ifadenin nasıl ortaya çıktığını sormaktadır:

> Ön-edinimler içerisinde sahip olunan çekiç, bir alet olarak kullanıma hazırdır. Bu varlık, bir cümle içerisindeki bir "nesne" olunca, bu cümlenin oluşturulması ile birlikte ön-edinimde bir değişiklik meydana gelir. Kullanıma hazır olma eğiliminin "ne ile?"yi düşünmesi, işaret edilen cümlede "ne hakkında?"yı düşünmesine dönüşecektir. Ön-anlamadaki nesnenin görünümü, bu durumda

> kullanıma hazırlık içerisinde sadece "elde olan" üzerinde yoğunlaşacaktır... Ve bu türden kullanıma hazırlık, artık kendisini gizleyecektir.[22]

Çekicin bir nesne olarak açığa çıkması aynı zamanda onun bir alet olmasının gizlenmesi demektir. Bir nesne olarak çekiç, kendi yaşayan bağlamından ayrılmakta ve dövme işlemini yapabilecek bir alet olma özü ise gizlenmektedir.

Çekiç örneği, Heidegger'in "as (olarak)" kelimesinin "sunuş mantığı ile ilgili" ve "hermenötiksel" şekilleri arasında gördüğü ayırımı açıklamada kullanılabilir. *Kullanıma-hazır olma* bağlamında çekicin bir nesne olma özelliği kaybolur ve bir alet olma fonksiyonu ön plana çıkar. Biz ona bir nesne *olarak* değil bir alet *olarak* yaklaşırız. Çekici sadece elde bulunan bir nesne, bir kişinin gözü önünde işaret edebileceği bir şey olarak yorumlayan "olarak" kelimesi "sunuş mantığı ile ilgili *as* (olarak)"dir. Kaybolup bir alet olarak ortaya çıkan çekiç de "varoluşsal-hermenötiksel *as* (olarak)" kavramını temsil eder. "Sunuş mantığı ile ilgili *as*", ön anlamanın gizemli bir şekilde nesnel gösterme durumuna doğru değiştiğinin sinyalini verir. Bu gösterme, artık çekici daha önceki yaşanmış bütünsellikle, yani ilgisel bağlamla (*Bewandtnisganzheit*) ilişkilendirilmez. Onu, kullanıma hazırlık pozisyonundaki anlamlılık aleminden koparır ve bu fenomeni sadece bakılacak bir şey gibi huzura getirir.

Heidegger "*as*"in daha orijinal haline gitmeyi ister. Ona göre "biz Aristo'nun onların birliği içerisinde 'bağlamak ve ayırmak'tan, ve bunun yanında da *bir şey olarak bir şey* fenomeninden neyi kastettiğini daha dikkatlice incelemeliyiz."[23] Bu yapıya göre bir şey, sayesinde kendisinin anlaşıldığı diğer bir şey ile birlikte ele alınmalıdır, böylece yorumlama ve ifade etme bir birlik oluşturmalıdır. Orijinal birliği bozmak ve daha orijinal "*as*"i görmezlikten gelmek, sadece "yargılar teorisi (*Urteilstheorie*)"ne yol açmaktadır. Bu teori-

---

22 *Age.*, 157-158.
23 *Age.*, 159.

ye göre ifadeler, düşünce ve fikirlerin sadece bağlanması ve ayrılması olarak görülür ve nesnel, eldeki gerçekliklerin yüzeysel seviyesinde bulunur.[24] Daha köklü "varoluşsal-hermenötiksel as"i belirtmek ise, her türlü ifadenin gerçekte daha öncül yorumlama seviyesinden geldiğini ve orada köklerinin bulunduğunu söylemek demektir. Ayrıca bu, iddiaların varlıktaki köklerinden ayrı olarak düşünülmesinin anlamlı olmayacağını görmektir.

Bu ayırımın değeri, bugün dilin, dil "bilimleri" içerisinde ele alınması yönündeki metodun incelenmesi ile daha iyi takdir edilebilir. Özellikle bu, dille ilgili tüm tanımların uyumsuzluğunda kendisini göstermektedir. Tanımlar, sadece iddia ve mantık seviyesinde kalmakta veya dil bir alet olarak sırf ifade ve fikirleri şekillendiren bilinçlilik olarak görülmektedir. Dilin doğru bir şekilde temellendirilmesinde, bazı şeylerin aydınlatıldığı bir saha olan konuşma fenomeni bulunur. İşte dilin (hermenötiksel) işlevi de budur. Bir kişi konuşmayı başlangıç noktası alarak, kelimenin bir kelime olarak işlev görebildiği olaya, dilin canlı ortamına geri dönebilmektedir. Gerhard Ebeling, Heidegger'in görüşlerini yansıtarak: "*Bizzat kelime, hermenötiksel bir fonksiyona sahiptir*"[25] demektedir. Gerçekten de dilin aslî, hermenötiksel fonksiyonu son dönemlerinde Heidegger'de ve ilahiyatçı Yeni Hermenötik akımında merkezî bir faktör olmuştur. Dile bu şekilde yönelmek, anlamanın yine Ebeling'in ifade ettiği gibi "*dili* anlamak olmayıp, *dil aracılığı ile* anlamak"[26] olduğunu gösterir. Bu görüşün teolojik açıdan önemi çok da abartılmış sayılmaz, zira o, konuşma fonksiyonuna olan vurguyu canlandırmaktadır.[27]

---

24 *Age.*

25 *WF* 318; *NH* 93-94.

26 *Age.*

27 Bkz: *hermêneuein*'in "söyleme" veya "duyurma" anlamları hakkındaki açıklamalar için 2. bölüme bakınız. Bu aslî boyuta Heidegger önem vermiştir. Ayrıca, "tebliğ" kelimesinin bu anlamda kullanıldığı yere bkz: Gerhard Ebeling, *Theology and Proclamation.*

Konuşma anlamındaki dil, artık bir kişinin bir nesne gibi değişikliğe uğratabileceği tarzda kelimelerin nesnel varlıklarından ibaret değildir. O, hemen -el- altındaki şeyler dünyasında kendi yerini almıştır. Tabii ki o da sadece bir kişinin huzurunda bir nesne gibi bulunması sebebiyle nesnelleşebilir; ama aslında dil, insanla birlikte, hemen -el- altında, şeffaf ve bağlamsal bir şey olarak bulunur.

Yine de konuşma anlamındaki dil bir takım "içsel gerçekliklerin" ifadesi olarak görülmemelidir. O, kelimeler şeklinde ifadesini bulan bir durumdur. Hatta şiirsel konuşma bile tamamen içsel olanın anlatımı olmayıp dünyanın bir çeşit paylaşımıdır. Konuşanın değil de dünyada oluşun ifşası olarak o ne öznel ve ne de nesnel bir fenomendir; o her ikisini de içerir; zira dünya, her ikisinden de öncedir ve onları çevrelemektedir.

10 / HEIDEGGER'IN HERMENÖTİK TEORİSİNE OLAN DİĞER KATKILARI

HEIDEGGER, *Being and Time*'dan sonra hiçbir şey yazmamış olsaydı bile, onun hermenötiğe olan katkısı yine de tartışılmaz olurdu; zira o, anlama problemini tamamen yeni bir kurgu içerisinde sunmuştur. Varoluşun aslî bir şekli olan anlamaya yaklaşımı, bilimsel anlama şekline karşı çıkarak onu tarihsel bağlamda ele alan Dilthey'in verdiği tanımların da üzerine çıkmıştır. Heidegger her türden anlamanın geçici, kastî ve tarihsel olduğunu söylemektedir. Anlamayı sadece zihinsel değil, aynı zamanda ontolojik bir aşama; bilinç ve bilinçsizlik sürecine dair bir çalışma değil, insanoğlu için gerçek olanın ortaya konulması olarak görmüş ve böylece daha önceki düşüncelerin ötesine gidebilmiştir. Önceden bir kimse gerçeğin ne olduğuna dair bir öncül tanımı kabul eder ve sonra zihinsel sürecin bu gerçekliği nasıl göz önüne getirdiğini sorardı. Heidegger ise anlamayı, öncül tanıma ulaştıran gerçeği-bulma, gerçeği-aydınlatma eylemine götürecek bir önceki noktaya çekmektedir. Heidegger'in sonraki çalışmalarındaki tema da, varlığın bugün açıklandığı temele dayalı olarak gerçeği-bulma olgusunun öncesine gitme gayreti olacaktır.

Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* adlı yazısında "her büyük şairin tek bir şiirden hareketle şiir söylediğini"[1] ifade etmektedir. Esasen orijinal düşüncenin şiirsel olmasından dolayı, her büyük düşünürün de tam manasıyla konuşul-

1 *US* 37.

mayan tek bir düşünceyi dillendirdiği söylenebilir. O halde Heidegger'in sonraki çalışmaları, bir anlamda *Being and Time* adlı eserine bir dizi dipnot gibi eklediği, varlığa ulaşma arayışında ana çalışmasında defalarca ele aldığı düşünceleri, daha derinleştirdiği ve daha temelden anlattığı çalışmalar olarak görmek mümkündür. Kendisi Plato'dan bu yana en fazla şiire yatkın ve hermenötikle ilgilenen bir filozoftur. Kendi düşüncesindeki temel arayış hiç değişmemiş, sadece daha mükemmele doğru ilerlemiştir. Gerçekten de, Heidegger'in anlama ve anlamayla ilgili şeyler üzerinde yoğunlaştığı farkedildiğinde, onun daha sonraki yazılarında "düşünce" üzerinde çalışması ve düşünceyi, fikirleri düzenleme anlamından ziyade duyarlılık bağlamında tanımlamasının nedeni anlaşılabilir. Genelde Heidegger'in düşüncesinde bir "dönüş"ten bahsedilse de bugünkü noktadan bakıldığında da onun düşüncesinin bütünün bir parçası olduğu anlaşılabilir. *Being and Time* da, daha sonraki düşüncelerinin geliştiği bir tarla gibidir. Heidegger, bu eserin başından sonuna kadar varlığı aydınlatacak olan hermenötiksel süreçle ilgilenmiştir. *Being and Time*'da buna *Dasein* fenomenolojisi olarak yaklaşılmış, daha sonraki çalışmalarda ise bu süreç, yokluk, bizzat "oluş" kelimesi, oluş ve gerçeklik hakkındaki Yunan ve modern düşünceler, düşünce ve dilin açıklanması şeklini almıştır. Kabul etmek gerekir ki Heidegger, daha sonraki eserlerinde daha şairâne, gizemli ve kehânetli görülmektedir; ama varlığın açıklanması, onun hep temel konusu olmaya devam etmiştir.

Heidegger'in düşüncesinin hermenötiksel özelliği, sonraki yazılarında başka bir şekle bürünse de, bu yeni şekil daha hermenötikseldir ve yorumla ilgilenmesi anlamında da hermenötiksel yoğunluk kazanmıştır. Ele aldığı konu hâlâ varlığın nasıl anlaşıldığı ve durağan, köklü ifadeler haline nasıl sokulduğu olmakla birlikte, yorum objesi *Dasein*'in, gündelik olarak varlıkla temasını genel ifadelerle tasvir etmek yerine metafiziğe ve şiire yönelmiştir. O, yoğun olarak metin yorumuna yönelmektedir; Batı felsefesindeki

bazı düşünürler, kendi felsefe eylemlerinin bir parçası olarak özellikle antik eserler üzerinde metin yorumu yapmışlardır. Heidegger de, *Being and Time*'da anlama teorisine önemli katkıları olmasa bile, Batılı filozofların en "hermenötiksel" olanı diye zikredilebilir.

Eşyayı aydınlatan anlama süreci bağlamında yaklaşıldığında, kendisinin bu gelişmeyi, katı hermenötiksel bir tarzda "varlık" ile ilgilenmesine borçlu olduğu görülür. Eğer biz Batı düşüncesindeki "metin" olgusunun ötesine, bu geleneği başlatan problemlere gidebilirsek, konunun daha da hermenötiksel olması mümkün olacaktır. O zaman metnin gizli manalarını çıkarmak isteyen ve tüm sistemin kendi kavramlarıyla keşfedilmesinden tatmin olmayan bir gayret var demektir. Heidegger'in yapmaya çalıştığı budur ve insanoğlunun varlık ve geleneğe nispetle bulunduğu yere dair kendi görüşünü de vermektedir. Heidegger'in sonraki çalışmalarına dair detaylı bir sunuş bu bölümün kaldırabileceği yükü haylice aşmaktadır.[2] Bununla birlikte bölümün kalan kısmında birkaç ana konuya ve onların hermenötiksel teori için önemine değinilecektir.

ARZÎ [SUNUŞSAL] DÜŞÜNCE, ÖZNELLİK VE TEKNOLOJİNİN TENKİDİ

Being and Time'da Heidegger, bir şeyi sadece bakılması için ortaya atan "iddiaların" türevsel özelliklerinden bahsederken arzîlik düşüncesi daha sonraki tenkidinin yönünü de belirtmiştir. Orada, anlamanın ön-kurgusu içerisinde bir nesneye bakışın, mantıksal ve kavramsal düşüncenin emirlerine kesinlikle uymaya yöneldiğini ve örnek olarak da bir çekicin kendi yaşayan bağlamından (*das Zuhandene*) koparılarak arzî düşüncenin soyut alemine yerleştirildiğini gös-

[2] Bkz: W. B. Macomber, *The Anatomy of Disillusion*, ve Richardson'un ayrıntılı tartışması, *TPhT*; Almanca olarak, Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers* de özellikle tavsiye olunur. İngilizce versiyonu olan ve bibliyografyada zikredilen şu yazarların tartışmaları da faydalı olabilir: Kockelmans, Langan, Versényi vs.

termiştir. Daha sonraki yazılarında ise Heidegger, Batılı anlayışın düşünceyi, oluşu ve gerçekliği temelde arzî ifadelerle tanımlamaya yöneldiğini belirtmektedir.

Heidegger "Plato'nun Gerçeklik Doktrini" adlı yazısında, onun meşhur mağara misalini ele almaktadır. Misalde gerçeğin gizlenemeyeceği yargısı vardır, zira bir kişi mağaradan dışarıya, ışığa doğru tırmanır ve mağaraya tekrar geri iner. Ama "karşılık gelme" anlamındaki gerçeklik düşüncesi, daha dinamik anlamdaki *gizlenememe* düşüncesine baskın gelmektedir. Gerçeklik o halde doğru görme ve düşünce de bir fikri zihin gözü önüne koyma meselesi olmakta, yani fikirlerin uygun kullanımı sayılmaktadır.

Bu tür düşünce ve gerçeklik görüşü ile o, Batıda metafiziğin gelişmesine ve düşünce alanında da hayata teorik-ideolojik yaklaşılmasına bir baraj koymuştur:

> Düşüncenin temeli, görüntüde ve görülebilirlikte yatmaktadır. Bu her bir varlığın "ne"liğinin tam olarak ortada olmasını sağlar. Bir varlık, kendisinin "neliği" dahilinde zuhura gelir. Ancak böyle "mevcut" oluş, varlığın tabiatındanmış gibi algılanmaktadır. Bu sebepten dolayı, Plato için varlık, otantik tabiatını "nelik" içerisinde tutmaktadır. Daha sonraki terminolojide *varlık imkanının* gerçek *maya* olduğu, yani *öz* olup, *var oluş* olmadığı ifade edilmiştir. Dolayısıyla bir düşünür için bir "fikir" olarak ortaya konulan şey, o şeyin göründüğü şekilde açığa getirilmesidir. Böylece, açıklanan şey, başından beri öyledir ve o şeye dair bir fikri, bilme eyleminde malum "ne"yi algıladığımız zaman öylece kavranmaktadır.[3]

Her şey fikir ve fikir üretme düşüncesine ve daha önemlisi akıl kavramına göre bir düzene girince, Heidegger daha önceden gerçeklik düşüncesinin açma anlamında ele alınmasının artık ortadan kalktığını ifade etmektedir. Batılılar bundan böyle, varlığı sürekli kendi kavrayışından ortaya çıkan ve kaybolan bir şey değil de, bir fikrin durağan bir bulunuş şekli olarak görmektedirler. Gerçeklik, gözüken: "*Orthotes*, algı ve ifadenin doğru olması"[4] haline gelmiştir. Buna

---

[3] *PL-BH* 35.
[4] *Age.*, 42.

göre gerçekliğe yönelen bir düşünce varlıkta değil, bir fikrin algılanmasında temelini bulmaktadır. Varlık, yaşayan deneyim anlamında değil, bir fikir bağlamında durağan ve sürekli olan, geçici olamayan bir bulunuş olarak anlaşılmıştır.

Batının metafizik düşüncesini ve teolojisini bu seri zemin üzerine bina ettiği söylenebilir. Daha 1921'lerde Heidegger, konusu "Augustinus und der Neuplatonismus," olan (basılmamış) bir konferansında, *Confessions* (İtiraflar)'da X. Kitap'ta geçen iki tip Hristiyanlıktan bahseder. Birincisi, yaşayan deneyim gerçekliğinden çıkan ve Tanrı'yı bilerek değil de, O'nda yaşamakla elde edilen başarıya dayanan; diğeri ise *summum bonum* tarzında Tanrı'nın "rızasına" (diğer bir ifade ile *fruitio Dei* [Tanrı'da mutluluk] fikrine) odaklanmış olan yaklaşımdır. Varlığın ve Tanrı deneyiminin daha durağan ve sunulabilir şeklini ifade eden ikinci kısım, Yeni-Platonculuğa aittir. Tanrı deneyimi, *fruito Dei* olarak tanımlanınca ve Tanrı'dan gelen "barışın" kalpteki çalkantıyı durdurması yönüyle kişi mutlu olununca, O, hayatın reel-tarihsel akışından çıkarılmış ve yaşanan deneyimin Tanrısı olarak anlaşılmamıştır. Artık o yaşayan, geçici, sonlu ve göz-önünde değildir. O sadece düşünülmek ve sevilmek üzere "el üzerindedir". Tanrı, zaman, yer ve tarihin dışında ve onun üzerinde Sonsuz Varlık olmaktadır.[5]

Heidegger, Haziran 1938'de sunulan "Metafizik Yoluyla Modern Dünya Görüşünün Temeli" başlıklı bir konferansında kartezyen yaklaşım ile birleştirildiğinde oluşabilecek gerçekliğe dair genel bir yaklaşımın ve düşüncenin etkilerini incelemiştir. Zira Descartes ile Batı düşüncesi diğer bir keskin dönüş yapmıştır. Descartes'e göre Gerçek sadece bilen ile bilinen arasındaki anlaşmadan ibaret değildir; o, bu anlaşmada öznenin rasyonel kesinliğidir. Bunun sonucu olarak insan öznesi, görülür olan şeylerin tamamının konumuna işaret eden yegâne kaynak olarak görülür. Yani bilin-

[5] *Pöggeler*, s. 38-45; *Ho* 338-339.

cin özne-nesne ayırımı ile bilinçliliğin nesneleri çerçevesindeki her varlık böyledir. Bilinen bir şey, ontolojik olarak bağımsız ve *ne ise o* olarak kendisini sunan, kendi varlık gücü ile açığa çıkan ve kendisini bize gösteren bir nesne değildir. Aksine, bilinen bir şey nesnel olarak görülen, bilinçli bir öznenin kendisine sunduğu bir şeydir. Dünyanın konumu insanın öznelliğine sıkı sıkıya bağlandığı için özne-merkezli olmuş, felsefe de şuur-merkezli hale gelmiştir. Heidegger bu sendroma modern "öznellik" (*Subjektität*) adını vermektedir.[6]

Öznellik, öznelcilikten daha kapsamlı bir terimdir, zira bu, dünyanın temelde insan tarafından ölçüldüğünü ileri sürmek anlamındadır. Bu açıdan bakılınca dünyanın, sadece yeryüzünde efendilikle görevli olan insan ön plana çıkarıldığında bir anlamı vardır. Öznelliğin doğurduğu sonuçlar oldukça fazladır. İlk olarak bilimler değer kazanmıştır, zira onlar, insanın efendi olma arzusuna hizmet etmektedirler. Ancak, öznellikte insan, kendince rasyonel bir kesinliğe ulaşmamış bulunmayan bir hedef veya anlamı tanımadığından, o kendi belirlediği bir dünya içerisinde hapsedilmiştir. Sanatsal nesneler, sadece öznelciliğin "nesnelleştirilmesi" veya insan deneyiminin "ifadeleri" olarak görülmektedir. Bir kültür, sadece insan öznelerinin değer verdiği şeylerin ve insanın temelsiz davranışlarının birlikte nesnelleştirilmesinden ibarettir. Ne kültür ve ne de bireysel insan davranışları bu çerçeve içerisinde Tanrı'nın (veya Varlığın) davranışlarına bir karşılık sayılabilir, zira her şey insan ol-

6 Öznecilik ile öznellik birbirinden ayrılmıştır. Öznecilik, nesnenin nesnelliğini ve öznenin de öznelliğini teşkil eder. Öznellik ise insan egosunun sunulan bir özne olduğunu ileri sürer. Özneciliğin Descartes'teki şekli ile bu öznellik aynıdır. Ama Heidegger, özneciliği, insan varlığını kendisine yegâne referans kabul eden felsefî bir yaklaşımda arar. Bu ister kollektivizm, mutlakiyetçilik veya ferdiyetçilik olsun, fark etmez. Varlığın platonik izahında özneciliğe gözükmez, zira fikir, bir başkası tarafından gözüken bir şeydir. Ama Descartes'te ise kişi varlığın sunuşlarını, kendisini algıladığından daha iyi algılayamaz (artık o, bir yaratık değildir); ama o, varlığı, kendisinin şekillendirip düzenlediği bir dünyanın temelini oluşturmaktadır. Bkz: *TPhT* 320-330.

gusuna dayandırılmıştır. Tanrı da tamamen "sonsuz, şartlara bağlı olmamak ve mücerret" olarak tanımlanmış ve Tanrılık özellikleri dünyadan uzaklaştırılmıştır. İnsanoğlunun Tanrı ile ilişkisi de sadece kendisinin "dinî deneyimi" olarak ele alınmıştır. Daha önceki *fruitio Dei* düşüncesi, Tanrı'yı gündelik yaşantının akışından dışarı çıkararak tanımlarken, öznellik, Tanrı'yı kişinin bir yansıması ve onunla ilişkiyi de insanî bağlılık duygusu olarak ele almaktadır.[7]

Modern "değer felsefeleri" de nesnellik metafiziğinin diğer bir sonucudur. Değerler, geçici olarak kullanılan ve (değerleri artık öznel olarak belirlenen) "şeylere," öznellik kalıbına girerken kaybettikleri manaları tekrar elde etmeleri arzusundan doğan düşüncedir. İnsanla birlikte olsun veya olmasın, eşyanın kutsallık anlamı kaybolmuştur ve seviyesi insanlığa faydalı olup-olmama noktasına indirilmiştir. O halde değer, bir kişinin dünyadaki nesneler üzerine attığı bir kat boya gibidir. Bilim ve insanlık kavramları, insanoğlunun her şey için ölçü ve gerçek anlamda merkez olduğu bir çağda parola haline gelmiştir.

Böyle bir çerçeve içerisinde düşünce nasıl tanımlanabilir? Yine Plato'ya kadar uzanan ifadelerle söylemek gerekirse, gerçeklik nasıl kavranabilir? Doğruluk anlamında, bir ifade ile bir nesnenin varlık biçiminin tam olarak birbirine uyması bize sunulmuştur. Bu sunuş, gerçekte bir şeyin kendisini açması olamaz, zira o, öznenin ezici nesnelleştirme eylemi içerisinde bulunmuştur. Bu sebeple Heidegger, büyük metafizik sistemlerinin, bu ister akıl (Kant), hürriyet (Fichte), aşk (Schelling), sonsuz ruh (Hegel) veya iktidar-isteği (Nietzsche) tarzında olsun, hep istek ifadeleri haline geldiğini söylemektedir.[8]

Öznellik içerisinde yerleşmiş olan iktidar arzusu hiçbir nihaî değer tanımaz, sadece daha fazla güce susamıştır. Bugün itibarıyla bu, kendisini teknolojik hakimiyet çılgınlığı

[7] *Ho* 70.
[8] *VA* 114-122; *TPhT* 381.

şeklinde göstermektedir. Ancak teknolojik düşüncenin etkisi bundan daha güçlü ve yaygındır, zira giderek biz de düşünceyi hakimiyet kavramları çerçevesinde ele almaya başladık. Düşünce, teknolojik hale, yani nesnelere ve deneyimlere hakimiyet verecek düşünce ve fikirlerin gerekleri ile şekillenmiş duruma gelmiştir. Düşünce artık dünyaya tepkide açıklık meselesi değil, durup dinlenmeden ona hakim olma gayretinden ibaret olmuştur. O, dünyanın zenginliklerini korumaz ve öyle de davranmaz, ama dünyayı insanın maksatlarına göre yeniden inşa ederek çekilmez hale getirir. Örneğin bir nehir, artık kendisine ait bir değere sahip değildir: İnsanoğlu büyük barajlar yaparak ve zehirli atıkları ona katarak, onun konumunu isteğine uyacak şekilde yönlendirir. Tanrılar gitmiştir ve yeryüzü acımasızca ziyan edilmiştir. Heidegger'e göre böylesi, Plato'dan Descartes'e ve Nietzsche'den bugüne kadarki düşünce gelişiminin bir sonucudur.

Anlamanın ve yorumlamanın ne olduğuna dair bir teori olarak hermenötik de bu tür anlayışlardan etkilenmiştir. Zira yorumlama problemi teknolojik düşünce bağlamında ele alınınca, yorum nesneye fikrî hakimiyet için gereken elemanları hazırlamaktadır. Düşünce de, fikirlerin ve kavramların değiştirilmesi olarak tanımlanınca, artık o yaratıcı değil değiştirici ve keşfedici hale gelmektedir. Öznellik, yorumla ilgili meselelerin temelini oluşturunca, nesnelleştirmeden başka yorumlanan bir şey kalır mı? Karşılık gelme anlamındaki gerçeklik düşüncesi, mantıksal olarak bu yaklaşımlara uymakta ve gerçeklik sadece "doğru olma" anlamına gelmektedir.

Buna göre düşüncenin katı bir şekilde fikrî ifadelerle ele alınması, yorum teorisi adına önemli bir değişiklik unsurudur. Zira o takdirde yorumun kendisi, bilinmeyen ve gün ışığına çıkarılması gereken konularla değil, zaten bilinen bilgilerin açıklanması ve değerlendirilmesi ile ilgilenecektir. Böylece onun görevi aslında bir şeyi "göstermek" değil, birkaç olası yorumlar içerisinde doğru olana ulaşma ile ilgi-

lidir. Bu türden varsayımlar bir kişiyi karanlık ve aydınlık arasındaki uçurumu gidermekten ziyade, halen bilinen şeylerin parlak aydınlığı içerisinde bırakmaktadır. Dil de zaten bilinen bir dizi nesneye uygulanan işaretler sistemi olarak ele alınmaktadır.

Ancak Heidegger'e göre dile, gerçekliğe ve düşünceye dair tanımlar, bunların üzerine inşa edilen anlama ve yoruma dair düşünceler hep Plato'nun gerçeklik doktrininin bir gösteriminden ibarettir. Plato'dan bu yana gelişen Batı düşüncesi ve özellikle metafizik, bu gösterimin bir "metnini" temsil etmektedir. Heidegger, kendi bu metnin ötesine giderek onu yorumlamayı hermenötiksel bir görev olarak kabul etmiştir. O, Kant'ta, Hegel'de ve Nietzsche'de gerçekliğe dair bir gözüküp iddialarını söyleyen, ardından gizlenen ve sonra da kaybolan eski Yunan yaklaşımlarının ipuçlarını bulmuştur. O halde başlangıcından beri Heidegger, kendi felsefî yaklaşımını temelde hermenötiksel ifadelerle tanımlamıştır. Bu bağlamda hermenötik, sadece doğruyu yakalama ve aynı fikirde olma anlamında yorumdan ibaret değildir. Burada o, kendisinin derin geleneksel gizli bir manayı çıkarma ve bilinmeyeni aydınlatma düşüncesini, yani ilham ve zuhuru bünyesinde taşımaktadır. Böylece, Heidegger Kant'ı "yorumlarken" sadece yazarın ne dediğini söylememektedir, yoksa bu gerçek bir yorumun başlaması gerektiği yerde durmak anlamına gelir. O, daha ziyade metnin *ne söylemediğini* araştırır. Kendisi, Kant'ın, *Saf Aklın Tenkidi* adlı eserinin birinci ve ikinci baskılarında neden belirli değişiklikler yaptığını sorgular; metnin ötesine giderek yazarın söylemediği veya söyleyemediği, ama metnin en aslî unsuru olarak ortaya çıkan şeyleri bulmaya çalışır.[9] Tamamlanmış ve son şeklini almış bir metin, sadece yorumun bir nesnesi olmayıp, metnin oluşumunda devreye giren sertlik ve sıkıntıları da içermektedir.

Bunlar hermenötik sahasında tanıdık gelen iki konuyu

[9] *KPM* 181; İngilizce çevirisinde, 206.

ön plana çıkarmaktadır: (1) Metne acımasızca yaklaşmak ve (2) metni yazarın kendisini anladığından daha iyi bir şekilde anlamak. Gerçek, önce ortaya çıkan ve ardından da gizliliğe dalan bir şey olarak anlaşılır, hermenötiksel eylem de yorumcuyu eserin ortaya çıktığı yaratıcı boşluk sınırında bırakınca, yorum, yaratıcı özelliği ile, henüz söylenmeyen şeye açık olmak zorundadır. Zira "hiçlik" her türlü pozitif yaratışın arka zeminidir. Ancak bu hiçlik, sadece oluş bağlamında ve onun pozitifliği içerisinde bir anlam taşır. Sanat eseri, sadece insan öznelliğinin nesnelleşmesi olarak değil, varlığın zuhuru veya kutsal aleme açılan bir pencere olarak görülünce, bir kişinin onunla karşılaşması, öznenin kendi öznelliği içerisinde onu kavraması değil, bir hediyeyi alması gibidir.

Büyük bir eserin yorumlanması, ne bir antikacı faaliyetidir ve ne de sosyal bilimlerde meşhur olan; nasıl yaşanması gerektiği konusunda Yunanlıların model olarak alınması gayretidir. Daha ziyade o, orijinal zuhur olayının yeniden tekrarı ve ona erişimdir. O, yanlış yorumların oluşturduğu kalın tabakanın altına gitmeye (Heidegger tekrar orijinal cilaları ışıldayana kadar kelimeleri "parlatmayı" sever) ve söylenen-söylenmeyen her şeyin ortasında durmaya çalışır. Ancak bu, basit bir geçmişe dönüş değil *yeni* bir açığa çıkarma olayıdır. Kant'ı olduğu gibi yeniden diriltmeye çalışmak budalaca bir yenilemedir. Böyle olunca her türlü yorum, metinde belirtilen kesin formüle edişlere karşı sert olmak zorundadır.[10] Metnin kesinliğinin ötesine gitmeyi reddetmek, bir çeşit putçuluk ve tarihsel bir ilkelliktir.

O zaman bir kişi yazarı onun kendisini anladığından daha iyi bir şekilde anlayabilir mi? Hayır, çünkü yazar kendi yazısını canlandıran ve dikkate alınacak olan şeylerin tam ortasındadır; bir kişi yazarı daha iyi değil ama farklı anlar. Heidegger *Unterwegs zur Sprache*'da bir Japon'la olan meşhur söyleşisinde kendi amacının "Yunan düşüncesini daha

10 *KPM* 181-183; İngilizce çevirisinde, 206-208.

derin bir Yunan tarzıyla düşünmek" olduğunu söylemiştir.[11] Bunun Yunanlıları onların kendilerini anladığından daha iyi bir şekilde anlamak manasına gelip gelmediği soruldu. Sadece düşünülen ve söylenen şeylere değil, aynı zamanda düşünülmeyen şeylere de tekrar bakmak söz konusu olduğunda cevap hayırdır. Heidegger, Yunan düşüncesinin oluşurken sahip olduğu arka zeminine ulaşmaya çalışmaktadır: Yaratıcı boşlukta ve onun pozitif zuhurunun arkasındaki yoklukta diğer türden bir düşünce, değişik bir varlık, gerçeklik ve dili kavrayışa ipuçları vardır. Bu yapılana kadar, şeyler, sadece birer nesne ve dünya da insanoğlunun oyuncağı olacaktır. Burada gereken şey, sunuşsal düşüncenin bir adım daha ileriye götürülmesi olmayıp "sadece fikrî, yani düşünceyi açıklar olandan uzaklaşmak" ve arabulucu (*andenkende*) düşünceye yönelmektir.[12]

DÜŞÜNCEYE GİDEN YOL

Genel kabule göre Heidegger, Batılı metafiziğe yıkıcı bir tenkit geliştirmiş veya ona karşı ontolojik sorular yöneltmiştir. Bu kabul yanında, onun daha sonraki eserlerinin hemen hemen tamamının hermenötiksel gelişim ile alakalı olduğunu söylemek de doğru olur. Bunun sayesinde kişi "temel" veya başka türden düşünce içerisinde, varlık ile yokluk arasında köprüler kurabilir. Varlığa dair önemli bir soru, sadece varlığın tabiatına dair olmayıp onu nasıl *düşünmek* gerektiği ve varlığın nasıl zuhur ettiği konularıdır. Örneğin varlığın, bir yer bulabileceği veya kesin bir şekilde "anlaşılmaya" başlayacağı hermenötiksel olguda, insanın konumuna daha fazla önem verilmiştir. "Düşünme" temasının izlerini takip etmek, karmaşık ve çok yönlü bir gayrettir. Ne mutlu ki böyle bir çalışma, İngilizce olarak Peder W. J. Richardson tarafından zaten yapılmıştı.[13] Böyle bir tema-

11 *US* 134.
12 *VA* 180.
13 *Age.*

nın genel hermenötiksel yapısına işaret etmek ve hermenötiğe göre bazı özel anlamları olan birkaç yönüne değinmek burada yeterli olacaktır.

Daha önceden de işaret ettiğimiz bir konuyla ilgili olarak Heidegger'in, bir Japon ile yaptığı konuşmada insanın, bir "hermenötiksel ilişki içerisinde" (*ein hermeneutischer Bezug*) mesaj-getiren, varlığı anlatan şahıs olarak bulunduğunu ifade etmesi de burada önemlidir.[14] İnsanoğlu varlığın gizliliği ve açıklığı arasındaki boşluğa, (diğer bir ifade ile) varlık ile yokluk arasında köprü kurar. O, konuşurken varlığı yorumlar. Heidegger'in tanımına göre doğru düşünme sadece ortaya getirilen şey hakkında fikir yürütme olmayıp gizli olanın da açığa çıkarılmasıdır. Bir düşünür veya büyük bir şair tarafından söylenen bir metnin pek çok yeri henüz kapalı ve konuşulmamış olarak kalmaktadır. Bu bakımdan bizzat metin ile düşünce dolu bir diyaloga girmek, daha fazla açılıma yol açacaktır. Geleneksel manada bu hermenötik olmaktadır (ve Heidegger'in yazılarında bu türden pek çok diyaloga rastlamaktayız). Ancak yorumun bu ikincil eylemi, sürekli olarak orijinal açıklamanın hoş gelen tekrarına geri dönmeli, kendisini de, gizlenen ve açığa vurulan şeyler arasındaki sınırda tutmalıdır.

Metin ile olan yaratıcı bir diyalog nasıl yürütülür? 1940 ve 1950'lerde *Gelassenheit*,[15] *Hümanizme Dair Mektup*, veya *Düşünceyi Çağıran Şey Nedir?* gibi onun son dönem yazılarında insanın konumu, tamamen oluşun sesine açık olan aşırı bir pasiflik olarak gözükmektedir. Ancak daha önceki bir yazısı olan *Metafiziğe Giriş*'de ise, hermenötik açıdan daha anlamlı bir tartışma, yani yaratıcı olmak istediğinde sorgulamanın tabiatı ele alınmakta, bu ise Heidegger'in sonraki düşüncesinde önemli bir takım etkilerini beraberinde getirmektedir.

Metafiziğe Giriş, bir soru ile başlar. Heidegger'e göre sor-

---

14 *US* 125-127, 135-136.
15 Çevirisi *DT*.

gulama, çapraz-deneme olmak zorunda değildir, bu, varlığın bir açılım metodu da olabilir. Yazının ilk sorusu: - "Niçin yokluk değil de varlık mevcuttur?" sorgulayan kişiyi bir ikinci soruya sevk etmektedir: "Varlık ile birlikte o nasıl bulunur?" Soruyu soran kişi, öncelikle kendisinin ilk sorunun oluşturduğu ortamdan başka bir noktaya doğru sevk edildiğini görür, zira soru, soruyu sorana geri dönmektedir. Heidegger bu türden bir sorgulama sürecinde: "Biz tamamen kendimize ait olduğumuzu görürüz. Ancak sorgulamada kendisini (tüm gerçek sorgulamalarda olduğu gibi) değiştirme olgusu ve her şey üzerinde ve her şeyin içerisinde yeni bir mekan oluşturma şartıyla bizi açıklığa sevk eden sorgulama budur" iddiasında bulunur.[16]

O halde sorgulama, varlığın kendisini göstermesi için onu çekme ve bunun için mücadele etme yoludur. O, varlıkla varlıkların oluşu arasındaki farklılık üzerinde bir köprü kurar. Sadece varlıkların oluşları seviyesinde kalan ve bu oluşun (negatif) zeminine yönelmeyen bir sorgulama, gerçek bir sorgulama değil, evirip-çevirme, hesaplama ve açıklamadır. Tipik olarak Heidegger: "Uzun zamandan beri sorgulamaya karşı bizde her türlü isteksizlik mevcut... Tarihsel varlığın aslî bir unsuru olarak sorgulama bizden uzaklaşmıştır" der.[17]

İnsanoğlunun dünyada-oluşu'nun özü, hermenötiksel sorgulama sürecinden ibarettir. Bu türden sorgulamanın gerçek formunda o, oluşun gözükmeyen kısmına ulaşır ve onu somut, tarihsel görünüm biçimine sürükler. O halde sorgulama yoluyla varlık, tarih olmaktadır. Varlık, tarih ve kişilik arasındaki karşılıklı ilişkiler, *Metafiziğe Giriş*'ten alınan aşağıdaki bölüm ışığında daha iyi anlaşılacaktır:

1. İnsanoğlunun özünün belirlenmesi hiçbir zaman bir cevap değil ama aslında bir sorudur.
2. Bu soruyu sormak, bu sorunun öncelikle tarihi oluşturduğu aslî

16 *IM* 29-30.
17 *Age.*, 143.

anlamında, o tarihsel bir özellik taşımaktadır...
4. Tarih ve bunun yanında da insanoğlunun varlığı, sadece sorgulama şeklinde varlığın kendisini açtığı durumlarda oluşmaktadır...
6. Tarihsel varlık, sadece sorgulama şeklinde insanın kendisine gelmesini sağlayabilir; sadece böyle bir durumda ferdin bir kişiliği vardır. İnsanın kişiliğinin anlamı şudur: Kişi, kendisini ona açan varlığı, tarihe çevirmeli ve kendisini de tarih içerisinde bulundurmalıdır.

Daha sonraki yazılarında insanın sorgulamasından ziyade varlığa karşı açık bulunma ihtiyacına yönelik vurgular mevcuttur. Varlık hâlâ tarihseldir, ama onun görünümü, insanın yöneliş ve kavramasının bir sonucu olmayıp varlık tarafından sunulan bir hediyedir.[18]

Ancak burada radikal bir değişiklik veya bir geçiş arama konusunda biraz yavaş davranılmalı, zira Heidegger, daha önceki düşünceleri ile çelişmeyip onlara ek yapmaktadır. Sonraki çalışmalarında o, öznelliği merkeze koymamaya dikkat etmekte ve bu sebeple de kişinin varlığı sorgulayarak "sıkıştıran" imajından "varlığın çobanı" imajına geçiş yapmaktadır. Fakat varlığın çobanı olarak bile insanın korumasına, "düşünme" ve "şiirleştirme" kavramlarıyla işaret edilmektedir. Bunların ikisi de insan açısından varlığa nispetle birer eylemdirler ve tarihsel özelliklerini de barındırırlar. Heidegger *Hümanizm Üzerine Mektup*'ta şunları ifade etmektedir:

Tarihsel olarak hatırlanabilen düşünce, varlığın kaderini önemsemesi bir yana kendisi zaten mukadder olana, kadere uygun olana... varlığın gerçeğe ait bir hediye olmasını söylemek şeklinde tezahür eden mukadder karakterine [*Geschicklichkeit*] bağlanmıştır. Bu, düşüncenin mantık kuralları dışındaki ilk kuralıdır... Varlık, düşüncenin mukadder görünümü (*Geschick*) olarak bulunur. Bu olayın kendisi tarihseldir. Onun tarihi, düşünürün *söyleme* eylemi şeklinde dile gelmiştir.[19]

Varlığın çobanı olarak insan, Sophocles'in "İnsan Üzeri-

18 *Age.*
19 *PL-BH* 118.

ne Gazel" (*Antigone*)'inde açıklanan[20] ve Heidegger'in de *Metafiziğe Giriş*'inde işaret ettiği Prometheanismi kaybetmektedir. Heidegger, *Gelassenheit*'inde "biz bekleme dışında hiçbir şey yapmamalıyız" ifadesinde bulunmaktadır.[21]

Düşünceyi Çağıran Şey Nedir? adlı yazısında düşünme, varlığın çağırıcı ve davet edici sesine bir karşılık olarak tanımlanmıştır. O, insanın ta içinden gelen ve içinde düşünülmesi gereken "her şeyin gizli ve saklı bulunduğu" bir şeydir.[22] Burada *sorgulama* değil, *karşılık verme* anahtar kelimedir. Ancak insan yine de bir karşılık verme durumunda varlığın negatif yönüne, açılmamış, gizemli tarafına ulaşabilen bir varlıktır.

Sorgulama ile ilgili bu tartışma, Heidegger'in sonraki yazılarında bazı yönlere çevrilmiştir: Tarihsellik, ontolojik farklılık, şiir ve düşünce, ve bir kişinin "açık olana gitme"sine ve bu konuda kaynak gösterilmesine yol açması için zorunlu karşılık verme açıklığı gibi konular. Bunların hepsi de yorumu temelde analiz gibi bir şey, kavramsal bir eylem olarak görmenin bir sonucu olan uzak ve nesnel tavırdan hermenötiğin konumunu ayırmaktadır.

DİL VE KONUŞMA

Hümanizm Üzerine Mektup yazısından alınarak yukarıda zikredilen bölümde "düşünen kişinin söyleme eylemi"ne atıfta bulunulması, Heidegger'in sonraki yazılarındaki diğer önemli bir boyutu, varlığın dilselliğini gündeme getirmektedir. Heidegger'in dille ilgisi, kariyerinin en başında yazdığı "Psikolojizm'deki Karar Doktrini: Mantığa Tenkitçi ve Pozitif Bir Katkı"[23] isimli tezi ve Duns Scotus'un kategoriler ve anlam konusundaki doktrini üzerindeki çalışmaları ile başlar. Daha sonraları, Heidegger, dilin teorik

[20] *IM* 146-165.
[21] *G* 37; *DT* 62.
[22] *VA* 139; bkz: *TPhT* 599-601.
[23] *TPhT* 675.

temellerinin ortaya konulmasının bir ihtiyaç olduğunu belirtmiştir.[24] Bu ilk dönemle ilgili olarak kendisi, "Bir Japon'la Konuşma" adlı yazısında açıklamalarda bulunmuştur. Açıklamaları, *Being and Time*'da niçin "hermenötik" kelimesini seçtiği konusuyla alakalıdır:

> "Hermenötik", teolojik çalışmalarımdan dolayı aşina olduğum bir başlıktır. O dönemde ben özellikle metindeki ifadeler ile nazarî teolojik düşünceler arasındaki ilişkiler sorunuyla ilgileniyordum. Orada bahsedilenle dil ve varlık arasındaki ilişki aslında aynı da olsa, o dönemde bana bu kapalı ve erişilmez geliyordu. Ben ise ümitsizce aslî ve talî konulara bir ipucu aramaktaydım.[25]

Being and Time'da, *Dasein*'in dünyada bağlamsal ve anlama-yorumlama tarzlı oluşunun analizi dili yeni bir konuma yerleştirmiştir. Bu ise varoluşçu anlayışın nesnelleşmesi idi ve anlamayla ve anlaşılabilirlikle o kadar yakından ilgilidir ki, mantıksal düşünce ve dünyadaki nesnelerin her türlü kavramsal değişimi, anlamanın aslen nesnelleştiği canlı bağlamdaki dille mukayese edildiğinde ancak talî derecede ve türev olarak kalmaktadır.[26] *Being and Time*'ın yazıldığı dönemde de mantık ve "ispat," sunuşsal düşünce kategorisine girmekte, öte yandan dil, durumsal ve tarihsel anlamanın aslen nesnelleşmesi tarzındaki gerçek anlamında, insanoğlunun varlık biçimine bağlı bir şey olmaktadır. Bu açıdan Heidegger, dili sadece bir iletişim aracı olarak gören teorileri tenkit etmektedir.[27]

Dil teması, *Introduction to Metaphysics* (Metafiziğe Giriş)'de önemle ele alınmaktadır. "Varlık nedir?" sorusu çerçevesinde oluşturulan eserde, Heidegger varlığın, anlaşılan şeyle aynı olduğuna dair bir iddiayı içeren Parmenides'ten alınan bir parçaya atıfta bulunur. Buna göre "sadece, gö-

---

[24] Pöggeler, s. 269.

[25] *US* 96.

[26] İddiaların türevsel özellikleriyle ilgili tartışmalar için önceki bölüme bakınız.

[27] *SZ* 162-166. Yeni tür bir mantıkla ilgili olarak bkz: Hans Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, ve Kitarô Nishida, *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*.

zükme, zuhura gelme, açılma olduğu zaman varlık söz konusudur."[28] Anlama olmaksızın varlığın bir görünümü bulunmayacağı gibi, dil olmadan varlık, varlık olmadan da dil bulunmayacaktır.

İnsanoğlunun varlığa dair bir ön bilgisinin olmadığını, yani varlığa dair sınırsız bir bilginin tüm bireylerde bulunmadığını farz edelim. Heidegger sorar:

> Dilimizde küçük bir isim veya bir fiil öylece bulunabilir mi? Hayır. Aslında hiçbir şekilde dil mevcut olamaz. Böyle bir varlık kendisini kelimelerle açıklayamaz, ona işarette bulunmak ve onun hakkında kelimelerle açıklama yapmak mümkün olmaz. Zira böyle bir varlık hakkında konuşmak, onun daha önceden bir varlık olarak anlaşılmasını, yani onun varlığının anlaşılmasını içermelidir.[29]

Öte yandan, "eğer bizim özümüz, dilin gücünü barındırmıyorsa, varlıkların tamamı bize kapalı kalır, yani bizim varlığımız ile yokluğumuz arasında bir fark kalmaz."[30] Dil olmaksızın insanoğlu bizim hayal edebileceğimiz herhangi bir tarzda var olamaz. Heidegger konuyu net bir şekilde dillendirmektedir: "İnsan olmak konuşmaktır."[31] Heidegger, dili insanın *icat ettiğini* söylemenin bir illüzyon olduğunu ifade etmektedir. İnsanoğlu anlamayı, zamanı veya bizzat varlığı ne kadar icat edebildi ise, dili de o derecede icat etmiştir. ("İnsan kendisini istila eden ve tek başına onun bir insan olmasını temin eden bir gücü nasıl icat edebilir?"[32]) Şiirsel isimlendirme eylemi bile varlıkların varlığına insanın verdiği bir karşılıktır.

Metafiziğe Giriş'ten sonraki yazılarında insana, varlığın konumuna veya çağrısına karşılık veren kişi olarak bir ağırlık verildiği göze çarpmaktadır. Örneğin *Hümanizme Dair Mektup*'da Heidegger'in belirttiğine göre, "düşüncenin tek işi daima duran ve bu duruşta da insanı bekleyen varlığın

---

28 *IM* 139.
29 *Age.*, 82.
30 *Age.*
31 *Age.*
32 *Age.*, 156.

görünümünü konuşulabilecek şekle sokmaktır."[33] Şüphesiz ki varlık, dil içerisinde aydınlanmaktadır. Varlığın dile gelmesi *Geschick*, kader veya kısmet kavramı ile ifade edilmektedir. "Gerçekliğin kaderi olarak varlığa dair sözün büyük bir öneme sahip olması, düşüncenin ilk kuralıdır."[34] Tarih konusu yeni değildir, zira Heidegger *Metafiziğe Giriş*'te dili, insanın varlığının tarihsel oluşunu ve tarihi de oluşturmasını sağlayan bir dinamik olarak sunmaktadır. Anlamak ve konuşmak, varlığın zamanda var oluşuna ve gerçekleşmesine zemin teşkil eden tarihsel bir eylem olarak sunulmaktadır. Arasındaki fark sadece bir vurgu meselesidir: İnsan kendisini varlığa, varlığın gösterdiği noktaya açtığı kadar varlıkla karşılaşmamaktadır. Ancak bizzat sorgulamayı Heidegger terk etmez, zira sorgulama, sunuşsal kavramlara ait problemlerin yeridir. Daha sonraki *Was heisst Denken?* gibi başlıklar veya Heidegger'in *das Wesen* ve *der Sprache* kavramlarını soru şeklinde *Das Wesen? Der Sprache?* tarzına sokması bunu göstermektedir. Gerçekten de sorgulama, onun düşüncesinde temel bir metot olarak görülmektedir. Vurgudaki değişiklik sadece varlığın önceliğini daha kuvvetli bir şekilde ifade etme gayretidir.

Bu görüşün dil üzerindeki etkileri, konuşmanın alışılagelen yönünü ters çevirmektir. Yani kişi konuşmaz, dil kendisini anlatır. Bu yaklaşım, dil üzerindeki yazılarının toplandığı *Unterwegs zur Sprache* isimli eserde daha da belirgindir. "Dil aslında insanın ne bir ifadesi ve ne de bir eylemidir. Dil konuşur."[35] Kelimeler durağan halde ses verirler, ve onlar aracılığı ile bir kişinin dünyasındaki gerçekler, yeryüzü ile evren arasındaki çekişme öne çıkar: "Sessizlikteki ses, insanî bir şey değildir. Tam aksine insan, özünde dilseldir."[36] İnsanın konuşma eylemi, insanî olan bir yön-

33 *PL-BH* 118.
34 *Age.* Daha önce s. 151'de zikrettiğim tercümeyi biraz daha düzenledim.
35 *US*, 19.
36 *Age.*, 30.

dür. Ancak söylem kendi başına *dil tarafından* gerçekleştirilen bir eylemdir. Dilde açığa çıkarılan şey, insanî bir şey olmayıp dünyanın, varlığın ta kendisidir.

Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*'da dilin asıl özünü konuşmakta ve özellikle de söylemde (*das Sagen*) bulmaktadır. Söylemek, göstermek demektir.[37] Böylece sessizlik, bazen kelimelerden daha fazla şey ifade eder. Söyleme, mevcut bir dinleme gücüne bağlıdır, böylece söylenen şey, kendisini gösterebilmektedir. Söylem, işitilen şeyi bünyesinde tutar.[38] Onda, varlık kendisini görünüm formunda ortaya koyar. Konuyu, ifade ve görünüm kavramları açısından belirtmek gerekirse: Dil insanın ifadesi değil varlığın görünümüdür. Düşünce insanı ifade edemez, sadece varlığın dil olayı şeklinde oluşmasına izin verir.[39] Bu oluşa-izinverme olgusunda insanın kaderi ve aynı zamanda gerçekliğin kaderi, ayrıca varlığın kaderi yatmaktadır.

İnsanın varlık biçiminin dilselliğine (*Sprachlichkeit*) Heidegger'in giderek artan bir ilgiyle yönelmesi ve varlığın insana öncülük yaparak onu çağırdığını ve dolayısıyla varlığı gösterenin insan değil varlık olduğunu söylemesi, anlama teorisi adına paha biçilmez bir önemi haizdir. Bu yaklaşıma göre dilin asıl özü, bir şeyin kendisini göstermesiyle ilgili hermenötiksel fonksiyonudur. Bu demektir ki yorumlama disiplini, düşünce diyaloguna ulaşmada metinde gözüken şeyden hareketle, sadece analiz ve açıklama tarzından kesinlikle "geri çekilme" gayreti olmaktadır. Anlamak, sadece açık ve dogmadan uzak olmaya yönelen sorgulama meselesi değil, ama aynı zamanda metnin varlığının kendisini göstereceği yer (*Ort*) bekleme ve bulmayla ilgili bir ko-

---

[37] *Age.*, 258.

[38] *Age.*, 25.

[39] Böylece *Sprachereignis* (dil olgusu) terimi, Ernst Fuchs'un Yeni Hermenötiği'ndeki *Leitwort*'a karşılık gelir. Bkz: "Das Sprachereignis in der Verkündigung Jesu, in der Theologie des Paulus und im Ostergeschehen," *HPT* 281-305; ve "The Essence of the Language-Event and Christology," *Studies of the Historical Jesus*, s. 213-228.

nudur. Yorumlama da dil olayının gerçekleşmesine yardım etmektir, zira bizzat metnin hermenötiksel fonksiyonuna, varlığın kendisini göstereceği bir yer olarak ağırlık verilmektedir. Dil de kendi özünde ve büyük şiirlerdeki en üst düzeyde hermenötikseldir, zira Heidegger "Şiirin Özüne Dair" adlı yazısında şairin tanrılar ve insan arasındaki elçi, "aracı" olduğunu söyler.

Heidegger, varlığı, düşüncenin, insanın, şiirin ve felsefenin özünü, *söylemin* hermenötiksel fonksiyonu ile açıklamıştır. Bunun makul bir durum olup olmadığı burada tartışılacak değildir. Onun kendi felsefesinin merkezde hermenötiksel olduğu ve ele aldığı temel konuların hermenötiğin uygun alanlarına denk geldiği yine de bir gerçektir. Şüphesiz o, önceden sadece metin yorumunun filolojik bir disiplini olarak ele alınan hermenötiğin tüm alanını değiştirmiştir. Nesne-obje şeması, nesnellik, geçerli kılma ölçütleri, hayatın ifadesi olarak metin – tüm bu yaklaşımlar Heidegger'in anlayışından uzaktır. Hermenötiği, anlamın ortaya çıktığı anla ilgisi açısından tanımlamak –ki Ricoeur bunu "çok geniş" bir anlayış olarak görür, zira bu, bir metni yorumlama eylemini içerisine almak zorunda değildir- hermenötiğin topografyasında kapsamlı bir değişiklik meydana getirmiştir. Bizzat yorumlama eylemi de ontolojik açıdan yeniden tanımlanmıştır.

VARLIĞIN AÇIKLANMASI VE TOPOLOJİSİ

Heidegger'in genel şiirsel yorum teorisine dair kendi açıklamalarını bir örnek olarak ileri sürmek, makul ve belki de adil olmaz, zira onun bu kavramları kullanımı varlığın ve de dilin tabiatına dair kendi yaklaşımı bağlamındadır. "Şiirin Özüne Dair" adlı eserine giriş mahiyetinde yazdığı bölümde bu yaklaşımların edebiyat tarihi ve estetik konusundaki araştırmalara bir katkı olduğunu kabul etmez.[40] Bununla birlikte biz sadece örnekleme amacıyla Heidegger'in

[40] *EHD; EB* 232.

açıklama problemiyle ilgilendiği iki yeri, birisi ilk dönem *Metafiziğe Giriş*, ve diğeri de *Unterwegs zur Sprache* [Dilin Serüveni] zikredeceğiz.

Heidegger, *Metafiziğe Giriş*'in sonraki bölümlerinde, Sophocles'in *Antigone*'ından alınan "İnsan Üzerine Gazel" isimli bir şiiri, ilk dönem Yunan düşüncesinde ifade edilen insanı, daha belirgin tanımlama gayretiyle açıklamaktadır. O şöyle der:

> Bizim yorumumuz üç durumda bulunabilir. Bunların her birisinde şiiri, biraz farklı açıdan ele alırız.
>
> Birinci durumda, kelimelerin oluşturduğu bütünlüğe destek olan ve onun da üzerine çıkan şiirin içsel manasını ortaya koyarız.
>
> İkinci durumda, asıl parça ile ara nameleri geçerek şiir tarafından açılan alanları daraltırız.
>
> Üçüncü durumda ise, kendimizi, orada, bu şiirsel anlatımda insanın kim olduğuna hükmetme düşüncesiyle şiirin merkezine yerleştiririz.[41]

Açıkçası Heidegger'inki formel bir yaklaşım değildir, zira böylesi, onun ele aldığı sorun ve maksatları barındırmaktan uzaktır. İlgi uyandıran bir durum şudur ki onun buradaki anlattığı süreç, sonraki "topolojik" yaklaşımını hazırlamıştır. Bu yaklaşımda açıklama, "yeri" (*topos*), yani bölüm tarafından aydınlatılan varlığın içinden açılma durumunu şiirin bahsettiği şeyden hareketle belirlemeye çalışır. Böylece ilk durum, bir serinin parçası olarak ortaya çıkmayıp, kelimelerin oluşturduğu bütünlüğe destek olan ve onun da üzerine çıkan manayı bulma gayretiyle oluşmaktadır. Söylenen şey tamamen kesin olmayan bir anlam içinde yer alır, anlam, metnin hem altında ve hem de üstündedir. Bu köprü kuran anlam, yani sadece parçaların özetinden ibaret olmayan bu bütün, şiiri yöneten ve onun özel unsurlarını açıklayan kuralın kendisidir. Aydınlığa çıkan varlık olarak şiir gerçeği, -ve belki de kimilerinin dediği gibi şiirin ruhu da- budur. Heidegger sadece bu yaklaşım ışığında

41 *IM* 148.

ikinci durumu, "şiir tarafından açılan alanı daraltmak için" asıl parçadan ara nağmelere ve tekrar eski şekline dönülmesini ele almaktadır.

"Üçüncü durumda ise kendimizi şiirin merkezine yerleştiririz" ifadesiyle vurgulanmak istenen, gizlenme ve açılma arasındaki hassas çizgidir. Bu çizgi, bir şairin insanın neliğini belirtmesindeki yaratıcılığında ve belirleneni de daha derinlemesine yeniden düşünmesinde oluşturulmuştur. Tabii bunun anlamı, şiirin ötesindeki söylenmeyen şeye ulaşmaktır:

> Eğer şiirin doğrudan söylediği ile biz tatmin oluyorsak, yorum [ikinci durum ile beraber] son bulacaktır. Oysa yorum daha yeni başlamaktadır. Gerçek yorum, kelimelerde bulunmayan ve hiç *söylenmemiş* olanı göstermelidir. Buna ulaşırken yorumcu *zora başvurmalıdır*. O, bilimsel yorumun limitlerini aştığı için bilimsel olmamakla damgalanan ve onun bulamayacağı özü aramalıdır.[42]

Özü itibarıyla hermenötiksel süreç, zaten metinde formüle edilmiş olanın bilimsel izahı şeklinde oluşmaz. O daha ziyade, açıkça-ortada bulunmayan mananın yaratıcı bir düşünce sürecinden sonra aydınlanması olayıdır.

Unterwegs zur Sprache'de "Die Sprache im Gedicht" (Şiirdeki Anlatım) başlıklı bölüm, Trakl'ın şiirine ve bazı genel şiirsel açıklamalara yönelik tartışmalarla bir giriş yapmaktadır. Heidegger, Almanca olan *Erörterung*, "tartışma" kelimesinin incelenmesini bir başlangıç noktası olarak almaktadır. Aslında bu yazının başlığı "Georg Trakl'ın Şiirine Dair Bir Tartışma" idi ve Heidegger onun amacını, bu eserin tarihsel, biyografik, sosyolojik veya psikolojik yön olmayıp, Trakl'ın kendisinden hareketle şiirselleştirdiği "yeri" (*Ort*), onun şiiri sayesinde aydınlanan sahayı incelemek şeklinde tanımlamaktadır. Zira her büyük şair, hiç söylenmeyen, köprü gibi vazife gören tek bir "şiir"den hareketle ifadede bulunurlar. Bir şairle düşünsel bir diyaloga girmenin amacı ise, şiirin temelini oluşturan ve varlık aleminde

---

[42] *Age.*, 162.

bulunan o yeri bulma olmalıdır: "Ancak [söylenmeyen] şiirin mekanından hareketle, bireysel bir şiir belirir ve bir anlam ifade edebilir."[43]

Heidegger'e göre dikkate alınması gereken bir tehlike şudur ki, bir şiirle düşünsel diyaloga girmek "barışını haykırmak yerine şiirin ifadesini bozabilir... Köprü görevi gören şiir hakkında tartışmak, her şeyden önce, şiirlerin gerçek duyumunun yerine de geçemez, aslında ona da götüremez. Düşünsel bir tartışma, bir duyumu sorgulanabilir şekilde sunabilir, veya en iyi bir ihtimalle de işitileni daha anlamlı hale sokabilir."[44] Heidegger bu ifadesiyle, metne karşı zor kullanmaya dair önceki ifadesini unutmuş mudur? Burada görünen değişikliğin altında yatan şeye bakılırsa görülür ki Heidegger, başından beri metnin kendi doğrusunu ve sesini ifade etmesinden yanadır. "Zor kullanma" konusu ise temelde, yorumu metnin açıklığına indirgemek isteyen tenkitçilere bir karşılıktır. Bu durum en sonunda, metnin üzerine çıkma ve metnin ilgilendiği problemi yeniden sorma ihtiyacını kuvvetlendirmektedir.

Dahası, her kademesinde "*Erörterung*" süreci, metnin ötesinde, kelimelerin köküne bakılmasına, her bir satırın tekrar tekrar okunmasına, o satırdan hareketle duyumun daha fazla kuvvetlenmesine doğru gitmektedir. Bu tekrarlar, açıklama fonksiyonunun *satırın kendisini ifade etmesine* yönelik olduğunu, onun söylediğinden daha iyisini bulmak olmadığını açığa koymaktadır. Şiirin "yerini" aydınlatma düşüncesi de şiir için "sahneyi hazırlamak" olup, şiirin alanını sahneye taşımak değildir. Yeni Tenkitçilikte olduğu gibi şiir, tek başına üstündür ve biyografik bir arka plan değildir. Şiir için söz konusu olduğunda "arka plan" kavramı, yazarın hayatını değil şiirin ele aldığı konuyu ifade eder. Yeni Tenkitçilik ve Heidegger, şiirin ontolojik otonomluğu ve farklı şekilde ifade edilmezliği konusunda

[43] *US* 38.
[44] *Age.*, 39.

hemfikir olabilirler, ama Yeni Tenkitçilik, şiirin "gerçekliği" konusunda kendi ön fikirleri bağlamında açıklamasını yaparken zorlandığında, aralarındaki fark açığa çıkar. Metin, bilimsel nesnelliğin kısıtlamalarını kabul edince, bir nesne haline ve "veriler" dahilinde etkin olan kavramsal bir deneyin gösterimi şekline gelebilir. Heidegger'in açıklama tarzı, verilen şeyin itirazsız olarak nesnel "analiz"inden temelde farklıdır. Yine de harici farklılıklar yanında benzerliklerin bulunması, Heidegger'in hermenötiğinin Yeni Tenkitçiliği yeniden canlandıracak unsurları sağlayabileceğine işaret etmektedir.

SANAT ESERLERİNE DAİR HERMENÖTİKSEL BİR KAVRAM

1936'da Heidegger, "Sanat Eserinin Kaynağı" başlığı ile sanata dair üç konferans vermiştir. Bunlar 1950'ye kadar basılmamıştı. Bu tarihte konferanslar, *Holzwege (Ormandaki Yollar)*'ın giriş bölümü olarak ortaya çıkmıştır. Bunlar içerisinde sanatın özelliklerine dair Heidegger'in düzeyli tartışmaları göze çarpmaktadır. Özde, bunlar, yukarıda bahisleri geçen gerçeklik ve varlık, olumlu formüle ve olumsuz ama yaratıcı zemin, konuşma ve söyleme olarak dil gibi, aslında hermenötiksel olan kavramları sanat sahasına çekmektedir. Büyük bir sanat eseri konuşur, bunu yaparken de bir alemi ortaya getirir. Bu konuşma, tüm gerçek söylemlerde olduğu gibi, ansızın gerçekliği sahneye indirir ve gösterir. "Güzellik öyle bir yoldur ki, gerçeklik onda gizlenemez halde bulunur."[45] Şair kutsalı zikreder ve böylece onu bir form halinde ortaya getirir. Heidegger, her türlü sanatı özde şiirsel, yani varlıkların varlığını ortaya koyma ve gerçekliği de müşahhas tarihsel oluşlar haline getirme yolu olarak görür.

Bu estetik durum, eşyanın yaratıcı zeminini teşkil eden yeryüzü ile "dünya" arasında var olan gerginlik açısından tasvir edilmektedir. Yeryüzü Heidegger'e göre yorulmayan

[45] *Ho* 44; *UK* 61.

bir anayı, her şeyin ilk kaynağını ve temelini temsil eder. İçerisinde gerçekliğin gün yüzüne çıktığı bir oluş olarak sanat eseri, bu yaratıcı gerginliğin bir *form* halinde sunulmasını temsil eder. Böylece o, yeryüzü ve dünya arasındaki içsel çekişmeyi bir bütün olarak varlıklar alemine getirmekte ve insanoğluna bunu açmaktadır. Örneğin, bir Yunan mabedi bir vadide bulunur, varlıkta açık bir alan oluşturur, kendisine ait hayat alanını yaratır. Şeklindeki güzellikle o, kendi unsurlarının görkemli bir şekilde parlamasını sağlar. O bu unsurları öyle bir şekilde sunar ki, unsurların ön planda "gözükmesini" ve parlamasını temin eder. Mabet hiçbir şeyi kopyalamaz, sadece kendisinde tanrıların varlığının hissedildiği bir dünya oluşturur. Aletler, alet olmanın gereğini yerine getirdikleri ölçüde, maddelerinin maddelikleri görülmez iken, sanat eserleri kendi maddelerinin maddeliklerini göstermek suretiyle bir dünyaya açılabilmektedirler:

> Taş hareket eder ve durur, ve böylece gerçekten taş olur; metal titrer ve ışır; renkler renkleri yansıtır; notalar ses haline gelir; ve kelime *konuşur*. Tüm bunlar gerçekleşirken eser, kendisini tekrar taşın kütle ve ağırlığına, ağacın katı ve yumuşak oluşuna, metalin sertlik ve parlaklığına, notaların ses vermesi ve bir kelimenin isimlendirme gücüne geri döner.[46]

Bunu söylemek, sanat eserinin "yeryüzünü yeryüzü olarak bıraktığını"[47] görmek demektir. Yeryüzü, sadece üzerinde yürünen yer, örneğin yol üzerinde duran bir ağaç gibi bir şey değildir. Yeryüzü, metalin parlamasında, notanın ses verişinde açığa çıkan ve tekrar geri dönen bir şeydir. Onun gayreti ve gücü bitmez. "Yeryüzünde ve onun içerisinde tarihsel insan alemdeki meskenin yerini bulur."[48] Eserin yeryüzünden çıkan yapısı sanatta bir dünya yaratır; "eser bir dünyaya açılımda yeryüzünü tutar ve kaldırır."[49] Heidegger'e göre yeryüzünün inşası ve dünyanın gösterimi,

---

46 *Ho* 35; *UK* 47.
47 *Age.*
48 *Age.*
49 *Age.*

sanat eserinin iki temel eğilimidir.

O halde sanatın özü, sadece ustalıkta değil aynı zamanda açılımda yatmaktadır. Bir sanat eseri olmak, dünyaya açılmak demektir. Bir sanat eserini yorumlamak demek, eserin ortaya getirdiği açık bir alana girmek anlamına gelir. Sanat eserinin gerçekliği zaten ortada olan (yani, geleneksel anlamdaki doğruluk manasında gerçekliğe ait) bir şey ile uyuşmak anlamında değildir; o, yeryüzünü *görülebilir* tarzda açmaktadır. Diğer bir deyişle sanatın büyüklüğü, onun hermenötiksel fonksiyonu açısından belirlenmelidir. Heidegger'in bu yazısında bahsettiği şey de hermenötiksel bir sanat teorisidir.

Buna göre Heidegger'in hermenötik teorisine katkıları çok yönlüdür. *Being and Time*'da o anlamayı tamamen yeni bir bağlam içerisinde ele almış ve bunu izleyen yorumlama teorilerinin de temel karakterini böylece değiştirmiştir. O, "hermenötik" kavramını da yeniden tanımlamış ve onu (tarifini yaptığı şekilde) fenomenoloji ve anlamayı peşinden getiren kelimelerin temel fonksiyonu ile belirlemiştir. Daha sonraki çalışmalarında kendisinin tipik felsefî metodu olarak metin tefsirini benimsemiş, kelimenin daha geleneksel anlamıyla kendisinin "hermenötik" filozofu olduğunu söylemiştir. Ancak kelimenin Heidegger'e göre daha derin anlamı, varlığın aşikare oluşa tırmandığı gizemli açılım süreciyle ilgilidir. Heidegger dile, sanat eserlerine, felsefeye ve bizzat varoluşçu anlamaya hermenötiksel süreç açısından yaklaşmaktadır.

Heidegger, hermenötiği tüm insanî disiplinler için metodolojik bir temel olarak ele alan ve Dilthey'in hermenötik düşüncesinden tamamen öteye gitmiştir. Heidegger'e göre hermenötik, aynı anlama olayına işaret eder ama bilimsel metoda karşı ve onu aşacak şekilde tarihsel yorum metotlarına değil. Dilthey'in tüm hayatını verdiği tarihsel-bilimsel ikilemi, tüm anlamaların varoluşçu anlamanın tarihsel özelliğine dayandığına dair iddia sonunda zayıf kalmış ve bu durum, Gadamer'in "felsefi" hermenötiği için alan açılmıştır.

11 / GADAMER'İN, MODERN ESTETİĞİ VE TARİHSEL BİLİNCİ TENKİDİ

1960'DA HEIDELBERG filozofu Hans Georg Gadamer tarafından *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Gerçek ve Metot: Felsefî Hermenötiğin Unsurları)* adlı eserin yayınlanması, modern hermenötik teorisinin gelişiminde önemli bir olay olmuştur. Bu eserde tek bir cildin kapakları arasında modern estetiğe ve tarihsel anlayış teorisine temelde Heideggerci açıdan ve aynı zamanda da dil ontolojisine dayanan yeni bir felsefî hermenötik olarak tenkitli bir bakış sunulmuştur.

İçerisindeki felsefî bütünlüğü ile bu eser, yaşadığımız yüzyılda hermenötiksel teoriye dair yazılan sadece iki şahane eserle mukayese edilebilir: Joachim Wach'ın *Das Verstehen*'i ve Emilio Betti'nin *Teoria generale della interpretazione*'ı. Bu üç eserden her birisi, farklı bir maksat için kaleme alınmış ve alanına has katkılarda bulunmuşlardır. Wach'ın 19. yüzyıldaki hermenötik tarihine dair üç ciltlik eseri hermenötikle ilgilenen her ciddi öğrencinin vazgeçemeyeceği bir kaynak durumundadır. Ancak bu eser 1920'lerin sonlarında yazılmıştır ve zorunlu olarak da Dilthey'in hermenötik düşüncesi çerçevesi içinde bulunmaktadır.

Betti, kapsamlı ve sistematik genel bir teori oluşturmak ve daha geçerli bir yoruma dayanak olabilecek, tüm yorum şekilleri için temel bir dizi kural geliştirmek amacıyla farklı yorumlama tiplerine ait yelpazeyi incelemiştir. Dış hatlarıyla bu çalışma, yorum şekillerine ait sistematik bir *orga-*

non (prensipler sistemi) oluşturmayı kendisine hedef olarak seçmiştir ve sadece bir tarih eseri değildir. Böylece onun bu büyük hacmi ve içerdiği sistematik amaç, Wach'ın ilk çalışması için paha biçilmez bir kaynak sağlamıştır. Ancak Betti, felsefî olarak ifade etmek gerekirse, Alman idealist geleneğinde bulunmakta ve Heidegger'in ciddi olarak sorguladığı ön fikirlere peşinen kesin gerçekler gözüyle bakmaktadır. Betti'ye göre Heidegger, filoloji ve tarihsel yazıların nesnel olarak geçerli sonuçlar taşıdığı fikrine ciddi bir tehdit oluşturmaktadır. Betti'den sonra, hermenötiksel teori adına fenomenolojinin faydalı ve pozitif sonuçlarını ve özellikle de Heidegger'in düşüncesini algılayıp geliştirmek Gadamer'e kalmıştır. Anlama olayının yeni ontolojik gelişimi ile ilgili felsefî problemlerle uğraşmak zorunda kalan, Gadamer olmuştur.

Böylece *Truth and Method*'un ortaya çıkmasıyla hermenötiksel teori, yeni önemli bir döneme girmiştir. Heidegger'in, bir önceki bölümde de bizim takip ettiğimiz gibi, anlamayı yeniden köklü bir şekilde biçimlendirmesi, Gadamer'de tam sistematik bir ifadeye kavuşmuş ve onun tarihsel ve estetik olanın algılanmasındaki etkileri ortaya çıkmıştır. Hermenötiğin özellikle *Geisteswissenschaften*'la bağlantılı olarak metodolojik temelde ele alındığı eski anlamı terk edilmiş ve bizzat metodun kendi konumu sorgulanmıştır. Zira Gadamer'in kitabının başlığı bir ironi taşımaktadır: Metot gerçekliğe giden yol değildir. Tam tersine gerçeklik metotçu insandan uzaklaşmaktadır. Anlama, kişinin bir nesneye dair ve ona karşı *öznel süreci* olarak değil, kişinin *kendisi olma yolu* olarak algılanmaktadır. Hermenötik de beşerî bilimler için genel yardımcı bir disiplin olarak değil, anlamayı insandaki ontolojik bir süreç olarak değerlendirme şeklindeki felsefî bir gayret olarak tanımlanmıştır. Bu tür yeniden yorumlamaların sonucunda, farklı bir hermenötiksel teori, yani Gadamer'in "felsefî" hermenötiği oluşmuştur.

Burada Gadamer'in felsefî hermenötiği ile metotları ve

metodolojiyi merkeze alan tür arasındaki farkı anlamak önemlidir. Gadamer, yorumun doğru kurallarını oluşturmaya dair pratik problemlerle uğraşmaz. O daha ziyade anlama fenomenini gün yüzüne çıkartmayı ister. Burada onun, bu türden prensipleri oluşturmayı reddettiği anlaşılmamalıdır. Aksine böyle kurallar, yorumlama disiplini içerisinde zorunludurlar. Burada söylenmek istenen şey, Gadamer'in daha öncül ve köklü bir problem üzerinde çalıştığıdır: Anlamak, sadece beşerî bilimlerde değil, insanın dünyadaki tüm deneyimleri için nasıl mümkün olmaktadır? Bu sorun, daha ziyade tarihsel yorumla ilgili disiplinlerde ele alınsa da onların da ötesine taşmaktadır. İşte bu noktada Gadamer, kendi hermenötik tanımını açıkça Heidegger'inkine bağlamaktadır:

> Öyle inanıyorum ki Heidegger'in insan varoluşuna dair geçici analizi, anlamanın bir insan öznesinin tavırları arasında bir şey olmayıp, bizzat *Dasein*'in varlık yolu olduğunu ısrarcı bir şekilde göstermiştir. Burada [*Wahrheit und Methode*'da] "hermenötik" terimini bu anlamda kullandım. Bu kavram, insan varoluşunun temel hareketini belirler, insanın sonluluk ve tarihselliğinden meydana gelir ve bu açıdan da kişinin tüm dünya ile ilgili deneyimlerini içerir.... Anlama hareketi kapsamlıdır ve evrenseldir.[1]

Şüphesiz hermenötiğin evrenselliği yorumsal disiplinlerdeki metodoloji çalışmalarına bir takım etkiler oluşturmuştur. Örneğin anlamanın kapsamlılık özelliği, bir kişinin sadece bir emirle anlama alanını sınırlayıp sınırlayamayacağı veya onu şu veya diğer bir yöne indirgeyeceği sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Gadamer, bir sanat eseri tecrübesinin her türlü öznel yorumlama boyutlarının üzerinde olduğunu, buna sanatçı ve algılayan kişilerin de dahil olduğunu söyler. Bu sebepten "yazara ait zihnin, bir eseri anlama [*Bedeutung*] konusunda ölçü olması mümkün değildir. Gerçekten de kendi başına bir eserden –deneyimde ortaya geldiği şekildeki yenilenmiş gerçekliğinden onu koparararak-

[1] *WM*, 2. baskının önsözü, xvi.

bahsetmek oldukça soyut bir görüşü benimsemektir."[2] Kesin olan şey, ne yazarın kastıdır ve ne de tarih dışında kendi başına bir şey olarak bulunan eserdir; ama o, tarihsel buluşmalarda tekrar tekrar ortaya çıkan "şey"dir.

Gadamer'in evrensel hermenötiğini metot düşüncesi açısından kavramak için onun düşüncesindeki Heidegger'ci köklere ve Gadamer'in anladığı şekilde hermenötiğin diyalektik özelliğine inmek gerekecektir. Heidegger gibi Gadamer de öznelliğe (*Subjektität*) –yani insanın öznel bilincini ve ona dayanan aklî kesinliği, insan bilgisi için nihai referans kaynağı olarak almaya- dayanan teknolojik düşünceye bağlılığı tenkit eder. Kartezyen öncesi filozofları, örneğin antik Yunanlılar, kendi düşüncelerini bizzat varlığın bir parçası olarak görmüşler, öznelliği kendilerine bir başlangıç noktası olarak almamış, bilgilerinin nesnelliğini de ona dayandırmamışlardır. Onlarınki, kendilerini, anlaşılan şeyin tabiatı tarafından yönetilmeye izin vermeye yönelik diyalektik bir yaklaşımdı. Bilgi onların bir mülk olarak ele geçirdikleri bir şey olmayıp, kendilerinin de katılımı sağladıkları, kendilerinin onlar tarafından yönetilmesine ve hatta elde edilmesine izin verdikleri bir şeydi. Bu yolla Yunanlılar, öznel olarak kesin bilgi fikrine dayanan özne-nesne düşüncesinin ötesinde bir gerçekliğe ulaşmayı sağlamışlardır.

O halde Gadamer'in yaklaşımı, modern faydacı ve teknolojik düşünceden ziyade Socrates'in diyalektiğine daha yakındır. Gerçekliğe, metodoloji ile değil diyalekt ile ulaşılır. Gerçekliğe diyalektik yaklaşım metoda karşı bir antitez olarak, yani kişinin görme tarzını önceden yapılandıracak bir metoda karşı bir varlık şeklinde görülmüştür. Net konuşmak gerekirse, metot, yeni gerçekliği açıklayacak güçte değildir. O, zaten metotta bulunan gerçeklik türlerini dışarı vurur. Bizzat metodun keşfi metotla değil diyalektik yolla, yani karşılaşılan nesneyi sorgulayıcı bir yaklaşım ile gerçekleşmiştir. Metotta araştırmacı özne, sevk ve kontrol

[2] *Age.*, xvii.

eder, değişiklik yapar. Diyalektikte ise karşılaşılan nesne, araştırmacının cevaplayacağı soruya sahiptir. Bir kişi sadece bağlı bulunduğu ve içinde olduğu nesneye dayanarak karşılık verebilir. Yorumlama durumu, artık *sorgulayan ve nesne* tarzlı, nesnenin kendi kavrayışına sığması için sorgulayan tarafından "metotlar" geliştirme şeklinde değildir. Aksine sorgulayan, aniden kendisini "konu nesnesi" (*Sachè*) tarafından sorgulanan varlık olarak bulur. Böyle bir durumda "özne-nesne şeması" yanlış sonuca götürür, zira özne şimdi nesne olmuştur. Gerçekten, metodun kendisi, insanın yorumlama durumuna ait özne-nesne bağlamında görülmüş ve modern faydacı ve teknolojik düşüncenin de temelini oluşturmuştur.

Burada, Hegelci diyalektik tam öznelci düşüncenin özünü oluşturmuyor mu, çünkü tüm diyalektik süreç, bilincin kendisini nesnelleştirmesine götürmez mi? tarzında bir soru yöneltilebilir. Öz-bilinç Hegelci düşüncenin çekirdeğini oluşturmaktadır, ama Gadamer'in diyalektik hermenötiği, Hegel'in *Geist* fikrini *öznellik* zeminine kadar takip etmez. Onunki, öz-bilinçlilikte değil varlıkta, insan varlığının dünyadaki dilselliğinde ve dolayısıyla da dilsel olgunun ontolojik özelliğinde kendi zeminini bulur. Bu durum, saflaşma yolundaki zıt tezlerin diyalektiği değildir; o kişinin kendi ufku ile bize kadar gelen, karşımızda duran ve o olumsuz safhadaki "gelenek" arasındaki diyalektiktir ki, diyalektiğin ve sorgulamanın hayatı da buna bağlıdır.

Böylece Gadamer'in diyalektik hermenötiği, Hegel'in düşüncesine kısmen benzer; ama o, Hegel'de ve Hegel'den önceki tüm modern metafizik düşüncelerde ayrılmaz unsur olan öznellikten kaynaklanarak hareket etmemektedir. Kendisinin, Plato'nun diyalektiği ile benzer yanları olsa da o, Plato'nun ideler düşüncesini veya gerçeklik ve dil fikrini öngörmez. Daha ziyade o, Heidegger'in *Being and Time*'da sunduğu gibi son yazılarında da açıkladığı anlamanın ön-kuruluşuna dayanan şekliyle varlık yapısı üzerinde yükselen bir diyalektiği savunur. Diyalektiğin konusu tamamen fenome-

nolojiktir: Karşılaşılan varlık veya eşya kendisini açıklamaktadır. Metot, bir şeyin sadece bir yönünü açığa çıkaran bir tür sorgulamayı içerir. Diyalektiksel bir hermenötik ise, kendisini varlık veya bir şey tarafından sorgulanmaya açmaktadır, böylece karşılaşılan şey, kendisini kendi varlığı içerisinde açar. Gadamer insan anlayışının ve bizzat varlığın dilselliği sebebiyle, bunun mümkün olduğunu söyler.

Hermenötiksel problem üzerindeki bu düşüncenin yönü büyük oranda Heidegger'de açıklananlar doğrultusundadır. Yeni olan ise –Hegelci olduğu da söylenebilecek- spekülatif ve diyalektik ağırlığı ile Heidegger'ci ontolojinin uzantılarının daha gelişmiş açıklamalarının estetik ve metin yorumu için kullanımıdır. Okuyucudan, ilerleyen satırlarda Heideggerci düşünme, dil, tarih ve insan deneyimi kavramlarının, Gadamer'e aynen taşındığını hatırlamaları istenecektir. Bu çok önemlidir, zira *Wahrheit und Methode*'daki tartışma ana hatlarıyla buna dayanır. Ayrıca yoruma dair İngiliz ve Amerikan düşüncesinde varsayılan kavramların bilinçsizce terk edilmesi anlama konusuna birtakım zorlukları da eklemiştir. Bundan öte, Gadamer'in kavramları birbiriyle bağlantılıdır ve biz sadece onun gözettiği konulara kademeli olarak girebiliriz. Son olarak, Gadamer daha ziyade dile, tarihsel bilince ve estetik deneyime dair önceki düşünceyi detaylı olarak tenkitçi bir analize tabi tutarak tartışmıştır. Bu açıdan Gadamer'in düşüncesini anlamaya pek büyük engeller vardır. Yine de Gadamer'in Heidegger'de mevcut anlama teorisini, modern estetik ve tarihsel yorumlama düşüncelerini şekilsel bir tenkit tarzına nasıl soktuğuna dair bazı temel hatlar çizilmeye çalışılacaktır.

ESTETİK BİLİNCİN TENKİDİ

Gadamer'e göre "estetik bilinç"in "estetik-olmayan"dan farklı ve bağımsız düşünülmesi modern bir yaklaşımdır. Gerçekten de o genelde Descartes'ten beri gelen düşüncenin öznelleştirilmesinin, bilgiyi, öznel kendinden-emin bir zemine yerleştirme eğiliminin bir sonucudur. Bu düşünce-

ye göre, estetiksel bir nesneye yönelen özne, algılayan ve saf duygusal şeklin çabukluğundan hoşlanan boş bir bilinçtir. Buna göre "estetik deneyim", diğer pragmatik alemlerden kopuk ve ayrı bulunmaktadır. O, "içerik" açısından ölçülemez, zira kendisi bir forma cevap teşkil etmektedir. Ayrıca o, kendisini öznenin anlamasına veya zamana bağlı göstermez. O, kendisi dışında hiçbir şeye bağlanmamış, geçici olmayan bir aşama olarak gözükmektedir.

Böyle bir anlayışın doğuracağı sonuçlar çoktur. Öncelikle, burada sanatın algısal zevk ile değerlendirilmesi dışında hiçbir uygun metot gözükmemektedir. Sanatın içeriksel ölçüleri olamaz, zira sanat bilgi değildir. Sanatın "şekli" ve "içeriği" arasında sunî farklılıklar oluşturulmuş ve estetik zevk birinci unsur ile tanımlanmıştır. Sanat, artık dünyada açık bir alana sahip değildir; çünkü ne sanat ve ne de sanatçı, hiç bir şekilde dünyaya ait bulunmamaktadırlar. Bu tanım sanatı fonksiyonsuz, sanatçıyı da toplumda yeri olmayan biri durumunda bırakmıştır. Büyük bir sanat eserini zalimce yıkarken hissettiğimiz "kutsallık", haksız yere terkedilmiştir. Duygu ve estetik zevkini şekilsel olarak ifade eden bir sanatçının da mutlaka bir *peygamber* olması gerekmez.

Ancak estetik fenomeninin böyle anlaşılması bizim büyük sanat eserlerine karşı kişisel deneyimimizle çelişmektedir. Bir sanat eseriyle karşı karşıya gelme deneyimi yeni bir alemin kapısını açmaktadır. O sadece şekillerin dış özelliklerinden dolayı hissedilen bir hayranlık duygusu değildir. Bir eseri sadece nesnel olarak görmeyi bırakıp onu bir dünya olarak görünce, bir dünyayı *onun aracılığı ile* keşfedince, sanatın sadece bir duygu algısı olmayıp bir bilgi olduğunu anlarız. Sanatla karşılaşınca bizim kendi alemimizin ve anlayışımızın sınırları öyle genişler ki bu sayede dünyayı –sanki ilk defa oluşuyormuşçasına "yeni bir aydınlıkta" görürüz. Hatta yaşama dair sıradan ve yaygın nesneler bile sanat tarafından aydınlatılınca, yeni bir aydınlık içerisinde gözükürler. Böylece bir sanat eseri, sadece kendi

dünyamızdan ayırdığımız bir alem değildir, yoksa biz onu anlamaya çalışırken bile kendimizi aydınlatmaktan çok uzakta bulunur. Bir sanat eseriyle karşılaşma esnasında biz, zaman ve tarihin ötesine geçerek yabancı bir aleme gitmeyiz. Biz kendimizi, kendimizden veya estetik olmayandan ayrı düşünmeyiz. Aksine tam anlamıyla orada bulunmuş oluruz. Başkasının bir dünya olarak birlik ve kişiliğini kendimize taşıyınca, kendimizi anlama noktasında da mükemmel bir duruma ereriz. Büyük bir sanat eserini anlayınca, elde ettiğimiz deneyimi ve kim olduğumuzu ortaya koyabiliriz. Tüm kendi-anlayışımız bir dengede ve *risk* altındadır. Bir nesneyi anlayan kişi biz değiliz, sanat eseri bize bir soru yöneltir; kendisini varlığa çağıran bir sorudur bu. Bir sanat eserini tecrübe etmek, bizim kendi-anlayışımızın birliği ve devamlılığı ile kuşatılmış ve onun içerisinde gerçekleşmektedir.

Ancak, bir sanat eserini karşımıza koyduğumuzda, hayatımızı yaşadığımız dünyanın ortadan kalkabileceği tartışılabilir. Eserin dünyası, hakimiyeti eline alır ve bir süre için kendine kapalı ve kendi kendine yeterli bir "dünya" haline gelir. Kendisi dışında hiçbir ölçü de tanımaz, ayrıca o, gerçekliğin bir kopyası olarak da değerlendirilmemelidir. Bir sanat eserinin bizim dünyamızla tam olarak uyuşan bir dünya sunduğu iddiasıyla bu nasıl uzlaştırılabilir?

Buradaki izah ontolojik yönden olmalıdır: Büyük bir sanat eserini gördüğümüzde ve onun dünyasına girdiğimizde biz evi terk etmekten ziyade "eve gelmekteyiz," Buna derhal: Evet öyledir, cevabını veririz. Sanatçı, *olanı* söylemiştir. Sanatçı, gerçekliği bir imaj, bir şekil içerisinde yakalamıştır. Kendisi büyüleyici bir harikalar diyarını sunmaz, ama içerisinde yaşadığımız, hareket ettiğimiz ve var olduğumuz deneyim ve kendini bilme dünyasını ortaya koyar. Sanatçı tarafından bir şekle sokma işlemi ise onu, varlığın gerçekliğine çevirme olayıdır. Sanatın geçerliliği, onun estetik zevk uyandırmasında değil, varlığı açığa çıkarmasındadır. Sanatı anlamak, onu bir nesne gibi metotlu bir şekil-

de kesip bölmeyle ya da şekli içerikten ayırmakla değil, varlığa açık olmakla ve eserin bize yönelttiği soruları işitmekle mümkündür.

Bu yüzden sanat eseri bize, kendi ölçülerimizle veya çeşitli metotlarla küçültemeyeceğimiz bir dünyayı sunmaktadır. Ancak bizim bu yeni dünyayı anlamamız, zaten onu bizim için gerçek kılan kendimizi-anlama yapısı içerisinde bulunmamızdan dolayıdır. Bu, kastedildiği şekliyle varlığın kendisini anlamak için de geçerli olan aynı temeldir. Kendince-anlamaya ulaştıran aracı ise şekildir. Sanatçının, kendi varlık deneyimini bir imaj veya şekle çevirme gücü vardır. Bir şekil içerisinde o süreklilik kazanır ve onunla karşılaşmak, sonraki nesillere tekrar tekrar bu deneyimi yaşatır. O sadece *enerji* değil, aynı zamanda bir *eser* özelliğine sahiptir. O, sonsuz bir gerçek haline gelmiştir (*das bleibende Wahre*).[3]

Bir imaj haline dönerken maddelerde gerçekleşen dönüşüm (*Verwandlung ins Gebilde*), sadece bir değişiklik değil ama gerçek bir dönüşümdür: "Önce var olan artık yoktur, ancak şimdi bulunan, yani sanat eserinde şimdi sunulan şey ise sonsuz olabilecek gerçekliktir."[4] Formla sunulan gerçeklik veya varlığın erimesi o kadar kapsamlıdır ki bu yolla yeni bir şey varlığa gelmektedir. Burada "tam bir aracılık" mevcuttur ve şekil içerisindeki unsurların birbiriyle ilişkileri sadece bir şeyin kopyasını değil kendisine has bir dünyayı oluşturmaktadır. Bu gözüken otonomluk hedefsiz ve "estetik bilincin" izole edilmiş bir otonomluğu olmayıp, kelimenin daha derin anlamıyla bilginin aracılığı tarzındadır. Sanat eserinin karşısında bulunma deneyimi, bu bilgiyi *paylaşılan bilgi* haline getirmektedir.[5]

Gadamer'in *tam aracı* kavramının bir diğer yönü mevcuttur. Buna göre estetiğin, büyük oranda sanat eserinin

---

[3] *WM* 106.
[4] *Age.*
[5] *Age.*, 92.

hareketindeki diğer unsurlardan ayrılmazlığı söz konusudur. Biz içgüdüsel olarak bir ibadet veya ayine, "güzel" vasfının kullanılmasını uygun görmeyiz; estetik ayırımın "iyi vaaz" ifadesinde yeri yoktur, çünkü bu ifade, bir vaazı dinlerken dahi, kişinin içerikle şekli birbirinden ayırdığını anlatır. Aynı şekilde estetik olanla olmayanı ayırmak, sanat eserine ait deneyimimizi anlama konusuyla alakalı değildir. "Sanatın aracılık etmesi bir bütün olarak düşünülmelidir."[6] Bir sanat eseriyle karşılaşmanın estetik veya şekilsel yönü (Gadamer yansıtıcı düşüncenin yapısı olarak şekil-içerik ayırımını kabul etmez) eserde *söylenen*in bir parçasıdır, "kastedilen şey" odur ve estetik ayırımı suni ve geçersizdir. Böylece "estetik ayırıma" karşı Gadamer, "estetik ayrılmazlık" (*aesthetische Nichtunterscheidung*) prensibini savunmaktadır.[7]

Bir sanat eserinin estetik yönden deneyimindeki asıl nokta ne içerik ve ne de şekildir, ama kastedilen, tamamen imaj ve şekil tarzında sunulan şey, kendi dinamikleriyle bulunan bir dünyadır. O halde bir sanat eseriyle estetik olarak karşılaşma anında bir kişi, ne şiiri katı maddelerinden ayırmayı düşünür, ne de bir sanat sunumunu, sunumdan kastedilen şeyden ayırmayı amaçlar. Eylem anında katı maddeler ve sunum, kastedilen şeyin ne olduğunu anlarlar ve buna o derece nüfuz ederler ki ayrım sadece suni ve yapmacık kalır. Gadamer: "Şiiri maddesinden ve sunumundan ayırma eylemlerinin ikisi de, sanatsal bir oyunda [*Spiel*] görülebilecek gerçekliğin birliği olarak, *çifte ayrılmazlık* kavramına tekabül eder."[8] iddiasında bulunmuştur. Bu bağlamda o, bir tiyatro eseri hakkında da şunları söylemiştir: "Kişi, bir oyunu asıl doğduğu ortam ışığında görmek için şiirin arka planını oluşturan hikâyeye yönelince, onun otantik deneyimi kaybolur. Yine aynı şekilde bir oyunun otan-

---

6 *Age.*, 121.
7 *Age.*, 111-112.
8 *Age.*, 112; italikler eklenmiştir.

tik deneyimi de, seyirci oyun esnasında, oyunun arakasında yatan fikri düşününce veya sunumu bir sunum olarak görünce ortadan kalkar."[9]

Gadamer, estetik ayırımın bir ileri seviyesindeki bozulmasından da bahsetmektedir. "Estetik bilinç" ışığında bakıldığında sanatın mekânsızlığına karşı o, sanat fikrinin bir çeşit süsleme olarak ele alınmasını teklif eder. Sanat mekansız değildir. O bir yer ister ve kendisi açık bir yer oluşturur. Sanat eserleri müzelerde toplanıp bir köşeye konulmayı hak etmiyorlar. Temelde yatan problem, sanat imajının ontolojik değil, estetik yönden ele alınan kavramındadır. Gadamer'e göre geçen yüzyıllar boyunca kullanılan "modern galerilerin bize aşina kıldığı sunum fikrine dayalı" sanat kavramının gerçekten değiştirilmesine ihtiyaç vardır. Ona göre biz, sanattaki estetik çalışmaların "saf şekil" veya "deneyimin ifadesi" gibi kavramlara dayanarak değersiz gördüğü süsleme ve ara-sıra oluş unsurlarını tamir etmeliyiz.[10] Sanat ne mekansız ve ne de zamansızdır. "Gündemdeki ilk konu, hem sanat ve hem de tarihi birlikte kucaklayan bir ufku yeniden kazanma yolunu bulmaktır."[11]

Gadamer'e göre şu iki soru bu yolu gösterecektir: (1) Bir imaj, hangi açıdan bir şeyin kopyasından ayırt edilebilir? (2) Bu noktadan hareketle, sunuş ile onun "dünyası" arasındaki ilişki nasıl ortaya çıkabilir?[12] Açıkçası sanat, kendisini varlığa çağıran bir şeyi "temsil eder", yani onun kendisini açan bir dünyası vardır. "Saf estetik" iddiasında bulunan estetik biliminin duruş noktası, bu sorulara hiçbir zaman cevap bulamayacaktır ve kavramın eski anlamıyla deneyime dayanan bir estetik bilimi, aynı derecede uygunsuzdur. Her ikisi de sanat eserini özne-nesne ilişkisi çerçevesinde tekrar özneye bağlayan hatalı bir zeminden hareket

---

9 *Age.*
10 *Age.*, 130.
11 *Age.*
12 *Age.*

etmektedir. Eski özne-nesne ilişkili şablona dayanan modeli aşan bir sorgulama ufku edininceye kadar biz, sanat eserinin fonksiyon ve amacını, nasıllık ve neliğini, geçiciliğini ve mekanını anlamaya bir yol bulamayız.

SANAT ESERİNİN VARLIK BİÇİMİ VE OYUN

"Oyun" fenomeni içerisinde, sanat eserinin varlık biçimine ışık tutan pek çok anlamlı unsurlar mevcuttur.[13] Ancak Gadamer burada estetik *hedonizme* dayalı estetik "oyun" teorilerini tamire çalışmamaktadır. Bu türden teoriler, oyunu bir insan öznesinin eylemi olarak görürler: Sanat kendi sıradan varlığının dışında ve onun üzerinde, estetik bir andan yararlanmak isteyerek dünyayı terk eden bir insan öznesine zevk veren bir tür oyundur. Sanatçı ise şekillerle oynayan, maddeleri yumuşatıp belirli oranlarda şeklini değiştiren, hızlıca büyümüş duygusal bir çocuk olarak algılanmaktadır. Gadamer bu türden estetik teorilerde, her şeyi insan öznelliğine atfeden aynı modern hatayı görmektedir. "Oyun" kelimesiyle Gadamer, insan öznesinin yaratma ve eğlenme eylemini veya tavrını, oyuna katılan insan öznelliğinin "hürriyetini" kastetmemektedir. Bunun yerine "oyun" (veya "piyes"), sanat eserinin kendi başına bulunuş tarzına işaret eder. Gadamer'in sanatla ilişkili olarak oyun veya piyes kavramını tartışırken hedefi, onu bir öznenin eylemi olarak ele alan geleneksel yaklaşımdan kurtarmaktır.

Bir oyun "sadece bir oyundur" ve "ciddi" değildir. Ancak –bizzat oyunun kendisinden hareket edersek- oyun gerçekten ciddi bir hal alır, onu ciddiye almayan bir kişi de "oyunu bozar." Oyunun kendi dinamikleri ve oynayanların bilinçlerinden bağımsız hedefleri vardır.[14] O, bir özne karşısında duran bir nesne olmayıp, bizim içerisine girdiğimiz

---

[13] *Age.*, 97-105. Spiel kelimesi "piyes" olarak çevrilebilse de ben onu genellikle "oyun" olarak tercüme ettim. Spiel kavramının diğer önemli boyutları için bkz: Eugen Fink, *Spiel als Weltsymbol.*

[14] *Age.*, 98.

bir varlığın, kendisini tanımlayan hareketidir. Bizim kendisine katılmamız değil, oyunun kendisi, bizim tartışmamızın gerçek "konusu"dur. Bizim oyuna katılımımız, onun sunulmasını sağlar, ama sunulan şey bizim içsel öznelliğimizden daha ziyade oyunun kendisidir: Oyun sahneye çıkar, bizde ve bizim aracılığımız ile bir yer kaplar.[15]

Öznelci bakış açısından oyun, bir öznenin eylemi, bir kişinin katılmak istediği ve kendi zevki için kullanılan hür bir eylemidir. Ama biz oyunun kendisinin ne olduğunu ve nasıl oluştuğunu sorduğumuzda, başlangıç noktası olarak da insan öznelliğini değil de oyunu aldığımızda, bu bakış açısı farklı bir yöne çevrilecektir. Oluşu açısından oyun sadece bir oyundur, ama onunla oynandığında kendisi hakimdir. Oyuna hayranlık duygusu bizi büyüler ve kendisine doğru çeker. Gerçekten de oyuncu üzerinde o bir hakimdir.[16] Oyunun da kendisine ait bir ruhu vardır. Oyuncu kendisini hangi oyuna vereceğini seçer, ama bir kere seçtikten sonra oyuncular vasıtasıyla ve onlar içinde kendisini sahneye koyduğu kapalı bir dünyaya girer. Bir anlamda oyunun bir amı vardır ve ona doğru sürüklemektedir, kendisiyle oynanmak istemektedir.[17]

Köprü oyunu, bir tenis maçı veya çocukların birbiriyle oynamaları gibi –oyunlardan hiçbirisi de, gözlemciye sunulan sıradan şeyler değildir, bunlar oyuncular tarafından ve oyuncular için oynanırlar. Gerçekten de bir spor, temelde seyirciler için gerçekleştirilen bir eylem haline gelirse, bozulmuş ve oyun özelliğini kaybetmiş demektir. Ama bir sanat eseriyle ilgili durum ne oluyor? Eğer "dördüncü duvar" seyircilere açılmadıysa bir tiyatro eseri nerede bulunur? Bir sanat eseriyle karşılaştığımızda katılımcı mıyız yoksa gözlemci mi? Gadamer, bir piyes karşısında bizim oyuncu de-

15 *Age.*

16 *Age.*, 102.

17 Bu anlamda o, bir ayine benzer. Kendisine has güçleri vardır. Onun gerçekleşmesi anında kişi, normal hayat düzeninden dışarı çıkarılır.

ğil, dinleyici olarak kaldığımızı kabul eder. Ancak burada bir ince fark var: Piyes, dinleyici için "oynansa" da bir oyun değildir. Daha açıkçası, biz bir oyunun "sunulduğunu" söyleriz, ama buna hâlâ "oyun" ve aktörlere de "oyuncu" tabirini kullanırız. Almanca'da *Spiel* ve *spielen*, bir oyuna ve oynayışa işaret eder: Her ikisi de aynı fiilden, *spielen*'den türer. Böylece Almanca'da bir oyun ile piyes arasındaki farka fazlaca temas edilmemiştir. Öte yandan İngilizce'de bu ikisi arasındaki yakınlığı çok iyi hatırlarız. Her ikisinin de kendine yeten ve kendisine has kuralları vardır, mükemmelliğe götürür ve herhangi bir oyuncudan daha geniş olan bir ruha hizmete oyuncuları bağlar.

Ancak oyun ve piyes arasındaki fark aynı derecede önemlidir, çünkü piyes kendi anlamına, ancak sunulduğu zaman ulaşabilir. Onun gerçek anlamı bir aracılık konusudur. Temelde piyes, oyuncular değil seyirciler için vardır. Piyes de herhangi bir oyun kadar kapalı ve kendine yeterdir, ama bir piyes *olarak* o, kendisini seyircilere bir *olay* şeklinde sunar. Gadamer der ki:

> Bir oyunun, oyuncuların eylemleri veya bilinçleri içerisinde değil, tersine bunları kendi alemine çekip ruhuyla doldurduğu bir varlığa sahip olduğunu görmekteyiz. Oyuncu oyunu kendisi için zararsız bir gerçeklik olarak tecrübe eder. Bu gerçeklik "kasıtlı" bir gerçeklik olunca, bu kural daha fazlaca geçerli bir hal alır. Oynanan şey seyircilere sunuş şeklini aldığında da durum aynıdır.[18]

Bu durumda piyesin gerekçesi, sadece oyunculara oynama deneyimi kazandırmak ve onları "oyunun ruhuna" katmak değildir. Bahsedilen gerekçe, "kastedilen" ve "zararsız gerçekliği", bir şekle girdiriliş gerçekliğini piyese uyarlamaktır. Bu şeklin içsel hareketindeki tabiatı nedir? O da bir oyuna, bizim bir seyirci olarak rast geldiğimiz özel bir tür oyuna benzer. Oyunun zararsız olgusu dahilinde kastedilen şey, (oyunun yapısı ve ruhu), anlaşılabilir. Bir sanat eseri ele alındığında, "kastedilen şey" ne olmaktadır? Bu, "her

18 *WM* 104.

şeyin oluş tarzı", varlığın "gerçekliği", *die Sache selbst*'tir. Bir sanat eseri sadece zevk veren bir nesne değildir; o aynı zamanda bir sunuştur, o artık bir imaja çevrilmiştir ve bir olgu olarak varlığın gerçekliğine aittir. "Hiçbir zaman bir şiir, kendi öz gerçekliğinde estetik bilinç ölçülerinden elde edilmez. Aksine tüm diğer edebî metinlerde olduğu gibi o da kendi içsel anlamıyla bize seslenir."[18] Biz hiçbir zaman bir şiirde öncelikle şekli aramayız, yani bir şiiri şiir yapan, onun formu değildir. Biz, şiirin ne söylediğini araştırırız ve anlamı da şekil içerisinde ve onun aracılığı ile, diğer bir deyişle bir formla karşılaşma şeklindeki oyun olgusunda ve onun aracılığı ile tadarız; zira form biz onunla karşılaştığımızda bir olgu haline gelir. Biz şiirin ruhu tarafından kaplanır ve onun etkisi altında kalırız.

Sanat eseri ile oyun arasındaki kıyaslamalara bakınca ve oyunun yapısını da kendisine ait otonomluğu bulunan ancak seyircilere açık bir örnek yapı modeli olarak alınca Gadamer, birkaç önemli sonuca ulaşmış bulunmaktadır. Sanat eseri sadece durağan değil, aynı zamanda dinamik bir şey olarak görülmüştür. Öznellik-merkezli estetiğin dayanağı aşılmış, oyunu ve ek olarak da bir sanat eserini anlama konusu örnek verilerek özne-nesne ilişkili şemanın uygun olmadığını gösteren bir yapı sunulmuştur.

Burada Gadamer'in düşüncesinin temel gücü, sanat deneyimini başlangıç noktası ve kendi iddialarını doğrulayan deliller olarak almasındadır. O, "estetik bilinç"in sanat deneyiminin tabiatından kaynaklanmadığını, ama onun öznelci metafiziğe dayanan yansımacı bir yapıda olduğunu göstermiştir. Sanat deneyimi, sanat eserinin müstakil bir özne karşısında duran bir nesne olmadığını açıkça göstermiştir. Sanat eseri kendi otantik oluşuna sahiptir, şöyle ki bir deneyimin varlığıyla o, deneyimciyi değiştirmekte, sanat eseri eyleme geçmektedir. Sanat deneyiminin zaman süreci içinde kalabilen "konusu", eseri tecrübe eden kişinin

---

[19] *Age.*, 155.

öznelliği olmayıp, bizzat eserin kendisidir. Bir oyunun varlık şeklinin önem kazandığı nokta da burasıdır. Oyunun da oynayanların bilincinden bağımsız olarak kendi doğası vardır. Gadamer sadece estetiğin öznelleştirilmesi görüşünün artık çöktüğünü göstermekle kalmayıp, kendi hermenötiğinin diyalektik ve ontolojik özelliklerini de kanıtlamaya temel olabilecek bir model keşfetmiştir.

Sanat eserinin otonomluğu fikri ve bizzat eserin varlığının dinamiklerini görme gayreti temelde Yeni Tenkitçiliğin de ruhuna benzemiyor mu? Gadamer ince analizler yoluyla sadece Yeni Tenkitçilerin hep Aristocu realizm olarak savundukları bir noktaya mı ulaşabilmiştir? Benzerlikler mevcuttur, bu açıdan Gadamer'in oluşturduğu şeylere paralel olarak Yeni Tenkitçiler çok az konuda anlaşmazlık çıkarabilirler. Daha önemlisi Gadamer'in bu kıyası, sanat eserinin otonomluğu fikrinin estetik farklılık mitini kabul etmeye dayanan bir izole eylemi olmayıp, onun daha sağlam zemine oturmasını sağlamaktadır. Bu zamana kadar Yeni Tenkitçilerin edebî eserlerin otonomluğunu savunması, sadece ona olan ilgiyi zayıflatmıştır. Onların şiire dair parlak savunmaları yalnızca bize şiirin ve şairin artık toplum içerisinde yerlerinin olmadığını ve onların savunucularının (Arnold'un Shelley için kullandığı meşhur ifadeyi kullanmak gerekirse) ışıltılı kanatlarını boş yere çırpan sıradan melekler gibi olduklarını hatırlatmıştır. Ancak burada Gadamer'in yorumu, estetiği öznelleştirilmesiyle –çoğunlukla da özne-nesne ve şekil-içerik ikilemleri ile- ilgili mitlerden tamamen uzaklaştıran gerçekten "nesnel" yaklaşımı, hâlâ edebî eserin yazarının fikirlerinden ve yaratıcı eyleminden, ayrıca okuyucunun öznelliğini başlama noktası olarak almaktan ayrı tutmaktadır. Yeni Tenkitçiler bazen eserin varlığına "teslim olmak"tan da bahsederler. Bu konuda onlar gerçekten Gadamer'le uyuşmaktadırlar.

Ancak Yeni Tenkitçiler estetiği öznelleştirme illüzyonu ve bilgisizliği içerisinde netleşmemişlerdir. Gadamer'in duruş noktası, onların edebiyattan elde edilen kendini-anlayış

ile, kendi varoluşumuzda ve onun vasıtasıyla oluşan kendini anlayış arasındaki devamlılığın doğasını daha net bir şekilde gösterebilir. Özellikle, Yeni Tenkitçiler, onun vasıtasıyla edebiyatın tarihselliğini kavrayabilirler. Çoğunlukla Yeni Tenkitçilik formu kendi analizlerinin başlangıç noktası, peşinden estetik farklılık getirecek tüm hatalara iten bir süreç olarak almaktadırlar.

Bugün pek çok edebiyat yorumcusu edebiyatın yapısında tarihselliğin bulunduğunu söylemekten hâlâ çekinmektedirler. Kabul etmek gerekir ki bir sanat eseri, sadece tarih yazarlarının bir eşyası gibi değildir; ama aynı derecede tehlikeli olan şey, geçmişteki büyük ruhların kendini-anlayışlarının bize sanat eseri aracılığı ile geldiği gerçeğini örtbas etmesidir. Edebiyatın estetik olarak şekilsel yönünü şekilsel olmayandan ayırmak, yorumcuya, eserin *ne söylediği* ile ilgilenirken artık kendisinin, bunu bir sanat eseri olarak ele almadığı hissini vermeye yöneliktir. Gözüken odur ki bugün için eserin anlamını tartışmanın, onların edebiyat eserine dair felsefelerinde bir yeri yoktur. Gerçekten de geçmiş ile günümüz arasındaki gerilim çoğunlukla, şiirin zamansız, tarih dışı şekildeki bir analizinde ortadan kaldırılmaktadır. Burada da modern edebiyat tenkitçiliği, (mit tenkitçiliği de dahil olmak üzere) edebî sanat eserinin tarihsel ve geçici özelliğine karşılık baskın bir açıklama ihtiyacı içerisindedir. Bu olgu, Gadamer'in sıradan tarih ve tarihsellik fikirlerine olan tenkidi sunulduktan sonra daha açık bir hale gelecektir.

SIRADAN TARİH ANLAYIŞININ TENKİDİ

Gadamer, Heidegger'in anlamanın ön-yapısı ve insan varlığının özsel tarihselliği (*Geschichtlichkeit*) hakkındaki analizini, kendi "tarihsel bilinçlilik" analizinin dayanak noktası olarak alır. Heidegger'in anlamanın ön-yapısı düşüncesine göre biz, sunulan bir metnin, nesne veya durumu, mevcut hal ile doldurulmuş geçici bir bilinç vasıtasıyla değil, zaten mevcut olan bir görüş metodu ve kesin düşün-

ceye dair "ön-fikirler" yoluyla anlarız; zira biz önceden var olan bir kastı, anlayışımızda tutar ve o durumla ilgili olarak sahneye sunarız. Anlamanın bu ön-yapısı, Heidegger'in hermenötiğini ele alırken açıklanmıştı. Burada sadece tarihsel bilincin doğurduğu sonuçları belirtmek gerekecektir. Dışarıdan bakınca onun doğurduğu asıl sonuç oldukça basit bir şekilde dillendirilebilir: Günümüze bir bağlantı yapmadan tarihin net bir şekilde görülmesi ve anlaşılması mümkün değildir. Aksine tarih sadece ve daima günümüzde var olan bir bilinç vasıtasıyla görülür ve anlaşılır.

Tarihsellik düşüncesi bunu söylerken bile geçmişin günümüzde eylem gerçekleştirdiğini iddia eder. Günümüz sadece geçmişten kalan kasıtlar, görme tarzları ve ön-fikirler aracılığı ile anlaşılır ve görülür. Gadamer'in hermenotiğine ve tarihsel bilinci tenkidine göre geçmiş, sadece bilince ait bir nesne yapılabilecek olgular yığını değildir. Aksine o bizim her anlama eyleminde içerisinde hareket ettiğimiz ve katıldığımız bir nehirdir. Buna göre gelenek, bize karşı değil ama bizim içerisinde bulunduğumuz ve sayesinde var olduğumuz bir şeydir. Çoğu yönden bu, öylesine şeffaf bir ortamdır ki, suyun balık tarafından görülmediği gibi, bizim için de o görülmezdir.

Burada okuyucu bu kıyası Heidegger'in *Hümanizme Dair Mektup*'undan herhalde hatırlayacaktır. Hatta *Mektup*'taki kıyasın varlığa ait olduğunu da ileri sürecektir: Varlık bizim içerisinde yaşadığımız "unsurdur". Ancak burada bir gerilim veya tezat mevcut değildir, çünkü dil, varlığın evidir ve biz dil içerisinde ve onun vasıtasıyla yaşarız. Gadamer ve Heidegger, dilin gelenek için bir kaynak ve iletişim ortamı olduğu konusunda da uyuşabilirler. Gelenek kendisini dil içerisinde gizler, dil ise su gibi bir "ortam"dır. Heidegger ve Gadamer'e göre dil, tarih ve varlıktan her birisi, sadece birbiriyle ilişkili değil, aynı zamanda birbiriyle kaynaşmış durumdadır. Öyle ki varlığın dilselliği aynı zamanda onun ontolojisi –"varlığa gelişi"- ve kendisinin tarihselliğinin ortamıdır. Varlığa geliş tarihte ve tarihe ait bir olgu-

dur ve tarihselliğin dinamikleri vasıtasıyla yönetilir, yani o bir dil olayıdır. Ama analiz maksadıyla biz dilsellik düşüncesini sonraya bırakalım ve tarihselliğin yapısının ve önanlamanın, tarihsel anlayışla alakalı olarak hermenötiksel problemi nasıl etkilediğine bakalım.

Gadamer ve Heidegger'de "tarihsel bilinç"in tenkidi, 19. yüzyıldaki en önemli temsilcileri J. G. Droysen ve L. von Ranke olan Almanya'daki "tarihsel okul"a yöneltilmişti. Bunlar "romantik hermenötik"in bir devamını temsil ederler. Ancak bu hermenötik, Sir Walter Scott tarzında tarihin romantize edilmesi şeklinde anlaşılmamalı, aksine "nesnel" tarih sahasında oldukça yoğun bir çalışma olarak görülmelidir. Tarihçinin görevi, kendi şahsî duygularını tarihe dahil etmek değil, hakkında bilgi vermek istediği tarihsel dünyaya tamamen girebilmektir.

Dilthey, tüm hayatını tarihsel anlayışa natüralist olmayan bir metodoloji oluşturmaya ve son aşamada da sosyal bilimleri tabiatçı değil, tarihsel hermenötiksel düşünce ve süreçler bütünü içerisine yerleştirmeye harcamıştır. O, "deneyim" ve "bizzat hayat" tabirlerini sıklıkla kullanır. Deneyim, mananın bir unsuru olarak görüldüğünde, bilgi haline gelmekte ve böylece de "bizzat hayat"ın içerisinde "sürekli uyanıklılık" olarak bulunmaktadır.[20] Gadamer'in gözlemine göre "bilme ile hayat arasındaki ilişki Dilthey'da temel olan bir gerçektir."[21] Tarihi anlamak, bir kişinin kendi deneyimini tamamen terk etmesinde değil, o kişinin kendisinin tarihsel bir varlık olduğu bilincine ulaşmasında gerçekleşir. Tam anlamıyla o, bir kişinin diğer insanlar ile "hayat" içerisinde ortak paylaşımında yatar. Dilthey'e göre bu hayat anlayışı, bir kişinin büyük sanat ve edebiyattaki "hayat ifadeleri"ni anlamasına imkan verir. Bir kimse böyle hayat ifadeleriyle karşılaşır ve onları anladığında, aynı anda kendisinin bilgisine de ulaşır: "Tarihsel bilinç [Dilthey'e göre] ken-

20 Krş: *Age.*, 222.
21 *Age.*, 223.

dini tanıma yoludur."[22]

Ancak Dilthey'e göre hayatın ifadeleri, bizim "nesnel" bilgi elde edebileceğimiz hayatın "nesnelleştirilmesi"dir. Dilthey tabiat bilimlerinin metodunu tenkit etmesine karşılık tarihsel çalışmalarda nesnel bilgiye ulaşma fikrini de savunmaktadır. Tarihsel çalışmalar, "bilim" olarak yani "beşerî bilimler" (*Geisteswissenschaften*) şeklinde isimlendirilebilir. Gadamer, Dilthey'in, kendisine pek çok tenkit yönelttiği tarihsel okul tarafından öncülüğü yapılan nesnellik fikrine çokça daldığını gözlemlemiştir. Nesnel bilgi, nesnel olarak "geçerli" bilgi, tarihin kendisine bakılabilecek tarih üstü bir noktasına işaret eder, halbuki böyle bir yer insan için söz konusu değildir. Sınırlı, tarihsel insan daima zaman ve yer dahilinde kendi konumundan bakar ve anlar. Gadamer'in ifadesiyle o, tarihe bağlılıktan çıkamaz ve "nesnel olarak geçerli" bir bilgiyi elde edemez. Böyle bir konum, saf felsefî bilgiyi varsayan geçersiz bir tahmindir. Dilthey, farkında olmadan bilimlerden tümevarımsal metot fikrini almaktadır, ancak Gadamer'in de gözlemlediği gibi "tarihsel deneyim bir süreç [*Verfahren*], bir metot olarak da bilinmemektedir... Burada söz konusu olan şey, tamamen farklı [bahsedilen] türden bir nesnellik olup, bu da değişik bir yönden ele alınmaktadır."[23] Dilthey, kabiliyetli ve samimi bir araştırmacının tarihselliği bulmasını ciddi olarak engelleyip metot-merkezli bir düşünceye doğru bilimsel zorlamaya iyi bir örnektir. Biz onu bugün edebiyat sahasında, "nesnel olarak geçerli" bilgi elde etme uğrunda, tümevarımsal metodu kullanma eğilimimiz içerisinde otantik tarihselliği kaybedişimize bir örnek olarak görmekteyiz.

Heidegger ve Gadamer'den önce de Husserl'in bilincin kasıtlı oluşuna dayanarak nesnelliği fenomenolojik açıdan tenkidinde eski tip nesnelliğin artık bulunmadığı belirtilmişti. Husserl bu tenkidi üzerinde çalışırken, bir kişinin

---

[22] *Age.*, 221.
[23] *Age.*, 228.

dünyasında mevcut tüm varlıkların niyete bağlı bilinç ekseninde, "hayat-dünyası" içerisinde bulunduğu daha da açıkça ortaya çıkmıştır. Bilim adamı tarafından görüldüğü şekliyle "nesnel olarak geçerli" ve sahipsiz dünya görüşüne karşılık Husserl, bir kişinin yaşadığı ve hareket ettiği niyet ekseni, sahipsiz değil ama kişisel ve diğer deneyimli varlıklarla paylaşılmış bir ekseni ileri sürer ve buna "hayat-dünyası" (*lifeworld*) ismini verir. Bu genel hayat-dünyası kavramı çerçevesinde Heidegger tarihsel bilinçliliği tenkidine başlamıştır.

Ancak Heidegger'in anlayışında insanın hayat-dünyası ifadesi, sadece bilincin içinde ve ötesinde yerleşmiş olan aşkın öznelliğin faaliyetlerini daha kâmil ve daha uygun bir tanımlama yolu değildir. Bilincin niyete bağlılığı "tarihsel" olarak yorumlanmış ve onun tarihsel bilinci tenkidine bir temel oluşturmuştur. Heidegger, metafiziğin, her türlü nesnelliği kendisinden emin ve bilen bir insan öznelliğine dayandırması düşüncesine karşılık onu tenkit etmeyi üstlenmiştir. Heidegger'in *Being and Time*'ı bir yandan Husserl'in fenomenolojik metodunu kullanıyor görülse de, aslında aşkın öznellikten özne-nesne ayırımı dışarısında kalan bir tür nesnelliğe, insan varoluşunun "hayalî nesnelliğini" kendisinin ana kaynağı olarak alan bir nesnelliğe doğru kayma gayreti gütmüştür. Buna göre Heidegger'de tabiat bilimlerinin, Dilthey'in, tarihsel okulun, modern metafiziğin ve kesinlikle tüm faydacılığı ile modern teknolojik düşüncenin nesnelliğine karşı olan yeni tür bir nesnellik anlayışı vardır. Bu, gözüken bir şeyin bizim için gerçekten ne ise o olmasına imkan sağlayan bir nesnelliktir.

Bir kişi, kendi (dünya görüşünün sunduğu) "nesnel evreni" dünya olarak almayı bırakıp, hayat-dünyasını başlangıç noktası olarak alınca, nesnelliğin ciddi boyutta kısıtlanması söz konusu olur. Kişi kendi hayat-dünyasının sadece küçük bir bölümünün de, bir nesne olarak insana karşı durduğunu derhal görür. Gerçekten de dünya olarak o, diğer şeylerin birer nesne olarak tanımlandığı bir eksen şeklinde

tanımlanırken, kendisi dünya olma özelliğini korur. Bir kişinin hayat dünyası, onu herhangi bir "metot" aracılığı ile elde etme gayretini bırakır ve onun tabiatına prensip olarak bir çeşit olumsuzluk veya çöküşler sonucunda kaza ile takılır. Nesnellik tarzı ve metotları bir kişinin hayat-dünyasını kendisine açmayacaktır. Kişi ancak bu hayat-dünyasında ve onun aracılığı ile yargılarda bulunur ve sonuçlara ulaşır. "Nesnel Dünya" bile, tecrübe yoluyla elde edilen hayat-dünyası içerisinde bir yapıdan ibarettir. O halde bir kişi hayat-dünyasına nasıl gidecektir? Kişi onu kendisini açmasına nasıl ikna edecektir? Heidegger aynı zamanda "hayalî nesnelliğin hermenötiği" adını verdiği kendi fenomenolojik metodunu bir yol olarak sunmaktadır. Bu yaklaşım dünyanın insan öznesine bağlı olduğu tarza değil, insan öznesinin dünyaya bağlı olduğu tarza dayanmaktadır. Bu bağlılık, "anlama" süreci içerisinde ortaya çıkar. Bu süreç o kadar aslîdir ki kişinin yaptığı diğer şeyler arasındaki sıradan bir şey olmayıp, onun içerisinde ve onun aracılığı ile, bir kişinin insan varlığı olarak bulunduğu bir süreçtir.

Anlamayı bu şekilde yorumlamak ontolojik tarzda, varlığın sürecinin tasviridir. Heidegger bu fikrini, hayat-dünyasının ve özellikle de insan varoluşunun hayalî nesnelliği ile başlayan varlığı analiz ederken, bir başlama noktası olarak alır. Onun analizi, varoluşu "atılmış proje" – belirli bir tarzda zamana ve dünyaya "atılmış" olarak *geçmişte bulunan*, henüz anlaşılmamış imkanlar olup ele geçmeyen şeylere ulaşma konusunda da *gelecekte-bulunan* bir şey olarak göstermiştir. Bunun bir anlamı şudur: Madem *Dasein*'deki bu anlama tanımı everenseldir, o halde bu, tüm bilimlerdeki anlama süreçlerine uygulanabilmelidir.[24] Böyle bir anlama daima üç zamanlı bir şekilde fonksiyon görür: Geçmiş, şimdiki ve gelecek. Tarihi anlama açısından bu, geçmişin, hiçbir zaman şimdiki ve gelecekteki *biz*den tamamen ayrılmasıyla, geçmişte bulunan bir nesne olarak görülemeyeceği

[24] *Age.*, 249.

anlamına gelir. Geçmişi kendi bağlamı çerçevesinde görme fikri, hep bizim bugünümüz ve yarınımızla alakalı bulunan anlamanın tabiatına karşı cereyan eden bir rüya haline dönüşmüştür. Dünyayı hep geçmiş, bugün ve yarın olarak görmekten dolayı anlamanın kesinlikle zamana bağlı olduğu düşüncesi, anlamanın tarihselliği şeklinde isimlendirilmiştir.

ANLAMANIN TARİHSELLİĞİNİN BAZI HERMENÖTİKSEL SONUÇLARI

1- Önyargı Konusu

Anlama ve yorumlamayı, güncelliğini koruyan önyargılardan uzak tutma fikri hepimizce bilinmektedir. Genellikle geçmiş çağlardaki ulaşılan sonuçları bugünkü standartlarla ölçmenin saçma olduğunu söyleriz. O halde tarihsel bilginin hedefine ancak o konuya dair kişisel fikir ve değerlerden uzaklık ve geçmiş dönemlerdeki fikir ve değerlerin dünyasına tam anlamıyla "açık fikirli olma" yoluyla ulaşılabilir. Dilthey'ın dünya görüşlerini keşfetmesi (*Weltanschauungen*) açık fikirlilikle bir tarihsel çağın diğer bir çağdaki kavramlarla değerlendirilemeyeceğini ifade eden tarihsel göreceliğe dayandırılmıştır. Benzer tarzda, edebiyatçılar da *Kayıp Cennet*'in teolojisi hakkında bizim de açık fikirli olmamızı istemekte ve bizim "bugünkü" standartlar ile bir edebiyat eserini değerlendirmeye hakkımızın olmadığını ifade etmektedirler. Biz *Kayıp Cennet*'i "bir sanat eseri" olarak, tarzının ve fikirlerinin büyüklüğünden dolayı, onun hayal gücü açısından okuruz, yoksa doğru kabul ederek değil. Bu türden bir açıklama, güzellik ile gerçekliği birbirinden ayırır ve biz romanı tamamen "ölü fikirlerin büyük abidesi" gibi okuruz.[25]

Gariptir ki *bugün doğrudur, teste de tabi tutulmamalıdır, yani mükemmeldir* fikrinin varlığına rağmen edebiyatı böy-

[25] Tenkitçi Raleigh'in1900'de yaptığı gibi.

le yanlış tarzda ele almak tam anlamıyla açık fikirlilikmiş gibi kendisini göstermiştir. Ancak *bugün* de bir kenara konulmalıdır, yoksa *geçmiş* onunla yarışamaz. Önyargıyı bu açık-fikirlilikle bir kenara koyma eyleminde, önyargılarımızı riske atmama arzusu bulunmaktadır. Geçmiş, karşımızda antika meraklılarını cezbeden bir nesne gibi büyük oranda alakasızca durur. Ne yazık ki edebiyat profesörleri genelde ya şekilci-tat uzmanı veya antika meraklısı şeklinde tasnif edilebilir. İkinci kısma girenler diğerlerini tarihsel ve felsefî derinlikten uzaklıkla itham ederlerken, şekilciler de filolog ve tarih bilimcilerini, eseri gerçekte bir "sanat" olarak görememekle suçlarlar. Şekilciler, nesnelleştirilmiş estetik içerisinde kabul edilemez şekil-içerik ayırımına dayanırlar. Halbuki biz gerçeklik ile güzelliğin bir sanat eserine dair deneyimimizden ayrılamayacağını görmüştük. Şimdi, Heidegger ve Gadamer'in tarihsel anlayış düşüncesinden hareketle, antika meraklıları ile, geçmişin diline geçmiş olarak saygı duyanların da şekilcilerin yaklaşımından daha sağlam bir tarih anlayışına sahip olmadıklarını söyleyebiliriz.

Gerçekten de bugün, geçmişe ulaşabilme adına terk edilemez. Geçmişteki bir eserin "anlamı", sadece kendi kavramları çerçevesinde anlaşılamaz. Aksine, geçmişteki eserin "anlamı" kendisine bugün yöneltilen sorular kapsamında tanımlanır. Eğer biz anlamanın yapısını dikkatlice incelersek görürüz ki sorduğumuz sorular kendimizi anlama konusunda geleceğe yansıtabilecek şekilde sıralanmıştır. Kısacası, antika hayranlığı gerçek tarihselliği, içerisinde bulunduğumuz zamanda tüm geçmişi anlamayla ilgili tarihselliği yadsımak demektir. Bu, önyargı konusu açısından ne anlama geliyor? O, Aydınlanmadan bize miras kalan bir yanlış anlamadır. Gadamer de bizim önyargılarımızın yorum konusunda kendilerine has önemleri olduğunu ifade etmektedir: "Kişinin kendisini yorumlaması [*Selbstbesinnung*] sadece tarihsel hayatın kapalı akışındaki bir çırpınıştır. Bu sebeple kişinin önyargıları sadece kendisinin yargıları olmayıp, kendisinin tarihsel oluşunun bir realitesi-

dir."[26] Kısaca, önyargılar kendilerinden vazgeçebileceğimiz veya vazgeçmemiz gereken şeyler değildir. Onlar bizim tarihi anlamamıza imkan sağlayan varlığımızın temelidir."

Hermenötik açıdan ele alırsak, bu prensip şöyle ifade edilebilir: "Önyargısız" yorum olamaz.[27] Kutsal, edebî veya bilimsel bir metin, ön-fikirler olmaksızın yorumlanamaz. Anlamak, tarihsel olarak biriktiğine ve tarihsel olarak işlem gören temel bir yapıya sahip olduğuna göre, bilimsel yorumun da temelinde bulunmaktadır. Belirli bir deneyin anlamı, deneyin içerisindeki unsurların karşılıklı etkileşiminden kaynaklanmaz, ama deneyin de içerisinde bulunduğu ve gelecek imkanlara kapı açan geleneksel yorumlamadan doğar. Geçmiş-şimdi-gelecek süreci, hem bilimsel ve hem de bilimsel olmayan anlamalara uygulanır, zira bu süreç evrenseldir. Bilimin içerisinde veya dışarısında önyargısız anlama bulunamaz. Önyargılarımızı nereden alırız? İçerisinde bulunduğumuz gelenekten. Bu gelenek bizim düşüncemizin karşısında bir düşünce nesnesi olarak bulunmaz, ama o, bizim düşüncemizi gerçekleştirdiğimiz ufuk, ilişkiler örgüsüdür. Kendisi bir nesne olmadığı ve hiçbir zaman nesnelleştirilemeyeceği için düşünceyi nesnelleştirmeye yönelik hiçbir metot ona uygulanamaz. Ancak nesnelleştirilemeyen şeylerle ilgilenebilecek bir düşünceye ihtiyaç vardır.[28] Fakat biz önyargılarımızı tamamen gelenekten elde etmeyiz. Biz anlamanın, kişinin kendince-anlayışı (kendi "ekseni" veya "dünyası") ile, karşısında bulunan şey arasındaki ilişki sonunda ortaya çıkan iki taraflı bir süreç olduğunu hatırlayalım. Kendince-anlamak serbest dolaşan bir bilinç, şimdiki durumla dolu, ürkek ve yarı saydam bir şey değildir. O zaten tarih ve gelenek içerisinde *yerleştirilmiş*

---

26 *WM* 261.

27 Krş: Rudolf Bultmann, "Is presupposition less Exegesis Possible?" (1957), *Existence and Faith*, ed: Schubert M. Ogden, s. 289-296.

28 Krş: Drew Üniversitesi'nde Hermenötik üzerine görüşme toplantısında Heidegger'e ait basılmamış yazı. Bkz. Heinrich Ott. "Das Problem des nicht-objektivierenden Denkens and Redens in der Theologie," *ZThK* LXI (1964), 327-352.

bir anlayıştır ve geçmişi sadece ele aldığı şeyi de içerecek şekilde kendi eksenini genişletmek suretiyle anlayabilir.

Eğer varsayımsız anlama olmasaydı, diğer bir ifadeyle eğer "akıl" dediğimiz şey felsefî bir yapı olup, kararları için de başvurulacak bir yargıtay bulunmasaydı, o takdirde bizim kendi kültürümüzle olan ilişkimizi yeniden gözden geçirmemiz gerekirdi. Artık, gelenek ve otoriteyi Aydınlanma ve Romantik dönemdeki anlamıyla ve günümüzdeki kullanımıyla, aklın ve akıl hürriyetinin düşmanları olarak görmeye gerek yoktur. Gelenek, bizim de içerisinde bulunduğumuz kavramlar akışını sağlar ve bizim ön-fikirlerden faydalı olanlar ile bizi hapseden ve düşünmekten ve görmekten alıkoyanlarının arasını iyi ayırt etmemiz için gereklidir.[29] Hiçbir olayda aklın iddiaları ile geleneğinkiler arasında kesin bir zıtlık yoktur; akıl daima gelenek içerisinde bulunur. Hatta gelenek, aklın çalışmasında gerekli realitedir ve tarih yönüyle de ona destek çıkar. Gadamer'in ifadesiyle ön-fikirsiz anlayışın olamayacağını kabul etmenin bir sonucu olarak biz, Aydınlanmacı akıl yorumunu reddetmekteyiz. Otorite ve gelenek böylece Aydınlanma'dan beri kaybettiği yerini tekrar ele geçirmiştir.

Eğer ön-fikirsiz yorum olamazsa, o zaman tek "doğru yorum" fikri kendince doğru gözükse de düşünceden uzak bir idealdir ve imkansızdır.[30] Bugün ile alakası olmayan bir yorum yoktur ve bu da hiçbir zaman daimî ve belirli değildir. Anlatım içeren bir metin, bu ister Kutsal Kitap ve isterse Shakespeare'in bir oyunu olsun, kendisini içerisinde bulduğu hermenötiksel konumda yani bugünle bağlantılı olarak anlaşılmalıdır. Bunun anlamı, Shakespeare veya Kutsal Kitap'ın uymadığını görüp bugün mevcut harici şartları geçmişe doğru çekmek değildir. Aksine bu, "anlam"ın bir nesneye ait değişmez bir mülkü olmayıp hep "bizim için" var olduğunu tanımaktır. Ayrıca bir metnin kendi tarihsel-

---

[29] *WM* 263.
[30] *Age.*, 375.

lik ufkumuzda görülmesinde ısrar etmek, bizim için "anlam"ın daha önceki okuyuculardan tamamen farklı bir şey olduğu anlamına gelmez. Burada anlatılan şey, anlamın bugünle-bağlantılı olduğu, hermenötiksel durumda ortaya çıktığıdır. Büyük bir eser, varlığın gerçekliğini ortaya koyduğuna göre –kendinde-mevcut-gerçeklik veya sürekli doğru yorum fikrine sapmadan, onun özsel gerçekliğinin orijinal olarak varlığa getirilen gerçeklikle aynı olduğunu varsayabiliriz.

2- Zamansal Uzaklık Fikri

Gadamer'e göre şimdiki ve geçmiş zaman arasındaki gerginlik, hermenötik konusunda merkezî ve bazı açılardan yararlı bir faktördür: "Yabancılık ile tanıdıklık arasındaki konum, tarihsel olarak kastedilen mirasın uzaktaki nesnelliği ile bizim bir geleneğe ait oluşumuz arasında da vardır. *İşte hermenötik bu 'arada oluş'ta gerçek yerini bulmuştur.*"[31] O zaman hermenötiğin ortamı, tarihsel olarak kastedileni ve geleneği birlikte içermektedir. Ancak bu, hermenötiğin görevinin, anlamanın hangi şartlar altında gerçekleştiğinden öte, anlamayla ilgili olarak metotlu bir süreç geliştirmek olduğu anlamına gelmez.[32]

Metinin oluşturduğu ortam, yazarın hisleri ve düşüncesi olarak temelde yorumcu için önemli olmayıp, kendi çerçevesinde kastedilen şey olarak önemlidir. O, kendi başına ister "hayat" ve isterse başka bir şeye ait olsun "ifade" olarak da enteresan değildir. Asıl ilginç olan nesnedir, bir kişi onun kendisine doğru gelen yönünü ilginç bulur. Mantıksal olarak bugün meydana getirilmiş olan bir sanat eseri, çağdaşları olarak bizim için en büyük anlamı taşımalıdır; ama anlamlı ile anlamsız arasındaki sıralamayı ancak zamanın yapacağını tecrübemizle bilmekteyiz. Niçin böyle oluyor? Bu, zamansal uzaklığın nesneye dair bizim ilgimizi

31 *Age.*, 279.
32 *Age.*

yok etmesinden dolayı değil, Gadamer'in ifadesiyle, zamanın gereksiz olanı eleme ve bir şeyde gizli mananın açığa çıkmasına izin verme fonksiyonundan dolayıdır. Buna göre zamansal uzaklığın hem negatif ve hem de pozitif fonksiyonu vardır: "O [zamansal uzaklık] sadece öznenin tabiatında var olan belirli önyargıların ortadan kalkmasına izin vermekle kalmaz, aynı zamanda doğru bir anlamaya götürecek şeylerin de gün yüzüne çıkmasına sebep olur."[33]

Böylece biz, "estetik uzaklık" fikriyle kıyaslanabilecek zaman ayrımının yararlarıyla karşılaşırız. "Estetik uzaklık"ta, bakan kişinin kastedilen birliği görebilmesi için sahneden belirli bir uzaklıkta bulunması ve sanatçıların yüzündeki boyalarla zihnini dağıtmaması gerekir. Şimdiye duyulan aidiyet ve geçmişin bugüne gelmesi duygusu yerine bir kişi zamanın geçtiğini görmesi, hermenötiksel anlamda daha yararlıdır. Sadece zamanın geçmesiyle biz "metnin ne söylediğini" kavrayabiliriz. O takdirde onun tarihsel gerçek yararı sadece kademeli olarak ortaya çıkar ve bugüne işaret etmeye başlar.

3- Bir Metnin Yazarını Anlamak Üzerine

Hermenötiğin temelde görevi, yazarı değil metni anlamaktır. Zamansal uzaklık düşüncesi ve tarihsel anlamada anlam üzerine vurgu yapmak buna bizatihi bir delilliktir. Metnin anlaşılması kişiler arasındaki bir ilişkinin devreye girmesinden dolayı değil ama metnin anlatmaya çalıştığı ana meseleye katılımdan dolayıdır. Yine bu katılım, bir kişinin kendisini bugünkü dünyaya ait göstermesi için metne izin verirken kendi dünyasından fazlaca dışarıya çıkamayacağına da işaret eder. O, metnin kendisi için hazır ve çağdaş (*gleichzeitig*) olmasını istemektedir.[34] Anlamak, bir kişinin kendisini bir geleneğe yerleştirme ve sonra da geleneği kendisine aktaran bir "olay" içerisine koyma meselesinde

33 *Age.*, 282.
34 Bkz. *Age.*, 115 vd.

olduğu kadar öznel bir süreç değildir.[35] Anlamak geleneğin akışında, geçmiş ile geleceği karıştıran bir konumda yer almak demektir. Gadamer, bu tarz bir anlama düşüncesinin hermenötiksel teoride kullanılması gerektiğini söylemektedir.[36] Asıl üzerinde durulması gereken nokta; ne yazarın ve ne de okuyucunun öznelliğidir, ama bizzat tarihsel anlamın bugün bizim için olan değeri önemlidir.

4. Geçmişin Yeniden İnşası Hakkında

Eski bir metni anlarken devreye giren gerçek tarihselliğin diğer bir sonucu olarak bir kişi *sanat eserinin dünyasını yeniden oluşturmak, anlamanın asıl görevidir* tarzındaki hermenötiksel ön fikri yeniden ele almalıdır. Schleiermacher'dan önce eldeki bir metnin tarihsel arka planını yeniden inşa etmek ve onun bulunduğu tarihsel bağlamı belirlemek, gramerci yorum ile birlikte oldukça meşhurdu. Schleiermacher, hermenötiğe daha psikolojik ve ilahî bir dönüş yaptırmıştır; ancak o da tarihsel bağlamın yeniden inşa edilme eyleminin herhangi bir eski metni anlarken gerekli olduğunu öngörmektedir. Zaten Kutsal Metinler, sonsuz fikirlerin geçici olmayan birer taşıyıcıları olmaktan veya ciddi olarak gerçekliği gösteremeyen şiirsel hayal gücünün bir hareketinden ibaret değildir. Onlar tarihsel bir dil içerisinde tarihsel insanlar tarafından oluşturulmuş tarihsel mahluklardır.

Bir eserin geldiği dünyayı ve sanat eserinin kökenini yeniden inşa etmek anlamak için gereklidir; ama Gadamer bu yeniden oluşturmanın hermenötikte temel veya nihai ve hatta anlamak için bir anahtar unsur olarak ele alınmasına karşı dikkat gösterir. Gerçekten de yeniden oluşturma süreci içerisinde yaptığımız şey, eserin "anlamı" diye isimlendirdiğimiz ve aradığımız şeyle aynı mıdır? Biz eserde orijinaline benzer tarzda ikinci bir yaratılmayı, -yeniden inşayı-

35 *Age.*, 275.
36 *Age.*

görmeye çalışırken, anlamak doğru şekilde belirlenmiş midir? Böyle olmadığı açıktır, zira bir eserin anlamı şu anda hangi soruları sorduğumuza bağlıdır. Gadamer'in ifadesiyle "onarım, hermenötiğin merkezine konulursa, bu tamamen kaybolmuş hayatı onarma ve yeniden canlandırmaktan daha az saçma olamaz."[37] Hermenötiğin gerçek görevi onarma değil bütünleştirmedir.

5- Uygulamanın Yararı

Anlama konusunda tarihselliğin yapısı, tarihsel ve edebî hermenötikte uzun zaman göz ardı edilen bir faktörün önemini gösterir –uygulama, yani metnin anlamının bugüne bağlantısı içerisinde yorumlama fonksiyonu. Örneğin uygulamanın bir unsuru, hem Kutsal Kitap ve hem de hukuksal hermenötikte ayrılmaz bir parçadır, zira bunların hiçbirisinde metni genel bir tarzda anlamak ve açıklamak yetmez. Metnin bugünkü şartlara hangi tarzda hitap ettiği açık bir şekilde ortaya konulmalıdır. J. J. Rambach'ın 1723'teki *Institutiones hermeneuticae sacrae* adlı yazısında yorumun içerisinde üç türlü gücü bulundurduğu ifade edilmiştir: *Subtilitas intelligendi* (anlamak), *subtilitas explicandi* (açıklamak) ve *subtilitas applicandi* (uygulamak).[38] Bunlar birbirinden ayrı üç "metot" değildir. Aksine buradaki *subtilitas* ifadesi ruhsal ve özel bir saflık gerektiren bir kapasite veya gücü anlatır. Bu üç güç hep birlikte anlamanın tam olmasını sağlarlar.

Schleiermacher'e ve genel olarak post-romantik hermenötiğe göre ilk iki unsurun içsel bir birliğinin olduğu söylenmiştir. Açıklamak, anlamanın açık bir şekilde geri yansıtılması olarak görülmüş ve bu iki unsura olan düşkünlük uygulama unsuru için hiçbir sistematik alan bırakmaz hale gelmiştir. Özellikle Schleiermacher, hermenötiği diyalogdaki anlama teorisi haline getirmişken ve dil ve bilmek de ön

37 *Age.*, 159.
38 *Age.*, 291.

plana çıkmışken, böyle bir anlama alanı içerisinde uygulamaya çok küçük bir sistematik yer kalmıştır. Gerçekten Schleiermacher, açıklama evresine de sınırlamalar koymaktadır. Onun gözlemine göre: "Açıklama, anlamanın dışında da bulununca, bir sunuş sanatı haline gelmektedir. Sadece Ernesti'nin *subtilitas intelligendi* dediği şey tam anlamıyla hermenötiğe aittir."[39]

Öte yandan Gadamer'in analizine göre böyle bir anlamada "anlaşılması istenen metnin şimdiki duruma uygulanmasına benzer bir şey yer alır."[40] Bilme ve açıklama manasında anlamanın içerisine, uygulama veya metnin bugüne bağlantısı tarzında bir şey dahil olmaktadır. Teolojik ve hukuksal hermenötik, her türlü anlamada bulunan bu yöne dikkatleri çekmekte ve suni olarak uygulama faktörünü görmezlikten gelen filolojik geleneğe kıyasla, tarih ve edebiyat sahasındaki anlama eylemlerini kavramakta daha iyi bir yapı oluşturmaktadır. Gadamer şunları söylemektedir:

> Hukuksal hermenötik aslında "özel bir durum" değildir, ama kendisinin çok geniş şüpheciliğini tekrar tarihsel hermenötiğe verme görevi için uygun görülmüştür. O, [sekizinci yüzyılda] hukukçu, teolog ve filologlar tarafından karşılanan hermenötiksel problemin eski bütünlüğünü yeniden oluşturabilir.[41]

Gadamer burada önemli bir hususu öne sürmektedir: Hukuksal ve teolojik hermenötik, edebî hermenötik için bir model olarak görev yapabilir.

Bu fikrin bazı yaratıcı imkanlarına birlikte değinelim. Hukuksal ve teolojik hermenötik yorum işini geçmişe meraklı birisinin sadece başka bir dünyaya girme gayreti olarak değil ama metin ile şimdiki durum arasını bağlama hareketi olarak görmektedir. İster bir hüküm koymak veya bir vaaz sunmakta olsun, yorum sadece metnin kendi dünyasında ne anlama geldiğini açıklamayı değil, ama bizim şu

---

39 *H* 31.
40 *WM* 291.
41 *Age.*, 311.

anımızdaki ifadelerle onun ne anlama geldiği konusunu içermektedir. Diğer bir ifadeyle "metni anlamak, her zaman için onu uygulamak demektir."[42] Aynı zamanda hukuksal ve teolojik hermenötiğin ikisi de Romantizmin bir illüzyonu olan –metnin yazarı ile bağlantılı olarak anlaşılması gerektiği fikrini reddeder. Biliyoruz ki anlama, yazarıyla bağlantılı olsa da, olmasa da gerçekleşebilir ve gerçekleşir de. Niçin böyle? Çünkü biz aslında yazarla değil metinle ilgilenmekteyiz.

Diğer bir açıdan da hukuksal ve teolojik hermenötik, edebiyat yorumu için yararlı bir model oluşturmaktadır. Hukuksal ve teolojik yorumun her ikisinde de yorumcu, kendi düşüncesini metninkine uydururken ve düzenlerken fazlaca bir metot uygulamaz. Metnin sevk edici iddiası tarafından bir yere konulurken de kendisi hiçbir mülkiyet elde edemez. "Hukukun iradesi" veya "Tanrı'nın iradesi"ni yorumlamak, konuya hakimiyeti değil, ona hizmet etmeyi gerektirir. Bir kişinin ön-fikirlerini sorgudan muaf tutup, dünya ve nesneleri anlayışını bu ön-fikirlere dayanan metotlara uydurması hiçbir anlamda bir süreç olamaz. Aksine, yorumcu, konuyu metnin sevk edici iddiaları ışığında bir yere yerleştirirken kendi durumunu da riske atmaktadır. Bu durumda Gadamer tarihsel yorumda bile anlamanın uygulama fonksiyonunu icra etmesi gerektiğini ifade eder: "Bu uygulama, metnin anlamını yorumcuyla metni birbirinden ayıran zamansal uzaklık arasında köprü kurarak kabule sunmaktadır. Böylece o [uygulama aracılığı ile] metnin başına gelen anlam yabancılığı sorununun üstesinden gelebilir."[43]

Tarihsel ve edebî hermenötikte bir kişinin metne hizmet ettiği, onun iddiaları tarafından yönlendirildiği ve bunun akabinde de şimdiki zamanın ışığında onu yorumladığı iddiası, gerçek bir meydan okuma özelliğini taşır. Böyle bir

42 *Age.*, 291.
43 *Age.*, 295.

yaklaşım metni bugünün ışığı altında görebilir, ancak bugünden istifadeyle ona hakim olamaz ve idare edemez. Yorumcu metnin ifadesi tarafından yönetilmelidir, ama buradaki iddianın anlamını bugüne çevirmelidir. Gadamer, bir kişinin tenkitten uzak bir şekilde ve bugünü görmezlikten gelerek metnin iddiası üzerine atılmasını kastetmemektedir. Aksine, metnin iddia ettiği şeyin kendisini, olduğu halde göstermesine izin verilmesi gerektiğini ifade eder. Ufukların birbiri ile iletişimi ve kaynaşması içerisinde yorumcu, metnin varlık alemine gelmesine sebep olan soruyu işitmeye başlar. Bugünün iddiasını dengede tutmayı ve onu geleneğe karşı riske atmayı kabullenen sorgulama diyalektiği daha sonra ele alınacaktır. Ancak bu noktada açık olan şey, hukuksal ve teolojik hermenötiğin, tarihsel veya edebî yorumda açıkça ifade edilene göre evrenle, anlamanın tarihsel yapısıyla daha uyumlu bir yaklaşımı sunduklarıdır. Böylece onlar edebiyat ve tarih yorumcularının hermenötik problemi daha uygun şekilde kavramalarına yardım edebilirler.

Uygulama prensibi, teolojik ifadesini mitten arındırma projesinde bulur. Örneğin Rudolf Bultmann'ın hermenötiğinde bu geçmişte duran metin ile bugün için gereken uygulama arasındaki gerginliğin bir sonucudur. Daha önce ifade edildiği tarzda mitten arındırma, her şeyi aklın yargıları içerisinde ölçmek suretiyle Kutsal Kitab'ın mitten temizlenmesi için yapılan Aydınlanmacı tarzı bir gayret değildir. Daha ziyade bu, Kutsal Kitab'ın bugün bizim hakkımızdaki iddiasını tespite çalışır. Buradaki iddia, bilimsel gerçeklik iddiası olmayıp, kişisel karara bir çağrıdır. Bu sebepten dolayı, Kutsal Kitab'a yönelik "bilimsel" bir yaklaşım içerisinde bulunmak ve onu bizim üzerimizde kişisel bir iddiası olmadan bir nesne şeklinde ele almak, Kutsal Kitab'ı etkin bir biçimde susturmak anlamına gelir. O basitçe sorguya çekilmemelidir, zira o konuştuğunda kişi, bizzat metnin işaret ettiği bir "nesne" olmalıdır. Kutsal Metin'in mesajının ölçülmesine karşı gelerek belirli ve sorgusuz bir standart kabul edildiğinde Kutsal Metin'e kulak verilmemiş

demektir; o sadece kontrolden geçirilmiş sayılır. Ama Bultmann'a göre Kutsa Kitap ne bilimsel bir inceleme ve ne de kişisel olmayan bir biyografidir. O bir bildiri, *kerygma*- bir mesajdır.

Edebî yorumda mitten arındırma gayreti, biz sorgulamaya başlayınca miti anlama ile paralel konuma gelmiştir. Onda ve onun aracılığı ile bizimle konuşan nedir? Bultmann teolojisinin bugüne bağlantı kurma fikri üzerine yoğunlaşırken yaptığı öncülük ve bizim tarihsel anlayışı analizimiz, bir edebiyat eserini okuma eyleminin sadece geriye giderek geçmiş bir dünyayı "yeniden inşa"sı olduğu faraziyesine karşı uyarıda bulunmaktadır. Milton, Shakespeare, Dante, Sophocles veya Homer'in sunduğu "anlam" her büyük eserin içerisinde filizlendiği dünyalar çerçevesinde bulunmaz. Bir eseri okumak bir olgu, zaman içerisinde vuku bulan bir varlıktır ve bizim için bu eserin anlamı, bugün içerisinde bulunduğumuz eksen ile eserin bulunduğu ufkun birleşiminden meydana gelen bir üründür. Mitten arındırma tarzı gibisi, bir eserin otantik olarak anlaşılması esnasında gözükür. Her anlama eyleminde de bugüne ait bir uygulama ortaya çıkar. Shakspeare'in bir oyununu okurken bizim "Shakspeare'nin dünyasına geri gidip" kendi çevremizi bir tarafa bıraktığımız yönündeki illüzyon, sadece estetik karşılaşmanın görünmeyeni ortaya çıkarırken *subtilitas applicatio* faktörünü gerçekleştirdiğini gösterir. Ancak şunu unutmamak gerekir ki, *Arthur'un Mahkemesi'ndeki Connecticut Yankee*'si* her şeyi, Yuvarlak Masa Kahramanları'nın gördüğü tarzda değil de bir Connecticut Yankee'si gibi görecektir.

Shakespeare'in bir eserinin veya eski oyunlardan birisinin sahneye konulması durumu da yukarıda belirttiğimiz şeyi aynı tarzda destekler. Senaryo geçmişe gitme konusunda yardım eder, kostümler de bazen sunulan döneme büyük bir uygunluk içerir; ancak oyunun bugün, şimdi, gözle-

* Mark Twain'in bir romanı. (çev.)

rimizin önünde, *bizim* anlayışımız içerisinde sahneye konulduğu bir realitedir. Bir oyunda olanların gerçekleştiği yer, izleyicilerin kolektif zihinleridir. Aktörler bunu bilirler ve kendi bölümlerini oynarken bunu dikkate alırlar. Örneğin *Macbeth*'deki* cadıların sahneye konması ve oynanması problemini ele alalım. Modern yapımlar, tabiat-üstü elementlere az önem verip bu kadınların sadece Macbeth'in ordusunu takip eden büyücüler olarak oynanmasına meyletderler. Onların gelecekten haber vermeleri de gelişmekte olan bir tehlikeye dair zaten var olan ve yaygın kanıların dile getirilmesi olarak sunulur. Onlar önceden hissetme tarzında bir atmosfer oluştururlar. Böylece bugün bizim için cadıların "anlamı", çağdaş seyirciler üzerinde oluşabilecek muhtemel komik, demode olmuş, tabiat-üstücülük tesirini kısa geçerek, sahnede oynandığı tarzda "yorumlanmıştır".

Oyunlardaki dramatik hayallerin de senaryo veya kostümle ve hatta aktörlerin görülen varlıklarıyla alakalı olmaması önemli bir noktadır. Plak kayıtlarında olduğu gibi sesli sunuş, gerçekten önemli bir unsurdur. Dramatik hayal, geçmişin bugün, tarihsel geçmişte değil ama deneysel şimdide gerçekleştiğini ifade eder. Bu fenomen, tarihsel anlamadaki bir uygulama için önemli bir hususu açıklar: O, geçmişin tam anlamı ile bugünkü dış dünyaya taşınması anlamında değildir; geçmişte temel olan şeyin bizim şahsî mevcudiyetimize, kendimizi-anlayışımıza veya daha doğru bir ifade ile bizim varlığa dair deneyimimize getirmektir.[44] Biz kendimizi aldatmamalıyız; –onun ne "anlama" geldiğini "bildiğimiz" zaman- bir oyunu anlamamız, kendi-içine-kapalı bir konu değildir ama bir piyesi oluşturan kendi-içerisine-kapalı bir oyunu bizim bugünümüz ile geleceğimize bağlamaktır. Bu açıdan Gadamer, anlamanın daima bugüne

* Shakespeare'in bir eseri. (çev.)

44 Görüleceği gibi buradaki "ne" kelimesi kişisel bir "nelik" olmayıp bizim de katılım sağladığımız tarihsel bir "ne"dir. "Kişisel deneyim"e işaret etmek, öznelcilik hatasına düşmek demektir.

ait bir uygulamayı içerdiğini ifade eder.

OTANTİK (GÜVENİLEBİLİR) TARİHSEL BİLİNÇLİLİK

Tenkit ettiği tarihsel bilinç türüne karşı Gadamer tarihin kesintisiz olarak etkin olduğu otantik bir bilinçlilik çeşidini tanımlamaktadır. Bunu ifade ederken kullandığı kalıp *wirkungsgeschichtliche Bewusstsein*, farklı şekillerde tercüme edilebilir. Daha ziyade metne bağlı bir çevirisi ise "tarihin hep eylemsel olduğu bilinçlilik" veya "tarihsel olarak faal bilinçlilik" olabilir.[45] Ben genellikle son seçeneği veya bağlamına göre "otantik olarak tarihsel bilinçlilik" ifadesini kullanacağım. Gadamer'in net bir şekilde ifade ettiğine göre otantik olarak tarihsel bilinçlilik, bu şuuru kendinden haberdar olma kavramı çerçevesinde ele alan ve onu tarih ile bugün arasında bir aracı yapan Hegelci tarihsel bilinçten ayrıdır. O kesinlikle kuramsal ve diyalektik bir bilinçliliktir, ama diyalektik, kendi başına aklın değil bizzat deneyimin yapısının aracılığını yapabilir.

Gadamer tarihsel olarak aktif bulunan bilincin tabiatını belirleyip açıklamakta yardımcı olarak –Martin Buber'in I-thou [Ben-sen] ilişkisi[46] ile aynı olmayan- üç türlü Ben-sen ilişkisinin kalıplarını kullanır: (1) Bir alanda nesne olarak sen, (2) yansımalı gösterim olarak sen, ve (3) geleneğin ifade ettiği şekilde sen.[47] Gadamer'in zihninde otantik tarihsel bilinç olarak bulundurduğu hermenötiksel ilişki sadece üçüncü seçenekte vardır.

Birinci Ben-sen ilişkisinde diğer kişi, bir şahsın deneyim alanı içerisinde belirli bir şey, (çoğu kez de o şahsın hedeflerine ulaşma malzemesi tarzında görev alan bir şey) olarak görülür. Diğer kişi, bir şahsın deneyim alanında bir

---

45 "Tarihsel faal bilinçlilik" konusundaki tavsiyelerinden dolayı Theodore Kisiel'e borçluyum.

46 "Ich-du Beziehung"un ilk şekli ilginçtir, Ferdinand Ebner, "Das Wort und die geistigen Realitaten: Pneumatologische Fragmente," *Schriften*, I, 75-342.

47 Bkz: *WM* 340-344.

nesne olarak görülmekte ve *sen* de evrensel manada anlaşılmaktadır. Sen'e bu yaklaşım içerisinde, tüm tümevarımsal düşüncelerin teleolojisi bulunmaktadır. Eğer bu model gelenekle hermenötiksel ilişkiye uygulanırsa biz kolaylıkla "metotlar" ve "öznellik" içerisine düşebiliriz. Gelenek bu durumda bizden ayrı, serbestçe hareket eden ve bizden etkilenmeyen bir nesne haline gelir. Eğer tüm bu gelenekle olan öznel ilişki seviyelerini bertaraf edebilirsek, süratle kendimizi onun içerdiği şeye dair belirli bir bilgimizin olduğu düşüncesiyle aldatırız. Böyle metot-merkezli "nesnelcilik" çoğunlukla tabiat bilimlerinde ve hatta sosyal bilimlerde, fenomenolojinin kendisini hissettirmediği sürece bulunur.[48] Ama o insanî deneyime odaklaşan disiplinlere yarar sağlayamaz; tarihin faal olduğu bir bilincin temeli de olamaz.[49]

Sen kavramının ikinci tarz deneyiminde ve anlaşılmasında o, bir şahıs olarak görülür; ama Gadamer bu "kişisel" ilişkinin *Ben*'de de hapsedilmiş olarak bulunduğunu ve *Ben* ile refleks olarak oluşturulmuş sen arasında gerçekten bir ilişki olduğunu gösterir:

> Bu *ben-sen* ilişkisi doğrudan doğruya değil ama yansıtıcı bir ilişkidir... Böylece ilişkide her tarafın diğerinin aksedici eylemini büyütme ihtimali her zaman için vardır. Kendisi diğerinin iddiasını kendi aksediciliği vasıtasıyla bilir ve böylece diğerini onun kendisini bildiğinden daha iyi bir şekilde anlar. Ama sadece bu aksedicilik bir kişinin iddiasına dayanarak doğrudan gerçekleşen ilişkinin içerisini boşaltır.[50]

Hermenötik açıdan konuşmak gerekirse bu ikinci tarz ilişki, Gadamer'in tenkidinin yöneldiği tarihsel bilinçliliği oluşturur. Bu tarihsel şuur başkasının başkalığını, birinci *ben-sen* ilişkisini belirleyen evrene bağlılık anlamında değil

---

48 Bkz: Stephen Strasser, *Phenomenology and the Human Sciences*, ve Severyn Bruyn, *The Human Perspective in Sociology*.

49 *WM* 341.

50 *Age*.

ama kendi ayrıcalığı bağlamında tanır. O halde başkasının başkalığı ve geçmişin geçmişliği aynen *ben*'in *sen*'i bildiği tarzda –yansıma yoluyla bilinir. Bilen kişi başkasını tüm şartlarıyla tanıma ve nesnel olma iddiasıyla gerçekte, lider olduğu iddiasında bulunmaktadır. Ancak anlama aracılığı ile elde edilen bu kurnaz liderlik, *sen*'in yansımacı oluşumu olarak tarihi "dışarıda" görmek için anlamayı kullanır; onu nesnelleştirir ve gerçekte anlamlı olduğu iddiasını da ortadan kaldırır.[51]

Ben-sen ilişkisinin üçüncü türünün özelliği ise otantik olarak *sen*'e açık oluştur. Bu ilişki, anlamı *ben*'den yansıtmaz ama "bir şeyin söylenmesine izin veren" otantik bir açıklığa sahiptir: "Kendisine bir şey söylenmesine izin veren bir kişi, kökten bir tarzda açık demektir."[52] Böyle bir ilişki gerçek ben-sen ilişkisi olarak Buber'in zihninde bulunan manaya, ilk iki yaklaşımdan daha yakındır. Böylesine bir açıklık, hükmetmekten ziyade işitmeyi arzular, başkası tarafından da şekillendirilmeyi ister. Otantik olarak tarihsel bilinçliliğin, *wirkungsgeschichtliche Bewusstsein*, temeli de budur.

Bu bilinçlilik, metnin hiçbir zaman tam ve nesnel olarak "diğer" sayılamayacağı tarzda tarihle olan bir ilişki içerir, zira anlamak, geçmişin başkalığının pasif bir şekilde "tanınması" değil, daha ziyade bir kişinin başkası tarafından hak iddia edilebilecek bir konuma yerleştirilmesidir. Tarihsel bir metin "sadece tarihsel" olarak okunduğunda bugün dokunulmaz ve sorgulanmaz bir konuma yerleştirilmiş demektir. Öte yandan otantik olarak tarihsel bilinçlilik bugünü, doğrunun zirvesi olarak görmez; o faal bir gerçekliğin işaret edebileceği bir iddiaya kendisini açık tutar. "Hermenötiksel bilinçlilik kendisini metodik olarak kendinden-eminlik içerisinde değil ama tecrübeli bir kişinin dogmatik olan kişiye karşı sahip olduğu deneyimsel hazırlık ve açık-

51 *Age.*, 341-343.
52 *Age.*, 343.

lıkta tamamlanmış görür. Tarihsel olarak aktif bilincin özelliği de budur..."[53] "Deneyimli" kişi sadece nesnelleştirilmiş *bilgiye* değil, aynı zamanda kendisini olgunlaştıran, geleneğe, geçmişe açık hale getiren nesnel olmayan *deneyime* de sahiptir. Bir sonraki bölümde de göreceğimiz üzere, deneyim fikri Gadamer'in hermenötiğini anlamada çok önemlidir.

53 *Age.*, 344.

12 / GADAMER'İN DİYALEKTİK HERMENÖTİĞİ

DENEYİM OLGUSUNUN VE HERMENÖTİKSEL DENEYİMİN YAPISI

GADAMER, hermenötiksel deneyimin tetkikine mevcut deneyim kavramını tenkitle başlamaktadır. Ona göre bu kavram, algısal bir eylem olarak bilmeye, kavramsal veri olarak da bilgiye çok fazla odaklanmıştır. Diğer bir deyişle biz bugün deneyimi tamamen bilimsel bilgiye odaklanmış olarak ve deneyimin içsel tarihselliğine dikkat etmeksizin ele alma eğilimindeyiz. Bunu yaparken bilinçsiz olarak bilimin hedefini gerçekleştiriyoruz; onun hedefi "deneyimi, hiçbir tarihsel dönemin kendisine yapışmayacağı tarzda deneyimi nesnelleştirmektir."[1] Sıkı metotlu düzenlemeler yoluyla bilimsel deney, nesneyi tarihsel döneminden çıkarır ve onu metoda uygun hale getirir. Gadamer, "tarihsel-tenkitçi metot" ile teoloji ve filolojide benzer bir amacın güdüldüğünü söyler. Bu bazı açılardan her şeyi nesnel ve doğrulanabilir hale sokmaya çalışan bilimsel baskıyı yansıtır.[2] Bu ruh kaldığı sürece, sadece doğrulanabilir olan şey gerçektir; deneyimin nesnellik dışı ve tarihsel yönü için hiçbir yer yoktur. Netice olarak, bizzat "deneyim"in tanımı, bu bilimlerin verilerini kendisinden uzak tutar.

Halis, kavramsal ve doğrulanabilir bilgi efsanesine karşı Gadamer kendisinin dikkatlice ifade edilmiş olan tarihsel

---

1 *WM* 329.
2 *Age.*

ve diyalektik "deneyim" kavramını, bilmenin sadece algıların gerçekleşmesinden ibaret bulunmayıp bir oluş, bir hadise ve bir karşılaşma olabileceği bir yere koyar. Hegel'in varsayımlarını ve sonuçlarını paylaşmamakla birlikte Gadamer, bizim bu kavramı açıklamamız için de bir giriş olabilecek Hegel'in deneyime dair diyalektik verilerinde kendi diyalektik hermenötiği için bir başlangıç noktası bulur.

Hegel'in tanımladığı şekliyle deneyim, bilincin bir nesne ile karşılaşmasından doğan bir üründür. Gadamer, Hegel'den aşağıdaki alıntıyı yapmaktadır: "Bilincin hem bilmesine ve hem de nesnesine dair eylemde bulunduğu bir hareket [mevcuttur]. Buna göre yeni bir nesne türetildiğinde buna gerçek anlamda 'deneyim' denebilir."[3] O halde Hegel'e göre deneyim, daima bilincin yeniden çevrilmesi veya yapılandırılması şeklinde bir oluşa sahiptir; yani o diyalektik türden bir harekettir.

Bu eğilimin temelindeki geri çevirmek, bir olumsuzluk unsurudur: Deneyim her şeyden önce "hiçliğin" –varsaydığımız kadarıyla olmayan bir şeyin parçasıdır. Bir kişinin deneyimindeki nesne, farklı bir aydınlıkta görülür, artık o değişmiştir. Kişinin kendisi de bu nesneyi farklı görerek değişmiştir. Yeni nesne de eskisinin üzerinde bir gerçekliği içerir. Eski olan "kendi zamanını tamamlamıştır."[4] Ancak Hegel'e göre deneyim, bilincin kendisini-nesnelleştirmesidir, böylece deneyime bilginin onu açan bir zirvesinden yaklaşılır. Bu durumda Hegel, bilinç içerisinde bulunan Gadamer'in tartışabileceği bir temeli ileri sürüyor, bu da deneyimin nesnelliği ile aşılmıştır.

Gadamer'in ifadesiyle deneyim, "bilmekte değil ama deneyime açık olmada, deneyim tarafından serbestçe davra-

---

3 "Die dialektische Bewegung, welche das Bewusstsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstand ausübt, *insofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genant wird" (*Ho* 115). "Hegels Begriff der Erfahrung," *WM* 336.

4 *WM* 337.

nabilen"[5] diyalektik tamlığa sahiptir. Açıkçası, burada deneyim, şu veya bu şey hakkında kullanılan bir tür aydınlatıcı bilgi anlamına gelmez. Gadamer'in kavramı kullandığı şekliyle o, teknik sahadan ziyade sıradan kullanıma daha yakındır. O, nesnelleştirilmemiş ve yaygın bir şekilde nesnelleştirilemeyen yoğun "anlamaya", çoğunlukla hikmet dediğimiz şeye işaret eder. Örneğin hayatı boyunca insanlarla ilgilenmiş bir kişi "deneyim" diye isimlendireceğimiz bir anlama yeteneğini elde eder. Onun deneyimi nesnelleştirilemeyen bir bilgi olsa da, bu deneyim onun insanlarla karşılaşmasındaki yorumlayıcılığına girer. Yine de bu tamamen kişisel bir yetenek değildir; o, eşyanın oluş tarzlarını, kavramsal ifadeler içerisine sokulamayacak olan "insanlara ait bilgiyi" bilmektir.

Deneyim çoğu kere gelişme sıkıntısını ve yeni bir anlayışı beraberinde getirir. O sürekli kazanılmalıdır ve kimse bizi ondan koruyamaz. Biz çocuklarımızı daha önce yaşadığımız hoş olmayan "deneyim"lerden uzak tutmak isteriz, ama onlar deneyimin kendisinden uzak tutulamazlar, zira deneyim insanın tarihsel mizacına bağlı bir şeydir. Gadamer'in deyişiyle, "deneyim, beklentiye bağlı olarak çok yönlü bir hayal kırıklığı olayıdır; deneyim sadece bu yolla elde edilebilir. Deneyimin aslen acı vermesi ve hoş olmaması, deneyimi karalayamaz; bu deneyimin içsel doğasını görmemize bir yol açar."[6] Olumsuzluk ve hayal kırıklığı, deneyimin ayrılmaz bir parçasıdır, zira insanın tarihsel varoluşunun tabiatında deneyim şeklinde açığa çıkan bir olumsuzluk dönemi vardır. "Her deneyim eğer gerçekten deneyim ismini hak ediyorsa, beklentilerin aksi yönünde hareket eder."[7]

Bu gerçekler göz önünde tutulursa, Gadamer'in Yunan trajedi eserlerine ve Aeschylean'ın *pathei mathos*, "sıkıntı

5 *Age.*, 338.
6 *Age.*
7 *Age.*

çekerek öğrenme" formülüne[8] işaret etmesine şaşmamak gerekir. Bu formül bir kişinin bilimsel türden bir bilgiyi veya "bir sonraki sefer" ortaya çıkan benzer durumlarda daha iyi bilinesini sağlayacak türden bir bilgiyi elde ettiği anlamına gelmez. Daha ziyade bunun anlamı, sıkıntı çekme yoluyla bir kişinin bizzat insan varoluşundaki sınırları öğrendiğidir. Kişi, insanın sonluluğunu öğrenir: "Deneyim, sonluluğu tecrübe etmektir."[9] Kendisine ait içsel doğru anlamıyla deneyim bir kişiye içten içe onun zaman üstü bir hükümdar olmadığını öğretir. Tüm beklentilerin sınırlarını, insana ait her türlü planların güvensizliğini bilen kişi "deneyimli"dir. Ancak bu, kişiyi sert ve dogmatik olmak yerine yeni deneyimlere açık hale getirir.

Deneyimde bir kişi, tahmin yoluyla geleceğe ulaşabildiğine ve geçmiş deneyimin de ona her planın mükemmel olmadığını öğrettiğine göre, burada, daha önce üzerinde durduğumuz tarihselliğin yapısı açıkça mevcuttur. Gadamer "gerçek deneyim bir kişinin kendi tarihselliğini tecrübe etmesidir"[10] der. Deneyim esnasında kişinin eylem güçleri ve planlayıcı aklı kendi sınırlarını zorlar. Tarih içerisinde duran ve eylem yapan insanoğlu, deneyim aracılığı ile beklentileri olabilecek ve planlar kurabilecek bir halde, geleceğe dair bir fikir edinir. Bir kişiyi geçmiş ve geleceğe karşı açık bir konuma yerleştiren deneyimdeki olgunluk, Gadamer'in tarihsel olarak faal bilinç diye zihninde tuttuğu şeyin özünü oluşturmaktadır.[11]

Bu gözlemleri aklımızda tutarak biz, bir kişinin geçmişin mirası olarak karşılaştığı şeyle alakalı olan "hermenötiksel deneyim"i tarif edebiliriz. Hermenötiksel bir karşılaşmada tecrübe edilmesi gerekli olan işte bu mirastır. Genel anlamda deneyim bir olay iken, bir kişinin mirası "sadece o

---

8 *Age.*, 339.
9 *Age.*
10 *Age.*, 340.
11 *Age.*

kişinin deneyim vasıtasıyla tanıdığı ve kontrol edebildiği bir olay olmayıp *dil*dir, yani o Sen (*thou*)* gibi kendisine dair konuşur."[12] Miras bir kişinin kontrol edebileceği bir şey olmadığı gibi başkası karşısında bulunan bir nesne de değildir. Kişi onu, hatta içerisinde bulunurken bile, tamamen dilsel bir deneyim olarak anlar. Birisi bir metnin anlamını tecrübe ederken, temelde kendisini yine kendisi karşısında gösteren, aynı zamanda nesnelleştirilemeyen deneyimler akışının ve kendisinin içerisinde bulunduğu tarihin bir parçası olan mirası idrak eder.

Gadamer kendinden emin bir şekilde Sen (*thou*) olarak ele alınan bir metnin (Dilthey'daki anlatım biçimi ile) "hayata dair bir ifade" şeklinde ele alınmaması gerektiğini ifade eder. Metin, onu söyleyen kişiyle olan tüm ilişkilerinden ayrı olarak özel bir anlam bağlamına sahiptir. "Ben" ve "Sen" kavramları da bizi kişi-kişiye tarzındaki bir düşünceye sevk etmemelidir, zira söyleme gücü, kişinin söylemesinde değil ama söylenen şeyde bulunur. Gadamer'in mirasın *Ben-Sen*'le olan ilişkisinden kastı şudur: Bir metindeki miras, okuyucuya hiçbir ortak yönü olmayan bir kişi olarak değil, karşılıklı anlayış içerisinde bulunarak işarette bulunur ve iddialarını sunar. Okuyucunun kendi hakları çerçevesinde bir nesne olarak değil de, öznel bir yaklaşımla açık bulunduğu bir ortamda metnin konuşmasına izin verilmelidir. Açıkçası bu otantik açıklık, tarihsel aktif bilinci *Ben-Sen* yapısı ile olan bağlantısıyla açıkladığımız bir şeydir.

Ben-Sen yapısı, bir diyalog ilişkisini veya bir diyalektiği varsayar. Metne bir soru yöneltilmiştir ve daha derin bir manada metin de yorumcusuna bir soru yöneltmektedir. Genelde deneyimin ve özelde de hermenötiksel deneyimin diyalektik yapısı, kendisini tüm gerçek diyaloglarda var

* I-Thou (Ben-Sen) ilişkisi Martin Buber'in yoğun olarak kullandığı bir ifadedir. Buna göre biz diğerlerine (insan veya insan yerine konulan aşkın fertlere) bir nesne imişler gibi bakmayız. Aksine karşıdakinden de etkilenmeye hazır dururuz. (Çev.)

12 *Age.*

olan soru-cevap formunda gösterir. Ancak burada diyalektiği kişi-kişiye şeklinde değil de özne-nesne tarzında anlamaya özen göstermek gerekir. Özne-nesne'nin diyalogdaki önemi bir sonraki konu olan sorgulamayı analiz etme bahsinde açığa çıkacaktır.

HERMENÖTİKTE SORGULAMANIN YAPISI

Deneyimin diyalektik özelliği, her geçerli sorgulamada bulunan olumsuzlukla karşılaşmada ve eylemde kendisini gösterir. Gadamer nihayet, "tüm deneyimlerde sorgulamanın yapısı önceden varsayılır. Bazı nesnelerin bir kişinin önceden düşündüğünden daha farklı olduğunun anlaşılması doğrudan sorgulamaya geçme sürecini hazırlar" demiştir.[13] Deneyimin açıklığı "bu şu mudur, yoksa diğeri mi?" tarzındaki bir soru yapısını bünyesinde taşır. Bizim sonluluğumuzu ve tarihselliğimizi fark edince, deneyimin kendisini tamamladığını gözlemlemişizdir. Bir de sorgulamada büyük bir olumsuzluk duvarı, hep bilmemenin bilgisi bulunur. Tüm bu soruları, olumsuzluğu açığa çıkaran Socrates'cı *bilimsel cehalet*'i hatırlatır.

Gadamer'e göre, gerçek manada sorgulamanın anlamı, "açığa koymak"tır, çünkü cevap henüz belirlenmemiştir. Buna bağlı olarak belağat ile ilgili bir soru doğru bir soru değildir, çünkü hakkında konuşulan şeyin hiç "sorgulanmadığı" zaman tam bir sorgulama gerçekleşmez. "Bir kişi, sorgulayabilmek için *bilme*yi istemeli, yani kendisinin bilmediği gerçeğini bilmelidir."[14] Kişi bilmediğini bilince ve bu sebeple de metot aracılığı ile kendisinin sadece *şimdiki anlayış tarzı içinde* biraz daha fazlasını anlamaya ihtiyacı olduğunu düşünmeyince, kendisi otantik sorgulamayı şekillendiren açıklık özelliğini elde etmiş demektir. Socrates kendisine ait eğlenceli sorgulama ve cevaplama üslubu ile bir modeli oluşturmuştur, bilmek ve bilmemek. Bu asıl ko-

[13] *Age.*, 344.
[14] *Age.*, 345.

nunun gerçek tabiatına doğru uygun erişim için bir gayreti ifade eder.

Yine de sorgulamanın açık olması, kayıtsız-şartsız değildir, çünkü bir soru daima belirli bir yöne sahiptir. Sorudaki anlam, eğer anlamlı ve uygun olacak ise, cevabın gelmesi gerekli doğrultuyu zaten içerir. Soruyu ortaya koymakla sorgulanan şey de belirli bir aydınlığa konulmuş demektir. Bu durum, sorgulanan şeyin varlığını "açığa koymaktadır." İşte zaten açıklanmış olan bu varlığı göz önüne getiren mantık, zaten bir cevaba işaret eder, zira bu cevap sadece bir soru çerçevesinde anlamlıdır. O halde gerçek sorgulama, açıklığı –yani, cevabın bilinmezliğini – varsayar ve aynı zamanda da o zorunlu olarak sınırları belirler.

Bu fenomen doğru soruyu elde etme problemini doğurur. Belki de sorunun sorulduğu hakim nokta yanlıştır. Eğer böyle ise bu soru, doğru cevaba izin vermez. Bu sebeple "yanlış bir sorunun doğru veya yanlış değil ama sadece yanlış cevabı vardır, çünkü cevap, sorunun yöneltildiği tarafa uygun durmamaktadır."[15] Gadamer'e göre doğru soruyu bulmanın sadece bir yolu vardır ve o da bizzat konunun içerisine nüfuz etmektir. Doğru bir diyalog tartışmanın zıddıdır, çünkü tartışma, kendi açıklığı önünde soruya karşılık verme düşüncesini bulundurur: "Bir diyalog diğer şahsı tartışmada alt etmeye çalışmaz, ama bir kişi, kendi iddialarını bizzat konunun aydınlığında test eder."[16] Plato'da aşk, ahlâk, adalet veya başka bir konuya dair bir diyalog, görülmeyen yönlere doğru hareket eder, çünkü katılımcılar ele alınan konuya toptan dalmak suretiyle yönlendirilirler. Diğer kişinin iddialarını sınamak için bir kişi onları zayıflatmaya çalışmak yerine kuvvetlendirir, yani, bizzat konu çerçevesinde onların gerçek gücünü bulmaya çalışır. Gadamer bunu Platocu diyalogların bugünkü yüksek değerine ulaşma-

---

15 *Age.*, 346. Zygmunt Adamczewski bu konuyu Purdue Üniversitesi'nde 27 Ekim 1967'de Fenomenoloji ve Existansiyel Felsefe Grubunun yıllık toplantısında sunmuştur.

16 *WM* 349.

sındaki sebeplerden birisi olarak görür.

O halde hermenötiksel diyalogda hem yorumcunun ve hem de metnin içine girdiği genel konu gelenek, mirastır. Yine de bir kişinin diyalogdaki ortağı, yazılı biçimin katı sınırları içerisinde bulunan metindir. Bu açıdan diyalogun uzlaşmacılığına götüren bir yol bulunmalıdır ki hermenötiğin görevi de budur. Sabit formülasyonlar –metnin görüşme eylemi içerisinde arka plana atılmalıdır. Hermenötiğin görevi, "metni, kendisini [sabit, yazılı formuyla] içerisinde bulduğu yabancılıktan dışarıya çıkarmak, ilk görevi soru ve cevap olan diyalogun, hayat dolu ortamına getirmektir."[17]

Bize ulaşmış bir metin, yorumun bir nesnesi olunca, yorumcuya, yorum vasıtasıyla cevaplamaya çalışacağı bir soru sorar. Otantik yorum, kendisini metin tarafından "ortaya getirilen" soruyla alakalı görecektir. (Metnin bir makamı ve bir de konusu vardır.) Metni anlamak, bu soruyu anlamak demektir. Bir metni yorumlamak için gereken ilk şey, metnin anlamının götüreceği istikametin içerisinde belirlendiği sorgulama veya anlam ufkunu idrak etmektir.[18]

Ancak metnin kendisi bir iddiadan ibarettir. Bir anlamda o, bir sorunun cevabıdır, ama bizim ortaya koyduğumuz sorunun değil, metnin "konusunun" ortaya getirdiği sorunun. Şimdi kişi bu metni, onun cevaplandırdığı soru çerçevesinde anlarsa, yorumlamak amacıyla metnin de ötesine gitmesi gerektiği açıktır. Kişi aynı zamanda söylenmeyeni de sormalıdır: "Söylenenin ardına giderek bir kişi zorunlu olarak söylenenin dışına çıkmış demektir. O, kendi anlamı içerisinde metni sadece diğer muhtemel cevapları da kuşatan bir soru ufkuna sahip olduğu miktarda anlayabilir."[19] Herhangi bir cümlenin anlamı, kendisinin cevap olabileceği bir soruyla bağlantılıdır. Yani, bu anlam mecburen metinde açıkça ifade edilenin ötesine taşar. Metnin hümanist

17 *Age.*, 350.
18 *Age.*, 351-352.
19 *Age.*, 352.

bir yorumu için bu kaçınılmazdır. Bir kişi metinde zaten açıkça belirtileni daha açık bir şekilde tekrar sunmakla yetinmemeli, metin kendisini varlığa çağıran bir soru ufku içerisine konulmalıdır. Kendi tarihsel yorumunda bu prensibi kullanan bir kişi olarak R. G. Collingwood, tarihsel bir olayın anlaşılması için bir kişinin, şahısların tarihsel eylemlerinin cevap teşkil edeceği bir soruyu yeniden oluşturmasının gerekli olduğunu söyler.[20] Gadamer'e göre Collingwood, soru ve cevap mantığını formüle etmeye çalışan birkaç modern düşünürden birisidir ve bu gayret bile sistematik ve yoğun bir şekilde uygulanmış değildir.

Yine de bir metnin veya tarihsel bir eylemin cevap teşkil edeceği bir soruyu yeniden inşa etmek, kendi içerisine kapalı bir iş olarak görülmemiştir. Gadamer'in tarihsel bilinci tenkidinde de görüleceği gibi bir metnin veya tarihsel bir eylemin içerisinde bulunduğu anlam ufkuna bir kişinin kendi ufkundan hareketle sorgulanarak yaklaşılmıştır. Bu kişi kendi ufkunu yorum yaparken geride bırakamaz, ama onu metinle veya eylemle kaynaşacak tarzda genişletir. Bu, eylemcinin tarih içinde, veya bir yazarın metinde bulunan maksatlarını bulma konusuyla da alakalı değildir. Mirasın kendisi metin içerisinde konuşmaktadır. Soru ve cevap diyalektiği, ufukların birleşmesini sağlamaktadır. Bunu sağlayan şey nedir? Bir anlamda ikisinin de evrensel ve varlık içerisinde yer almaları gerçeğidir. Böylece gerçeklik içerisinde ele geçmiş metnin ufku ile karşılaşmak, bir kişinin kendi ufkunu aydınlatır ve kendisini açmaya ve kendisini anlamaya sevk eder. Bu karşılaşma ontolojik bir açılım anı olmaktadır. Bu kendisinde bir olumsuzluğun –birisinin bilmediği bir şey olduğunu ve eşyanın o kişinin zannettiği gibi olmadığını anlamanın olumsuzluğunun- açığa çıktığı bir olgudur.

Diğer bir ifadeyle açılım, çatısı *deneyim yapısı* ile *soru ve cevap yapısı* tarzında bir çeşit olgu olarak ortaya gelir;

---

20 Bkz: R. G. Collingwood, *Autobiography*.

bu diyalektikle ilgili bir konudur. Deneyimin diyalektik olgusu içerisindeki bu ontolojik açılımın, soru ve cevap tarzında yer aldığı ortam nedir? Ufukların birbiriyle kaynaştığı böylesine bir evrensellikle alakası olan aracı hangisidir? İçerisinde bütün tarihsel insanların yoğunlaşmış deneyimi gizlenen ve korunan bu ortam nedir? Bizzat deneyimin kendisinden, varlıktan ayrılamayan ortam nedir? Olması gerekli cevap: Dildir.

DİLİN DOĞASI

1- Dilin aygıtsal olmayan özelliği

Gadamer'in dil anlayışında temel olan bir husus, dilin yapısına dair "işaret" teorisinin reddedilmesidir. Dilin formuna ve aygıtsal fonksiyonuna verilen önem karşısında Gadamer, yaşayan dilin özelliğine ve bizim ona katılımımıza işaret eder. Gadamer kelimenin bir işarete dönüşmesinin, *tam belirleme ve kapalı olmayan kavramlar ideali* çerçevesinde bilimin temelinde yattığını ileri sürer. Kelimelerin birer işaret olması düşüncesi o kadar tanıdık ve kendini belli eder haldedir ki "bilimin karışık olmayan tasarım idealinin dışarısında dilin bir tesire uğramadan kendi yoluna gittiğini hatırlamak gerçekten bir zihin jimnastiğini gerektirir."[21] Kelimeleri işaretler olarak görmek, onların önde gelen güçlerini silmek ve tasarımcıların elinde birer alet haline getirmek anlamına gelir. "Kelimelerin sadece simgesel fonksiyonlarının görüldüğü her yerde ilk baştaki konuşma ve düşünme ilişkisi bir aygıtsal ilişkiye dönmüş demektir."[22] Kelime, bir düşünme aleti haline gelir ve düşünmenin ve işaret edilen şeyin karşısında durur. Kelime ile onun gösterdiği şey arasında belirtilebilecek hiçbir organik bağ bulunmaz, o sadece bir işaretten ibarettir. Buna göre düşünmenin kelimelerden ayrı olduğu ve eşyayı göstermek için kelimeleri kullandığı anlaşılmaktadır.

---

21 *WM* 410.
22 *Age.*

Batı düşüncesinde dilin işaret teorisi ne zaman ortaya çıkmıştır? Gadamer bu anlayışın Yunan düşüncesindeki *logos* fikrine dayandığını tespit etmiştir. O şöyle der:

> Aklî gerçeklik kendisinin pek çok unsuru ile, *logos* gerçekliği ile temsil ediliyorsa, o halde numaralarda olduğu gibi kelimeler de sadece iyi tanımlanmış işaretler ve dolayısıyla da önceden bilinen varlıklar haline gelirler. O sebeple sorgulama, prensipte tersine çevrilir; şimdi bir kişi ilgili konudan hareketle kelimelerin aracı olarak varlıklarını sorgulamaz, aksine biz aracıdan –yani kelimelerden- *başlayarak* bu işaretin onu kullanan kimseye neyi ve nasıl aktardığını araştırırız. "İşaret"in asıl özelliğinde şu vardır ki o, kendi varlığına ve tek gerçek mülke kendisinin uygulanma fonksiyonu çerçevesinde sahiptir.[23]

Bu, tasarım fonksiyonu içerisinde kaybolur; artık o kendi başına bir kelime olarak değil ama sadece bir işaret olarak önemli görülür. Onun varlığı açığa çıkarma gücüne bakılmaz; daha ziyade hazırlanmış ve önceden bilinen, gösterdikleri gerçeklikle dolu işaretleri *logos* sağlar ve gerçek problem bunları kullanan özne açısından söz konusudur. Kelimeler insanın kendi düşüncelerini aktarmak için kullandığı aletler olarak görülür. Dil kesinlikle hakkında düşünülen nesnenin varlığından tamamen ayrılmış, öznelliğin bir aygıtı olarak algılanmaktadır.

Bu fikirle yakından ilişkili olarak Ernst Cassirer'in felsefesinden de aşina olduğumuz dilin sembolik form olarak alınması düşüncesi vardır. Burada da dilin aygıtsal fonksiyonu, sadece işaret fonksiyonundan daha üstün bir tarzda da olsa, bir hareket noktası ve temel olarak alınmaktadır. Gadamer, Cassirer'in, modern dil biliminin ve modern dil felsefesinin genellikle dilin *şeklini*, kendilerinin temel ve merkezî yoğunlaşma noktası olarak almalarında hatalı olduklarını iddia eder. Form kavramı dil fenomeni için uygun mudur? Dil, dil olarak sembolik bir form mudur ve form kavramı insan deneyimin dilselliği denilebilecek şeye

23 *Age.*, 390.

tam karşılık gelebilir mi? Yoksa kelimenin olgu olma özelliğini, ifade etme gücünü veya sadece öznelliğe ait bir alet olmaktan daha ötede olan konumunu yok mu etmektedir?

Eğer dil insan tarafından oluşturulan ne bir işaret ve ne de sembolik bir form ise, o halde nedir? İlk aşamada kelimeler, insanla değil ama durumla alakalı şeylerdir. Bir kişi ortama ait olan kelimeleri arar. Kişi "ağaç yeşildir" dediğinde kelimelere dökülen şey, insanî bir yansıma olarak konunun bizzat kendisi kadar önemli değildir. Yani burada önemli olan şey, iddianın şekli veya bu iddianın bir insan öznelliği içerisinde sunulmuş olması değildir. Önemli olan husus, ağacın belirli bir aydınlık içerisinde açıklanmış olmasıdır. Bu iddiayı ortaya atan kişi kelimelerden hiçbirisini icat etmemiş, onları öğrenmiştir. Dil öğrenim süreci ancak kademeli olarak, miras akışı içerisine nüfuz etmek suretiyle gerçekleşmektedir. Kişi burada bir kelime üretmemiş ve onu da bir mana ile "donatmamış"tır. Bu türden bir sürecin canlandırılması dil teorisinin tam anlamıyla bir yapılandırılması demektir. Gadamer şu iddiada bulunur:

> Dilsel bir *kelime* kişinin elinde tuttuğu bir "işaret" değildir; o aynı zamanda bir kişinin şekillendirdiği ve mana ile donattığı, başka bir şeyi görünür hale getirmek için bir belirti olarak meydana getirdiği var olan bir şey de değildir. Bu ihtimallerin ikisi de yanlıştır. Ama anlamın kavramsallığı *kelimenin kendisinde* bulunur. *Kelime hep daima anlamlıdır.*[24]

Deneyimin yapısı, bir kişinin yansımacı eylemiyle kendisi için kelimeler bulacağı dil dışı verilerden ibaret değildir. Deneyim, düşünce ve anlama, bunların hepsi de birbiri aracılığı ile gerçekleşen dilsel şeylerdir ve bir iddianın formüle edilmesinde kişi zaten ortama ait olan kelimeleri kullanır. Deneyimi tarif etmek için kelimelerin planlanması rastgele bir eylem olmayıp deneyimin isteklerine uygun düşmektedir.

O halde kelimelerin şekillendirilmesi yansımanın değil

[24] *Age.*, 394; italikler eklenmiştir.

deneyimin bir sonucudur. O, ruhun veya zihnin değil konunun ve varlığın bir ifadesidir: "Bir ifade arayan düşünce, kendisini 'zihne' değil olguya, nesneye bağlar."[25] Gadamer kelimelerin, düşüncenin ve söylemenin yakın ilişkilerini daha açıkça belirtmek için Tecessüm* (*incarnation*) doktrinine başvurur: "Düşünmenin ve söylemenin, Tecessümle ilgili teslisçi** (*trinitarian*) gizemine [Kelimenin*** insan bedenine girmeden önce de Kelime olmasına] karşılık gelen içsel birliği, ruhun içsel birliğinin *yansımacı eylem aracılığı ile şekillenmediği* fikrini içerir."[26] "Kendisini ifade eden" kişi gerçekten de kendisinin düşündüğü şeyi anlatmaktadır. Kesinlikle bu kelime zihinsel bir eylemin sürecinden ortaya çıkmaktadır; Gadamer'in iddia ettiği şey ise bunun bizzat yansımanın kendisini dışa vurması olmadığıdır. Kelimelerin oluşmasındaki ilk ve son nokta, yansıma olmayıp kelimeler içerisinde ifadesini bulan konudur.

Dili ve kelimeleri insanî yansımanın ve öznelliğin aletleri olarak görmek, kuyruğun köpeği sallaması gibi bir şeydir. Dilde formu başlangıç noktası olarak almak, formu, estetiğin başlangıç noktası olarak alınması kadar yanlıştır. Fenomenin olgusal özelliği ve geçiciliği kaybolmuştur ve en önemlisi de bir kişinin, ifadeye dökülen eşyanın tabiatını değil de insan öznesini belirli bir referans noktası olarak belirleme hatasına düşebileceğidir. Dil söz konusu olunca, onun şekli değil de söyleme gücü kesin ve özdeki olgudur. Şekil içerikten ayırt edilemez ama dili aygıtsal ifadelerle düşündüğümüzde biz otomatik olarak bunu yapmaktayız. Gadamer dillerin forma göre değil de dilin bize tarihsel olarak naklettiği şeye göre yazılması gerektiğini söyler. Dil düşünceden asla ayrılamaz.

---

25 *Age.*, 403.

* Hristiyan inancına göre Tanrı'nın insan vücuduna girerek kendisini göstermesi. (Çev.)

** Hristiyanlık'ta üç tanrı inancı. (çev).

*** Buradaki Kelime Hristiyanlık'ta Hz. İsa'ya karşılık gelmektedir. (Çev).

26 *Age.*

Dil ve düşüncenin birliği ve kelimelerin şekillenmesindeki yansımazlık dilin bir çeşit işaret olduğu fikrini reddeder. Dil bizzat anlama gibi, kuşatan bir fenomendir. O asla bir "olgu" olarak kavranamaz veya tamamen nesnelleştirilemez. Anlama gibi dil de bizim için nesne *olabilecek* her şeyi kuşatır. Gadamer, ilk dönem Yunanlıların bizzat dil için bir kelime ve kavrama sahip olmadıklarına işaret eder. Varlık ve anlama gibi dil de bir ortam olup alet değildir. Kendisi, formun, düşüncenin, dilin ve anlamanın ayrıştırılamaması, ve dilin arzulanan şeffaflığı konusundaki düşüncelerini şöylece özetlemektedir:

> Konuşmada canlı olan ve tüm metinlerin yorumcularını ve anlamalarını kuşatan dil düşünce [ve dolayısıyla yorum] içerisine o denli girmiştir ki, bir içerik içerisinde dillerin bize sunduklarından yüz çevirip dili bir şekil olarak düşünmek istediğimizde elimizde çok az şey kalmaktadır. Dilin bilinçsizliği, dil için otantik varlık tarzını durdurmamıştır.[27]

DÜNYANIN AÇILIMI VE DİL

Eğer dilin fonksiyonu eşyaya işaret etmekten ibaret değilse ve dilin yönü de işaret aygıtı *aracılığıyla* öznellikten belirli bir şeye doğru değilse, o halde kişinin bir dil kavramına ve onu aksi yönde –eşya veya fonksiyondan başlayıp dil aracılığı ile öznelliğe doğru- hareket ettirecek fonksiyonuna sahip olması gerekir. Bu amaçla Gadamer açılım veya gösterim kavramını tercih etmektedir. Dil bizim dünyamızı –çevreci bilimsel dünya veya evrenimizi değil ama yaşadığımız dünyayı- açmaktadır. Gadamer'in dil düşüncesini anlamak için bizim öncelikle onun dünyadan neyi kastettiğini hatırlamamız gerekecektir, çünkü dil, kişinin dünya sahibi olma ihtimalini ortaya koymaktadır.

Dünya, çevre ile aynı şeyi ifade etmez, çünkü sadece insanın dünyası vardır. "Bir dünyaya sahip olmak için kişi önünde, dünyanın kendisini olduğu gibi açabileceği bir

---

[27] *Age.*, 382.

alan oluşturmalıdır. Bir dünyaya sahip olmak aynı zamanda dile sahip olmak demektir."[28] Gadamer örnek olarak hayvanların dünyaya ve dolayısıyla da bir dile sahip olmadıklarını ileri sürer. Tabii ki onların birbirini anlama yöntemleri mevcuttur, ama dili tamamen aygıtsal olarak bir işaret gibi gören bilim adamlarının görüşleri bir yana, buna dil denemez. Dünyanın kendisini açabileceği bir alanı ortaya koyma gücü olarak dile bu hayvanlar sahip değildir. Örneğin hayvanlar geçmişte veya gelecekteki bir ortam veya durumu, "anlamaya" ulaşmak için kendi iletişim araçlarını kullanamazlar. Bunu ancak, gerçek bir dünya kurma gücü dahilindeki dil gerçekleştirebilir.

Bu "dünyayı" basitçe öznelliğin malı veya mülkü olarak düşünmek bir hatadır ve tipik olarak modern öznellik-merkezli düşüncenin hatasıdır. Aksine, dünya ve dil birbiri ile alış-verişte bulunurlar. Dil dünyaya uyması için oluşturulmuştur, bu açıdan da bizim öznelliğimize göre değil de dünyaya göre tanzim edilmiştir. Bu anlamda (bilimsel anlamda değil) dil nesneldir:

> Dilin dünyaya uygunluğu ardından onun açık nesnelliği [*Sachlichkeit*] gelmektedir. Şöyle şöyle davranan bir konum veya nesne içerisinde kendisine yeten diğerliliği tanıma mevcuttur. Bu tanıma, nesne ve konuşan kişi arasındaki kendi mesafesini varsayar. Bu mesafeye dayanarak, "durum" benzeri bir başkasının anlayabileceği bir cümlenin içeriği olmaya tamamen elverişli bir şey tanımlanabilir.[29]

Dünya ne şahsîlik haricidir ve ne de o izole edilmiş, temsille ifade etmek gerekirse zihin ve algılarla yansıtılmış büyük bir balon gibi bir bireyi çevreler. Daha doğru bir yaklaşımla dünya, şahıslar arası olarak görülür. O, kişiler arasında paylaşılan bir anlayış ve bu anlayışın da ortamıdır. Dünyayı mümkün kılan ise dildir. Dil karşılıklı bir ilişki düzlemidir ve anlamayı gerçekleştirmek için yapılmış bir

---

[28] *Age.*, 419.
[29] *Age.*, 421.

"alet" değildir. Bu bağlamda insan, canlılar arasında mevcut olan anlama toplumuna benzer bir ortamda yaşamaktadır. Ama insan açısından bu dilsel bir anlayıştır ve insanlar arsında var olan ise dünyadır. Gadamer'in bize söylediğine göre dilsel anlayış, "içerisinde yer aldığı şeyi [yani dünyayı] bir süreç olarak alır ve onu tartışılan bir nesne gibi gruplar arasına yerleştirir. Dünya kendi içerisinde iletişimde bulunanları bağlayan herkes tarafından kabul edilmiş ortak bir zemindir."[30]

İnsanın içerisinde bulunduğu açık alan, dil tarafından dünya olarak oluşturulmuş ortak bir anlama düzlemi olduğuna göre insan açıkça dil *içerisinde* varolmaktadır. "Dil insanın kendi dünyasında bulduğu sadece sabit bir nesne değildir; aksine dünyaya sahip olma olanağı onda ve onun aracılığı ile gerçekleşmektedir."[31] Bunun anlamı dil ve dünyanın tam bir nesne şeklinde oluşturulmuş her türlü varlık ihtimalini aştığıdır. Bir kişi hiçbir tür bilinç veya yansıtma ile dili ya da dünyayı aşamaz; aksine "dünyanın dilsel deneyimi sonsuzdur."[32] Zaten dilde yerleşmiş olan dünyaya ait bu deneyim varlıkların kendilerini gösterebildikleri her türlü bağlantı ve ilişkileri aşmaktadır. Her bilgi objesi dilin dünya ufku içerisinde çevrelenmiştir. Buna biz insanın dünya deneyiminin dilselliği diyebiliriz.

Bu düşünce bizim hermenötiksel deneyimi de dahil ettiğimiz ufku oldukça genişletir. Dil aracılığı ile anlaşılan sadece kısmî bir deneyim değil, onun da içerisinde bulunduğu dünyadır. Dilin açıklama gücü zaman ve zemini aşar ve uzun zaman önce yaşamış bir kişiye ait bir antik eser, o dönemdeki mevcut kişiler arası dilsel dünyayı hayret verici bir benzerlikte yansıtır. Böylece kendi dil dünyalarımız diğer gelenek ve coğrafyaları anlama gücü çerçevesinde belirgin bir evrenselliğe sahiptir. Gadamer şöyle ifade eder:

---

30 *Age.*, 422.
31 *Age.*, 419.
32 *Age.*, 426.

> Bizim içerisinde yaşadığımız kendi dil dünyamız, eşyayı olduğu gibi bilmeye engel olan sıkı bir kutudan ibaret değildir. Aksine o temelde bizim anlayışımızın enine boyuna ulaşabildiği her şeyi çevreler. Bir gelenek dünyayı diğerine göre farklı görür. Tarih süreci içerisinde tarihsel dünyalar kendi aralarında ve bugüne kıyasla farklı idiler. Yine de dünya hep insanî, yani dilsel olarak oluşturulmuş, hangi miras mevcut olursa olsun hazırda olan bir dünya şeklinde bulunmuştur.[33]

Bu içerisinde belki de her şeyin açılacağı bir dünya yaratan dilin ifade gücüdür. Onun bu kapsamlılığı sayesinde dil içerisinde ifadesini bulmuş en zıt dünyaları da anlayabilmekteyiz. Ayrıca onun açma gücü ile nispeten kısa bir metin bile bizimkinden daha farklı bir dünyayı önümüze sermekte ve biz onu anlayabilmekteyiz.

DİLSELLİK VE HERMENÖTİKSEL DENEYİM

Daha önceden de belirtildiği gibi hermenötiksel deneyim, bize kadar ulaşmış bir metin şeklindeki miras ile yorumcunun ufkunun karşılaşmasıdır. Dilsellik bunların içerisine girip buluşabilecekleri ortak bir zemin oluşturur. Dil geleneğin kendisini gizleyebileceği ve aktarabileceği bir ortamdır. Deneyim, dilden önce gelebilecek bir şey değildir, ama deneyim dilin içerisinde ve onun aracılığı ile ortaya çıkar. Dilsellik tarihsel insanın dünyada-var-oluş yoluna giren bir şeydir. Gördüğümüz kadarıyla insan dil sayesinde bir "dünya"ya sahiptir ve bir dünyada yaşamaktadır.

Kişi belirli bir gruba "mensup" olduğunu söyleyebildiği gibi, aynı zamanda tarihte belirli bir zamana ve yere, ayrıca belirli bir ülkeye mensuptur. Yoksa kişi o grubun kendisine ait olduğunu, tarihin onun öznelliğine ait kişisel bir varlık olduğunu, bir ülkenin onun hayatını kontrol edip düzenlediği gibi kendisinin de o ülkeyi yöneteceğini söyleyemez. Onlar buna değil bu kişi onlara bağlıdır, onların "içerisinde" görev yapmaktadır. Aynı tarzda biz dil ve tarihe mensubuz,

---

[33] *Age.*, 423.

onlar içerisine katılmışız. Biz dili öğrenip tarzını benimserken onu kontrol edemeyiz. Dilin emretme ve düşünceyi değiştirme gücü, dilin katılığı veya uyuşmazlığı demek değildir. Güç, dilin iletişim içerisinde bulunduğu durum veya olay içerisinde mevcuttur. Biz düşüncemizi durum veya olaya yönlendirmeliyiz. Buna göre dil bir hapishane olmayıp, kişinin geleneğe karşı açıklığına bağlı olarak sonsuz genişlemeye imkan sağlayan varlık içerisinde açık bir alandır.

Bu aidiyet fenomeni (*Zugehörigkeit*) hermenötiksel deneyim açısından en büyük öneme sahiptir, çünkü bu bir kişinin metin içerisindeki mirası ile karşılaşma imkanını sağlar. Bizim dile bağlı oluşumuz ve metnin de dile bağlı oluşu sebebiyle ortak bir ufuk mümkün gözükmektedir. Ortak bir ufkun ortaya çıkması, Gadamer'in tarihsel aktif bilinç için, ortaya çıkışında ufukların kaynaşması dediği şeydir. O halde dilsellik otantik tarihsel bilinç için bir temel olmaktadır. Bizim dünya deneyimimizin ortamı olarak dile bağlılık veya ona katılım --gerçekten, eşyanın varlıklarının gözükebileceği açık bir alan olarak elde edebileceğimiz bir dünyanın mümkün olabileceği bir ortam- hermenötiksel deneyim için gerçek bir alandır.

Metodolojik yönden bakılırsa bu, bir kişinin metinde bulunan şeylerin efendisi olmayı değil de metne "hizmetçi" olmayı araması anlamına gelir. Kişi metinde olanı görmek ve araştırmak yerine, metin tarafından söyleneni takip etme, ona katılma ve "işitme"ye yönelir. Gadamer "bağlılık" (*Zugehörigkeit*) kelimesinin işaret ettiği dinleme, bağlılık ve hizmet etme anlamları üzerinde kelime oyunu yapar. (*Hören* dinlemek, işitmek veya kulak vermek; *gehören* bağlı olmak; *gehörig* ise uygun veya münasip olmak anlamına gelir.) Gadamer'in iddiasına göre işitmek görmekten daha büyük bir güçtür: "İşitme aracılığı ile ulaşılamayacak bir şey yoktur dilde."[34] Bunun sebebi nedir? Çünkü işitme aracılığı ile, dil yoluyla bir kişi *logos*'a, bağlı bulunduğumuz dünyaya yol bu-

[34] *Age.*, 438.

lur. Yorumcunun şimdiki hayatı için hermenötiksel deneyime önem kazandıran şey kesinlikle bu daha derin boyuttur, dil aracılığı ile ulaşılabilen ontolojik açılımdır.[35] Eşyayı olduğu gibi gösterebilen dilin açık nesnelliği, dili evrensel linguistik ontoloji alanına yerleştirir. Dilin eşyayı kendi şekillerinde sunma gücünü aldığı daha derin boyutu, hermenötiksel deneyimi, anlamlı ontolojik açılım haline sokan *ontolojik evrenselliğin* alanını ona verir. Bu sebeple gelenek, nedensellik açısından veya süsleme yönüyle değil ama doğrudan bizi kasteden ve etkileyen bir tarzda bize atıfta bulunur.[36]

O halde yorumcuyu ve metni içeren hermenötiksel duruma uygun metot, kişiyi gelenek tarafından işaret edilebilir bir tavır içerisinde tutandır. Tavır beklentiye, bir şeyin olmasını bekleyene ait bir şeydir. Kişi, ele aldığı nesneyi araştırırken ve ona sahip iken –buradaki örnekte ise kendi ön yargılarından kurtulmaya çalışarak ve tamamen "açık" bir zihinle bakarak "onun nasıl olduğunu" veya metnin "gerçekten neyi kastettiğini" araştırırken kendisinin bir bilen olmadığını fark eder. Dahası, metodolojik disiplin kişinin hakim olma isteğini sınırlamak için dizayn edilen bir şeydir. Kişi deneyimci olduğu kadar bilici değildir; buradaki karşılaşma bir şeyi kavramsal olarak ele alış değil, içerisinde bir dünyanın kendisini bize açtığı olgudur. Her bir yorumcunun yeni bir ufukta bulunması kadar, hermenötiksel deneyim içerisinde dile dahil olan olgu da yeni ortaya çıkan, daha önce bulunmayan bir şeydir. Dilsellik içerisinde yer alan ve bize ulaşmış metnin anlamıyla ikili ilişkiye girmekle ortaya çıkan bu olguda hermenötiksel deneyim kendisini olgunlaşmış hisseder.

DİLİN SPEKÜLATİF YAPISI VE ŞİİRİN DOĞASINDA BULUNUŞU

Gadamer'e göre dilin kendisi gerçekte spekülatif bir ya-

35 *Age.*
36 *Age.*

pıya sahiptir. Dil sınırlı veya dogmatik olarak kesin değildir; ama o daima bir açılım olgusu olarak bir süreç içerisinde olduğundan hep hareket eder, değişir ve bir şeyi anlatma görevini yerine getirir. Yaşayan dilin hareketi sürekli olarak çorak ve nihai ifadelerin sınırlamalarına direnir. Bir toplantının kayıtlarını tutan dürüst bir sekreter, sistematik olarak olguları ifadelere indirger –bu ifadeler de olan şeylerin özlü manalarını yakalamaya çalışmaktadır. Ancak bu ifadeler, sadece kendilerinin birer ifade olmalarından dolayı, gerçekten söylenen şeyleri çarpıtmaya eğilimlidir ve metodolojik kesinlikle cümlelerin yerleştirildiği anlam ufku üzerine denk gelir.

Gerçeği söylemek gerekirse birbirini anlayan insanlar arasında geçen gündelik ifadeler, söylenmeyen ile söylenenin bir arada bulunup birlik meydana getirmesine imkan verir. Bu ise bir kişinin kendisinin söylenmişler aracılığı ile değil, söylüyor olduğu şey vasıtasıyla anlaşılmasının birliğidir. Gadamer'in ifadesiyle bu tarzda konuşan bir kişi:

> Sadece çok yaygın ve sıradan kelimeleri kullanır ve söylenmeyen, söylenmesi gereken ve burada da söylenmiş olan şeyleri dile getirmeye güç yetirir. Konuşan kişi, kullandığı kelimeler "gerçek" bir şeyin kopyası olmayıp, ama hakikatte tüm varlıkla bir ilişkiyi ifade ederek ve onun ifadeye dökülmesine fırsat vererek *spekülatif* olarak ilerler.[37]

Söylenen her şey gerçekte kavranamaz bir yapıda ve daha geniş bir anlam doğrultusunda düzenlenmiştir. Bu kavranamazlık dilin spekülatif yapısını açıkça belirtmektedir. Hatta bir şeyin anlamının en saf şekilde yeniden ifade edilmesi, hiçbir zaman tam nesnel olamayacak şeyin arka planını istemektedir.

Bu fenomen şiirsel söylemde bir iddia veya bir ifade şeklinde büyük oranda yüceltilmiş olarak karşımıza çıkar. Bir kişi haklı olarak şiirsel ifadenin kendisine yeter olduğunu ve onu anlamak için özel ve nadir bir bilgiye ihtiyaç olmadığını ileri sürebilir. Şiirsel ifade varlığın görünümüne

[37] *Age.*, 444-445.

bir süs verir ve yalın ifade şairin tüm öznel fikir ve deneyiminden süzülür. Ama öyle mi? Gadamer'in bize söylediğine göre kesinlikle hayır. Şiirin kelimeleri, gündelik yaşantıda birbirini anlayan insanlar arasında gerçekleşen ifadelerle aynı özelliktedirler. "Kelimeler gündelik yaşantıdakiler gibi spekülatiftir: Konuşma esnasında konuşan, önceden de ifade ettiğimiz gibi varlıkla olan ilişkiyi dil ortamına getirmektedir."[38] Daha açıkçası: "Böyle bir şiirsel iddia, şiirsel dünyanın kendi tarafında dilsel oluşumunun varlıkla olan özel bir ilişkisini dile getirmesi kadar spekülatiftir."[39]

Bu son ifade yeni bir şeyi tartışmaya açmaktadır: Şiirsel kavram spekülatiftir ama sadece söylenmeyen içerisinde anlaşılması gerekenleri de söylenen ifadelerin gösterebilmesi adına; söylenmeyenin arka perdesini onun istemesi açısından değil. Şiirsel kavram da varlıkla bir ilişkiye sahiptir ve söylenenler alemine yeni bir şeyi de getirmektedir. Niçin? Çünkü şair tam anlamıyla spekülatif bir deneyimcidir; o yeni ihtimalleri varlığa, kendisinin açık olması aracılığı ile varlığa sunar. Hölderlin'in bize söylemiş olduğu gibi şair öncelikle kendisini bilinçli olarak sıradan, alışılagelen ve bayat kavramlardan ve kullanımlardan uzaklaştırır. Kendi etrafına bakarken o, dünyayı daha ilk defa görüyormuşçasına yeni ve tanınmamış olarak ele alır. Kendi bilgisi, algısı, sanat ve tabiat –bunların tamamı da bir belirsizlik içerisinde bulunur. İşte büyük bir şairin yeni düşünce ve his yollarını şekillendirmesine imkan sağlayan şey, klasik varlık ve düşünce kalıplarının askıya alınmasıdır. O halde Gadamer'in de ifadesiyle "şiirsel iddia spekülatiftir. Öyle ki o şimdi mevcut olan dünyayı kopyalamaz, şimdiki sistemdeki eşyanın görünümünü basitçe yansıtmaz, ama daha ziyade yeni dünyanın yeni bir görünümünü yaratıcı şiirsel keşif ortamında bize sunar."[40]

---

38 *Age.*, 445.
39 *Age.*
40 *Age.*, 446.

Biz burada hermenötiksel deneyimin değil, şiir yazımının spekülatif özelliğinden bahsetmekteyiz. Ancak burada hermenötiksel bir soru derhal kendisini gösterir: Eğer bir kişi düşüncenin klasik kalıplarına tutunuyorsa o kişi özellikle varlıkla yeni bir ilişkinin kapılarını açmak üzere düzenlenmiş bir şiirsel ifadeyi nasıl anlayacaktır? Açıkçası bizzat yorumcu, şairin taşıdığı bir takım yeni ihtimallere dair bazı şeyleri paylaşmalıdır. Ancak burada biz yorumcunun tarih dışında bir duruş noktasının olamayacağını hatırlamaktayız; bir özne asla sonsuzluğun yüce noktasından görülemez. Gadamer'in deyişiyle geleneğe ait her belirleme, aslında konu edilen şeyin bir yönünü tecrübe etmek anlamına gelir. Bu kendisiyle iletişime geçilen asıl konu tarafından yönlendirilmekle birlikte yorumun da bir paradoksu olmaktadır: Ele alınan konu aynıdır ama her bir yorumda farklıdır. "Gerçekten de tüm yorumlar spekülatiftir. Bu yüzden hermenötik, tenkitçi felsefenin deneyime ait dogmatizm aracılığı ile baktığı gibi, bizzat sonsuz bir manaya dair tüm dogmatik inançlar içerisinden konuya yaklaşmalıdır."[41] O halde bir metnin yorumu pasif bir açıklık olmayıp metinle olan iki yönlü bir etkileşimdir; o salt olarak yeniden yorum değil ama yeni bir oluşum, anlama sahasında yeni bir olgudur.[42]

O halde spekülatif oluş, eylemin, askıya alışın ve varlıktaki yeni muhtemel ilişkilere izin vermeyi arzulayan açıklığın bizimle konuşması ve bizim anlayışımıza işaret etmesiyle alakalıdır. Şair açısından bu, dile gelen varlığa karşı açıklık demektir. Yorumcu için ise, bir kişinin ufkunu dengede tutmaya ve metnin anlamıyla karşılaşıldığında ortaya çıkacak olan varlığa dair yeni anlayış ışığında onu değişime zorlama isteğinde bulunmaya karşı açık olmak demektir. Nihayet spekülatif oluş her olumlu iddianın arka planını oluşturan yaratıcı olumsuzluk içerisinde, varlığın tabiatında yerleştirilmiştir. Spekülatif hermenötik varlığın her yeni

41 *Age.*, 448.
42 *Age.*

açılımının kaynağı ve dogmatizmin sürekli bir panzehiri olarak kabul edilen bu olumsuzluğun yararına karşı uyanıktır.

HERMENÖTİĞİN EVRENSELLİĞİ

Gadamer, *Wahrheit und Methode*'un sonunda kendisinin dikkatli bir şekilde kurguladığı konu hakkında şunları söyler: Schleiermacher'den önce başlayıp Dilthey'e ve Husserl ile Heidegger'e kadar hermenötiksel problemin gelişimi, sadece filolojinin "hermenötik" başlığı altında kendisini metotlu ve ilginç bir şekilde test etmesinden ibaret değildir. O bizzat felsefî bir araştırmanın sistematik bir konumuna yönelir. Bu basitçe, metnin tarihsel ve edebî yönden anlaşılmasına uygun sorgulama tarzını bulma gayreti değildir; o *böyle* bir insanî anlayışın tarihsel, dilsel ve diyalektle alakalı olduğunu iddia eder. Özne-nesne şemasının sınırlarının ötesine aşmak için çizilmiş olan sorgulama konumunun gelişmesiyle alakalı olarak Gadamer'in hermenötiği yeni türden bir nesnelliği (*Sachlichkeit*) önermektedir. Bu nesnellik, açığa konanın öznelliğin bir yansımasını gerçekleştirmediği, bizim zihnimizde kendisini bizzat sunma eyleminde bulunan bir şey olduğu olgusunda zeminini bulmaktadır.

İfadenin belirlenmiş olarak verildiği fikrine karşı gelen prensip, sadece hermenötiksel deneyime değil, genel anlamdaki deneyime de uymaktadır. Diyalektiğin deneyimi öznenin bir eylemi olarak görmekten uzaklaşıp, onu konu nesnesi veya konumun bir eylemi olarak görmeye yönelme şeklinde bizimle bulunduğu iddiası, yani bu diyalektiğin, deneyimi spekülatif olarak, konuşmacının elde tuttuğu bir eylem olarak görmeyi mümkün kılması sadece metodolojik bir yarar taşımamaktadır. Eserinin sonlarında anlam dolu bir paragrafta Gadamer, kendi iddiasını ve bu iddianın daha kapsamlı bir hermenötik fikrine götürdüğü yolu özetlemektedir:

> Biz şimdi anlıyoruz ki bu spekülatif [yani bir bütün olarak varlıktan hareket etmek ile öznellik değil de eşya tarafından yönetiliyor

olma şeklindeki] hareket, hermenötiksel deneyim analizimizce estetiği tenkit ve tarihsel bilince sevk edildiğimizde görebildiğimiz bir şeydir. Bir sanat eserinin varlığı, onun görüntüsünün tekerrürünün veya olasılığının anlaşılabilmesini sağlayan kendi-başına-oluş değildir; ancak ikinci dereceden bir tasvir ile, birisinin karşısında diğerini, "'estetik" olan ile "estetik olmayan"ı birbirinden ayırt edebiliriz. Aynı durum bizim gelenekle tarihsel veya filolojik açıdan karşılaşmamıza da uyarlanabilir: Karşımızda duran şey –bu bir olgunun anlamı veya bir metnin manası olabilir- sadece bizim tanımlayıp tarif etmemiz için sabit, kendi havzasında kapalı duran bir nesne değildir. Çünkü tarihsel bilinç gerçekten onun içerisinde geçmiştir ve bugün de kendisinde bir aracıyı bulundurmaktadır. Şimdi, dil içerisindeki bu aracı için evrensel bir ortamı tanımakla biz, sorgulamamızın durumunu [*unsere Fragestellung*] başından –yani, estetiği ve tarihsel bilinci tenkitten- itibaren evrensel bir yönelişi de kapsayacak şekilde genişletmiş oluyoruz. Çünkü insanın kendi dünyası ile olan ilişkisi basittir ve temelden beri dilseldir, dolayısıyla da anlaşılabilir. Bizim anladığımız şekli ile hermenötik, sadece beşerî disiplinler için metodolojik bir temelden ibaret olmayıp, felsefenin evrensel bir varlık biçimidir.[43]

Buna devamla Gadamer, kendi fikrine temel olarak dilselliği ve ontolojiyi aldığından dolayı Hegelci metafizik sınırlarına girmesinin zorunlu olmadığını ifade etmektedir. Ona göre dil ne öznelliğin bir aygıtıdır, ne de kendisini sonsuz bir zekânın iç-tefekkürü sonunda olgunlaştırır; aksine dil sonludur ve tarihseldir, geçmişte dile dahil olmuş varlığın deneyiminin haznesi ve taşıyıcısıdır. Dil, bir kişinin metni anlamasına sevk etmelidir; hermenötiğin görevi lisanın ve deneyimin dilselliğini ciddiye almak ve gerçekten tarihsel olan bir hermenötiği geliştirmektir.

Tarih ve sanat eseri aynı şeyle karşılaşır, ona işaret eder ve kendilerini sunarlar. Spekülatif oluş, onların yapılarında ve aynı zamanda kişinin karşılaşabileceği tüm varlıkların yapısında mevcuttur: Kendisinin, "anlaşılmasını" isteyen, kendisini yine kendisinden, söyleneni söylenmeyenden, geçmişi bugünden ayırır. Kendini sunmak ve anlaşılır ol-

43 *Age.*, 450-451.

mak tarihe, sanata ve edebiyata özel karakteristikler olmayıp evrenseldir. Bu da Gadamer'in varlığın evrensel özelliği olarak gördüğü, spekülatifliktir: "Hermenötiğin temelinde yatan, varlığın spekülatifliği konusu, aklı ve dili çevreleyen aynı evrensellikle alakalıdır."[44] Eğer derinlemesine anlaşıldıysa spekülatiflik Gadamer'in hermenötiğinin anlaşılmasında sadece bir anahtar değil, onun evrenselliğini iddia etmesine de gerçek biz zemindir.

Spekülatifliğin Gadamer açısından ne anlama geldiği anlaşılınca, onun hermenötiğini, burada yapıldığı gibi diyalektik hermenötik değil de spekülatif hermenötik şeklinde belirlemek daha anlamlı olacaktır. Ancak bu terim Gadamer'de özel bir anlam taşıdığından ve bir başlık bölümün sonucu değil girişi olduğundan, daha makul bir terim seçilmiş ve bunun, spekülatifliği hermenötikle bağlantılı olarak kavramanın mümkün olabileceği bir düşünce alanına yönelmede yardımcı olması düşünülmüştür.

SONUÇ

Gadamer, *Wahrheit und Methode*'da hermenötiği yeni bir kapsam alanına taşımaktadır. Dilthey ve Betti kapsamlı bir hermenötiği –*Geisteswissenschaften*'ı savunmuşlardır. Bu durumda tabiat bilimleri ne olacak? Onlar daha farklı bir anlamayı mı gerektirirler? Genel olarak sonuç şöyle ifade edilmiştir: Tarihsel olarak bugüne gelmiş bir metnin yorumunda, tabiat bilimcisi tarafından uygulanan anlamadan oldukça farklı bir tarihsel anlama eylemi gereklidir. Gadamer bu ayırımı terk eder, çünkü kendisi artık hermenötiği ne bir metinle ve ne de *Geisteswissenschaften*'la kısıtlı görür.

Gadamer'in ifadesiyle anlama daima –bilimlerde, sosyal bilimlerde ve hatta mutfakta tarihsel, diyalektik ve dilsel bir olgudur. Hermenötik, anlamanın ontolojisi ve fenomenolojisidir. Anlama, geleneksel yolla bir insan öznesinin eylemi olarak değil, *Dasein*'in dünyadaki temel varlık tarzı olarak

[44] *Age.*, 452.

anlaşılmıştır. Anlama için gerekenler değiştirme ve kontrol etme değil, katılma ve açıklıktır; bilgi değil deneyimdir; metodoloji değil diyalektiktir. Ona göre hermenötiğin amacı, "nesnel olarak geçerli" anlama için gereken kuralları tespit etmek değil, bizzat anlamanın kendisini olabildiğince kapsamlı olarak kavramaktır. Betti ve Hirsch'i tenkidinden anlaşıldığına göre Gadamer, anlamanın daha doğruluğu (dolayısıyla geçerli yorum için gerekli kuralların tespit edilmesi) yerine daha derin ve daha gerçek anlama ile ilgilenmiştir.

Gadamer, Heidegger'in ontolojik ve dilsel konulara ağırlıkla değindiği son dönem yazılarını takip ederek onun orijinal kapsamlı anlama tanımı içerisinde derinleşmiştir. Bunu yaparken ve sistematik bir hermenötik oluşturmaya çalışırken o, Alman felsefesindeki tesirli bir güç olan Hegel'e yaklaşmıştır. Böylece diyalektik ve spekülatiflik konusuna değinmek derhal Hegel'i anımsattığı gibi, Gadamer'in anlama fenomenolojisinin Hegel'in *Geist* fenomenolojisine olan paralelliği de göze çarpmaktadır. Hegel ve Gadamer'in fenomenolojilerinin birçok farklılıklarına daha önce özellikle öznelliği başlama noktası alma bağlamında değinilmişti. Ancak Gadamer'in konu-nesnesinin nesnelliğini (*Sachlichkeit*) ve Hegel'in *Geist*'in nesnelliğini ele alışları daha fazla açıklamayı gerektirmektedir.

O halde Gadamer'in Heidegger'den uzaklaştıkça Hegel ile uzlaşmaya yöneldiği söylenebilir. Ama bu bir olasılık mı yoksa olumlu bir özellik mi? Muhtemelen Heidegger bu tür bir hareketi büyük bir kuşkuyla ele alır; onun felsefe yaparken başlangıç noktası olarak ele aldığı hayalî-nesnelliği kaybetmiş olabileceğini düşünür. Öte yandan Gadamer, Heidegger'in düşüncesinin içsel hareketinin tamamen diyalektik özellikte olduğunu ısrarla ifade eder.[45] Böylece Gada-

[45] Krş: Gadamer, "Anmerkungen zu dem Thema 'Hegel und Heidegger,' " *Natur und Geschichte: Festschrift für Karl Löwith*, s. 123-131. Ayrıca Hegel ve Heidegger hakkında bkz: Thomas Langan, "Heidegger beyond Hegel: A Reflexion on 'The Onto-theo-logical Constitution of Metaphysics,' " Heidegger grubunda okunmuştur, Pittsburgh Üniversitesi, 27 Nisan, 1968.

mer'in diyalektik hermenötiği Heidegger'in düşüncesinde bulunan doğal eğilimin bir uzantısından ibarettir. O Heidegger'in anlama teorisini, ontolojiyi ve modern hümanist öznelliği ve teknolojiyi tenkidini alarak, Heidegger'den radikal bir itirazla karşılaşmadan onu dil-merkezli, ontolojik, diyalektik ve spekülatif bir hermenötik haline çevirmiştir.

Temelde Heidegger'ci olan Gadamer'in hermenötiğinin Hegel'ci de oluşu, belki de Heidegger'ci düşünce üzerinde bir gelişme sayılabilir. Heidegger'in sonraki çalışmalarında anlamayı tanımlarken özellikle pasif ifadelerden oluşan kavramları seçtiği dikkate alınırsa bu, daha da belirgin hale gelmektedir: Anlama artık insanın bir eylemi değil ama insanda olan bir olgu olarak görülmeye başlanmıştır. Ancak burada insanın dil ve geleneğin oluşumunda sadece bir nokta gibi görülme sakıncası mevcuttur. Gadamer, diğer uç yön olan insanın öznelliğinin anlamayla ilgili her türlü düşüncenin başlangıç noktası olarak alınmasını benimsemez, ama "deneyimden" ve "ufukların kaynaşmasından" bahsederken, dinamik etkileşime daha büyük oranda yol açacak bir konumda bulunmaktadır. Bu bağlamda, Lévi-Strauss ve Michel Foucault'un yapısalcılığına dair Jean-Marie Domenach'ın tenkitçiliğinin Heidegger'den ziyada Gadamer'e uyması ilginçtir:

> [Bugün felsefedeki] birleştirme gayretleri, felsefeyi bugüne getiren kavramların sırasını ters çevirmeyi ve bilincin otonom faaliyetini reddetmeyi düşünmektedir. Ben düşünmem, *düşünülürüm*; konuşmam, *benimle konuşulur*; bir şeyle ilgilenmem, *benimle ilgilenilir*. Her şeyin kaynağı ve döneceği yer dildir. Kendi bünyesinde ele geçirilen sistem, insanın efendisi olarak ilan edilir.... Soğuk, gayri şahsî, öznellik hesabına ayakta tutulan, ferdî veya ortak olan sistem, en azından ifadeye ve bireysel eyleme, yeteneği olan bir öznenin imkanını reddeder.[46]

Burada hemen söylenmesi gereken şey, insanı hesaba katmayan bir sistemin nesnelliğinin mücerred oluşu, aynı

46 "Le Système et la personne," *Esprit* (Mayıs 1967), s. 772-773.

zamanda kendisine temel olarak, yaşayan dünyayı alan, herhangi bir fenomenolojik yaklaşımdan ayrı bir dünyayı da ayakta tutar. Dolayısıyla Heidegger veya Gadamer'den herhangi birisini nesnel yapısalcılarla eşitlemek anlamsız olur. Gadamer'in fikirlerinde diyalektik oluşu ve hermenötiğinin temeli olarak da deneyimin diyalektik özelliğinden bahsetmesi ölçüsünde, kavrayıcı anlamayı sadece "yer alan" bir olgu olarak değil, kişisel bir eylem tarzında ele alması da ilgi çeken bir husustur.

Heidegger'de ne tür insanî bir etik veya doktrinin varsayıldığını sormamak oldukça zordur. İnsan basitçe varlığın çağrısına karşılık teslim olma şeklinde mi yaşamalıdır? Aynı sorunun Gadamer'e sorulması da ilgi çekmektedir. Anlama olayında dilin faaliyeti, insanın arzu ve istekleriyle ilgili fonksiyonlarını nasıl hesaba katmaktadır? Herhalde Gadamer, öncelikle *Wahrheit und Methode* adlı eserindeki analizinin bizzat anlama olgusuyla alakalı olup, ona sevk eden unsurlarla veya onu çevreleyen kişisel etkilerle ilgilenmediği şeklinde cevap verecektir. Dahası o, kendisinin insanî bir etik veya doktrin önermediğini, ama tüm samimiyetiyle anlamayı ontolojik bir yapı veya dinamik bir süreç olarak tanımlamaya çalıştığını ifade edebilecektir. Belki böyle gerçekleşebilir, ama bizzat Gadamer'in bu soruya nasıl cevap vereceğini bilmek de oldukça aydınlatıcı olabilecektir. İnancım odur ki Heidegger'inkine karşı Gadamer'in hermenötiğinin diyalektik özelliği hermenötiksel deneyimi anlamaya çalışan bir kişinin gerçekleştireceği bir katkıya daha uygun destek sağlayabilecektir. Bu, hermenötiksel deneyimle ilgili bu eserin önemli bir tamamlayıcısı ve son bölümünün uzantısı olabilir.

O halde *Wahrheit und Methode* hermenötiksel teoride tamamen yeni bir ufkun kapılarını açmakta, belki de yoruma dair modern düşüncenin verimli yeni bir döneminin başlangıcını müjdelemektedir. Heidegger'in hermenötiğinin de anlama olgusunu ontolojik olarak ele alması yanında, Gadamer anlama ontolojisini diyalektik hermenötiğe soka-

rak geliştirmekte, böylece modern estetik ve tarihsel yorumun en temel aksiyomlarını sorgulamaktadır. Ayrıca bu yaklaşım, günümüzde mevcut edebiyat tenkidinde yoruma dair var olan düşüncelerin temelden tenkit edilebilmesi için felsefi bir altyapıyı da beraberinde getirmektedir.

ÜÇÜNCÜ KISIM:

AMERİKAN EDEBİYAT YORUMU HAKKINDA HERMENÖTİKSEL BİR BİLDİRİ

GİRİŞ

AMERİKAN edebiyat yorumunda yaygın olan görüşü sorgulamanın zamanı gelmiştir.[1] Yeni Tenkitçilik tarafından ona yapılan katkı sonsuza kadar devam edemez; bugün en başta mit tenkidi olmak üzere içerik-merkezli şekilsel yaklaşımların geniş bir yelpazesi bulunmaktadır.[2] Ancak tenkitçilikteki farklı zenginlikteki faaliyetler ve edebiyat analizindeki depolanmış silahlar karşısında edebiyat yorumunun ne yapacağına dair genel belirsizlik ve şaşkınlık mevcuttur. Dolayısıyla bu, sorunun ciddi olarak yeniden sorulmasını gerektirir: Yorum nedir?

Amerikan tenkitçiliğinin bugün, bir edebiyat çalışmasını "elde etme" konusunda daha çok alete değil, onun yorumlamayla ilgili kavramlarının dayandığı varsayımların yeniden acımasızca elden geçirilmesine ihtiyacı vardır. Felsefî olarak ifade etmek gerekirse, realizmin altın çağı geçmişte kalmıştır ve fenomenolojik dönem, realizm ve idealizmi tenkide başlamıştır. Buna göre yorumun sorgulanmasının yeniden ele alınması yaygın olan anlayışlara dayanarak basit bir şekilde yürütülemez, ya da geçmişe ait olan bir realizme dayanamaz. Buna göre edebiyat teorisi, Edmund Husserl, Martin Heidegger ve Hans-Georg Gadamer'deki realizmin fenomenolojik tenkidini cesaretle incelemelidir. Gadamer'in hermenötiği, fenomenoloji ile anlama teorisi-

---

1 Bkz: Stanley Edgar Hyman, *The Armed Vision.*

2 Bkz: John B. Vickery, ed., *Myth and Literature*, ve Northrop Frye, *Anatomy of Criticism.* Farklı görüşlerin kısa bir açıklaması için bkz: Walter Sutton, *Modern American Criticism.*

nin yararlı bir şekilde bağlantısını sağlamakta ve edebiyat yorum teorisinin yaratıcı bir şekilde yeniden elden geçirilmesi için bir temel oluşturmaktadır.

Mevcut edebiyat yorumu düşüncelerinin fenomenolojik hermenötikte yerini bulan tenkidini açıklığa kavuşturmak ve ona dayanarak edebî anlayış teorisinin özelliklerini başlangıç tarzında ortaya koymak için şu gelen açıklamalar Amerikan edebiyat yorumcularına yöneltilmiştir.

13 / YENİDEN GÜNDEME GELEN SORU: YORUM NEDİR?

BİR METNİ ANLAMAK NEYİ İFADE EDER?

Amerikan edebiyat yorumcuları ve teori uzmanları kendi görevlerini, aşırı derecede natüralist ve teknolojik bir yolla görme hatasına düşmüşlerdir. Onlar bu mevcut yaklaşımlarıyla kendilerine en çok gerekli olan şu soruyu bile soracak durumda değildirler: Bir kişi edebî bir metni "anladığında" ne olmaktadır? Böyle bir soru ya soyut, mantıksal ve teknolojik bir yolla değerlendirilmekte, veya alakasızdır diyerek bir kenara atılmaktadır; zira o analizin nesnesiyle değil, onun öznel şekildeki deneyimiyle ilgilenmektedir.

Ama varsayılan nedir? O, bir kişinin analiz nesnesinin şekli hakkında ve eseri, bizim deneyimimizden bağımsız olarak var gören bir tarzda, "nesnel anlama" dair konuşması olabilir! Kademeli olarak bizim nesneyi analizimiz ile ona ait deneyimimiz arasında anlama noktasında bir bağlantı kalmaz. Şeklin ve mantıksal zıtlıkların soyut analizi hassas yorumun alameti haline gelmektedir. Tamamen esere ait deneyimin dinamikleri bilinçsizce by-pas edilmekte veya "hataya" sürüklemesi gerekçesiyle bırakılmaktadır. Yine de bu tür bir nesnelcilik, esere deneysel değil rasyonel bir erişim elde etmektedir; yorumu yaşayan ortamından çıkarmakta ve onu tarihsel yapısına göre düzenlemektedir.

Öncelikle söylenmesi gereken, yorumun özne-nesne modelinin realist bir hikâyeden ibaret olduğudur. O, anlama deneyiminden türemez ama yansımalı olarak oluşturul-

muş ve yorumsal duruma tekrar çevrilmiş bir modeldir. Konumsal olmayan özne diye bir şey yoktur, dolayısıyla konumsal olmayan anlayış da mevcut değildir. Anlama her zaman için konumsaldır; o tarihte belirlenmiş bir noktada bulunur. Bir edebiyat eserine ulaşmada tarihin dışında bulunan ve bir kişinin anlama ufkunun da dışında olan özel bir erişim söz konusu değildir. Görünen o ki bazı yorumcular bunun böyle olmasını arzulamaktalar, ama sırf arzulamak, onun öyle olmasını sağlamaz. Anlamanın tarihselliğini ve konumsallığını gündeme getirmek, uygun olmayan ve öznel olan bir unsurun içerisine sürüklemek değildir (bu bağlamda "öznel" kelimesi, nesnelliğin, savunulması imkansız görüşlerine dayanmaktadır); bu durum, bizim olumsuz yaklaşımımızı değiştirmeyecek yorumsal durumla ilgili bir olgudur. Bunu görmezlikten gelmek, kişinin yorum düşüncesini zayıflatmak demektir, çünkü bazı şekilci tenkitlerde bu, edebiyatın tabiatı itibarıyla tarihsel bulunmadığı ve edebiyatı anlamanın da tarihsel bir eylem olmadığı iddiasına götürmüştür.

Çağdaş formalizmin geleceğine dair bu suçlama onun gerçek tarihsel bilinçten yoksun olmasından dolayıdır. Ben tarihsel bilinç ile, sadece bir edebiyat eserindeki "tarihsel unsurları" anlamayı değil; daha ziyade, anlama olayında tarihin hep faal olduğu yönü iyice idrak etmeyi ve kişinin kendi zamanındaki ufku ile eserinki arasındaki yaratıcı gerginliği kastediyorum.

ÖZNE-NESNE ŞEMASININ DOĞURDUĞU SONUÇLAR

Kişinin bir edebiyat eserini anlarken ne olduğuna dair manidar soru, yorumsal konuma dair özne-nesne şemasına bağlı mevcut tanımı aşmak anlamına gelir. Şimdi yorumlama durumunda kalınca özne-nesne modelinin kabul edilmesi neticesinde olabilecek bazı durumlara bir göz atalım. Bu çerçeve içerisinde, yorumcu bir edebiyat eseriyle karşılaşınca bilinç, bir "nesne" ile karşılaşıyor demektir. Nesnenin vazifesi, bir özne karşısında nesne *gibi* durmaktır, bu

sebeple onun durumu, tüm dünya için de söylenebileceği gibi, öznelliğe ve zihnin yansımacı eylemlerine kadar takip edilebilecek özelliktedir. Örneğin "bilimsel öznellik" yorumlama çerçevesi içerisinde bulunur ve kendisinin "nesneler" hakkında sadece temiz, parlak fikirlere ulaşmayı istediğini ileri sürer. Sayılar fikirlerin en temiz, en parlak ve en soyut şekilleri olduğundan onlara özel bir önem verilir. Bundan sonra ise ölçülebilen, tekrarlanabilen ve bir şema şeklinde hayal edilebilen her şey gelir. Özde fikirsel (hayal edilebilir) şekle indirgenemeyen bilgi ve deneyim, gerçek dışı veya önemsiz olarak addedilir.

Yorumu incelerken böyle bir çerçeve içerisinde bir kişinin varlığında dilin ve tarihin gücü ve kapsamı algılanmamıştır. Dil, "anlamı" ileten bir nesne olarak görülmüştür ve insan da sembol-üreten, dil ile de kendisinin en önemli semboller sistemini oluşturan bir canlı olarak kabul edilmiştir. Ancak bunların tamamı Descartes'ten bu yana modern yaklaşımın hatalı metafiziğine dayanır. Bugün dili insan tarafından üretilen işaretler olarak ve tarihi de sadece geçmiş olaylar şeklinde görmemizin sebebi, tarih dışı bir insan öznelliğini, sorgulamadan her şeyin kökeni ve kaynak noktası olarak kabullenmemizdir. Böylece "öznellik" kelimesinin karşısında, bizim yaklaşımlarımızın gerçekleştiği nokta olarak öznellik alınmıştır. Ancak her şey öznelliğe döner ve onun dışında bir referans noktası bulunmazsa, o zaman insanın yönetme-arzusu, insanî eylemlerin baş sebebi olur. Bu sığ öznellik modern teknolojik bilgi çılgınlığının temel sahasıdır. Başvurulacak en son nokta insanın öznelliği olunca, insana yeryüzündeki "nesneleri" daha mükemmel kontrol edebilmek dışında hiçbir şey kalmamaktadır.

İnsanlık adına modern tenkitçilikteki itirazlara rağmen, modern edebiyat yorumunun tavrı ve yönelişi, teknolojik yani analiz edilen nesneye tam hakim olma meselesi olmuştur. Yeni Tenkitçilik, bir eserin varlığına "teslim olma"ya işaret etmesi, eserin doğrudan tecrübe edilmesi adına yeniden ifade edilme yanlışlığını bertaraf etme gayreti

ve esere dair önemsiz teferruat bilgileri içerisinde kaybolmak yerine, onun şekli ve içeriği hakkında konuşma arzusu gibi bazı bakımlardan buna bir istisna teşkil eder. Bu hareket edebiyat çalışmalarına büyük bir hayatiyet ve anlam kazandırmış, onu kuru tarihsellik ve filolojiden kurtarmıştır. Bununla beraber Yeni Tenkitçiliğin felsefî temeli zayıf ve belirsizdir, realizm ile idealizm arasında gidip-gelmektedir.[3] Burada gereken şey, yorumun özelliğine dair daha büyük felsefî açıklıktır. Çoğu kere onun bağlamsallığı, "eserin" gerçek yeri olarak kendisinin algılanmasında yoğunlaşmamıştır ve o, Aristo'cu realizm, organizmacılık ve formalizme dönüşmüştür. Böyle bir formalizm, eserin bir nesne olarak "form" oluşu hariç, deneyim konusunda zemini pek açık olmayan bu yaklaşım, çoğu kere yorumun zaman ve tarih dışı anlayışının kurbanı durumuna düşer ve yorumların çoğunlukla canlı deneyimler yerine durağan bilgiler yoluyla gerçekleştiği görülür.

Yorumu böyle anlamayı, kavramlara tam hakimiyetle anlamayla eşit görmeye sevk etmektedir. Bir eser (eser olarak değil de) nesne olarak ele alınınca o, kavrayış yeteneği, tasnif ve analiz yoluyla, hakkında bilgi sahibi olunan basit bir varlık haline gelmektedir. Böyle bir yaklaşım, dünyaya teknolojik yaklaşımın, kendisine hakimiyet ve kontrol sağlayacak şekilde bir nesneye dair bilgiden başka şey aramayan yönelişin tenkidi içerisinde yerini alır. Bunun akabinde edebî anlayışa ait yanlış bir anlama gelmektedir; çünkü tenkitçi, kendi görevini, bir eserin nasıl oluştuğu, nasıl geliştiği ve nihayet bir başarıya (genellikle mantıksal çelişki ve belirsizliği taşımak anlamında) ulaşıp ulaşmadığının belirlenmesi olarak görür. Buna göre yorumcu kendi görevinin, tam anlamıyla bir anlama olayının gerçekleşmesi ve eserin gerçek ve güç ile konuşması için anlamaya engel olan şeylerin giderilmesi olarak değil, kavramsal hakimiyet aracılığı ile eserin kontrol altına alınması olarak görür. Eğer

[3] Bkz: Murray Krieger, *The New Apologists for Poetry*.

bir tenkitçinin derin bir dinî deneyimi varsa, onun hakkında "yapı ve model" açısından konuşabilir mi? Tabii ki hayır (eğer o çok farklı bir insan değilse), çünkü buradaki şey, bir model değil, *olan* hadisedir. Dinî deneyimde büyük bir mahir olduğuyla övünenin yönelişi anlaşılır; edebî eserle karşılaşma konusunda usta olmaya çalışma ise, daha az belirgindir ama hiç de gerçek dışı değildir.

Modern-tarzdaki nesnellikteki bir diğer kusur da, eseri bir "eser" olarak değil de bir "nesne" gibi görmenin, okuyucuyu metinden uzak bir konuma yerleştirmesidir. Ancak edebiyat yorumunun maksadı okuyucunun metne olan yabancılığını gidermektir. Eseri bir psikanalistin kendi hastasının problemlerini bilmesine benzer tarzda tanımak yeterli değildir; edebiyat yorumu dil olgusunun yorumcuyu kaplaması, ona hakim olması ve değiştirmesine imkan sağlamalıdır. Bir eser, analitik bir okuyucunun nasıl ve neden onun öylece oluştuğunu anlayabilmesi amacıyla parçalara bölündüğünde kendisini ifade edemez. Kişi kelimeler halinde söyleneni ve söylenmediği halde kelimeler arkasında gizli kalanı nasıl dinleyeceğini öğrenmek suretiyle bir eserin ses verimesine imkan sağlamalıdır. Konuyu Martin Buber'in ben-sen ilişkisi çerçevesinde bilinen kavramlarla ifade etmek gerekirse, eseri benim tasarrufumda olan bir şey olarak değil de bana işaret eden bir *sen* olarak görmek ve mananın bir nesnel, sonsuz bir fikir olmayıp, ilişkilerden doğan bir şey olduğunu hatırlamak yararlı olacaktır. Hatalı bir ilişki bozuk ve eksik bir mananın doğmasına yol açar.

Metodik sorgulama, yorumcunun bizzat eser tarafından yönlendirilme ihtimalini kapatma riskini doğurur.[4] Bir metot bir dizi soru ortaya atar, böylece bir kişinin eserle karşılaşınca oluşacak yapıyı önceden oluşturur. Bu metot veya metodik analizin sakıncaları, şüphesiz onun tamamen kullanılmasını engellemediği gibi asılda veya teferruatta tüm kavramsal analiz metotlarının reddine de götürmez. Ayrıca

[4] Bkz: *WM* 435 vd.

bir edebiyat metnini okurken kişinin kasıtlı olarak basit zihinsel bir tavır edinip kavramsal düşüncenin sertliklerini derin bir oh çekerek terk etmesi gerektiği de ileri sürülmemiştir. Ama bu, yorumcunun, metotların sınırlarını daha kapsamlı olarak anlamasına yol açar. Ayrıca o, özellikle bir kişinin edebî anlayışla ilgili uygun bir düşüncesi olmadığında, deneysel anlayışın yerine kolayca geçebileceği bir tarza kavramsal analize ihtiyaç duyduğunu ifade eder.

DAHA KAPSAMLI BİR ANLAMA KAVRAMINA DOĞRU

Anlamanın ontolojik özelliğini daha önceki özne-nesne bağlamı çerçevesinden ötelere götürecek tarzda açıklaması, Martin Heidegger'in *Being and Time* adlı eserinde gerçekleştirdiği bir hizmettir.[5] Heidegger'e göre anlama, insanın sahip olduğu yetilerden birisi değildir. Anlama kişinin dünyada var oluşunun aslî bir şeklidir. Anlama aracılığı ile biz, konumumuza dair bir anlayışa ulaşırız, anlamı dil aracılığı ile kavrarız ve dünyaya benzer bir şey, bizim içerisinde var olduğumuz ufuk haline gelir. Eğer biz öznellikten başlarsak, o zaman anlama, insanın bir yetisi imiş gibi görünür; ama şayet biz dünyanın hayalî nesnelliğinden (*Faktizität*) başlarsak, anlama dünyanın bu nesnelliğinin insana sunuluş tarzı haline döner. Heidegger bu ikinci yaklaşımı benimser ve bu açıdan anlama, insanın otonom yansımacı eylemi içerisinde değil, dünyanın insan üzerindeki eyleminin, dünyanın sanal nesnelliğinin bir alanı olarak görülür. Bu durumda anlama, dünyanın insan önünde durması için bir aracıdır ve anlama ontolojik açılım için bir ortamdır.

Anlama –bilinç gibi- herhangi bir şeyin aygıtı olmayıp, kişinin, onun içerisinde ve onun sayesinde yaşadığı bir ortamdır. O asla nesnelleştirilemez, çünkü tüm nesnelleştirmeler zaten anlamanın kapsamı içerisinde gerçekleşmektedir. Mevcut olan bir insan varlığı, anlamayı onsuz inceleye-

[5] Ayrıca bkz: Heidegger, "Wissenschaft und Besinnung" ve "Überwindung der Metaphysik," *VA* 45-99.

mez. Anlama daima her görülen şeyin görülme noktasıdır. Bu halde anlama, sadece her şeyin temelinde bulunduğundan hareketle boş ve şekilsiz bir şey, şu anın duygularıyla tamamen dolu yarı şeffaf bir kımıldama olarak görülemez. Aksine anlama, zorunlu olarak kuşaktan kuşağa geçen bir görüş, bizim bugünkü durumu anlayışımız ve geleceğin ne getireceği ve getirebileceği duygusu "açısından" ele alınabilir. Bu açıdan anlama konusunda bizim üzerinde durduğumuz bu zeminin nispeten kesin bir topoğrafyası vardır ve tüm yorumlama eylemleri onun ufku dahilinde bulunur. Geçmişin ambarı ve bizim görüş tarzımızın ortamı dildir. Dil en azından anlama kadar önde gelmektedir, çünkü anlama, dilsel bir olaydır; dil aracılığı ile dünyaya benzer bir şey bizim için doğabilmektedir. Bu dünya, paylaşılan bir dünyadır; o, dil formu içerisinde paylaşılan bir anlayış tarafından oluşturulmuş bir açıklık alemidir. Dil aracılığı ile paylaşılmış anlama tarafından oluşturulan bu açıklık alemi, yukarıda da belirtildiği üzere, belirli bir kesinliğe sahiptir. O sonludur ve zamanın geçmesiyle de değişmektedir. Bu demektir ki *o tarihsel olarak şekillendirilmiştir ve bütün anlama eylemleri anlama içerisinde olup, onun aracılığı ile tarihin eylemlerini kapsar.*

O halde anlamanın dilsel, tarihsel ve ontolojik olduğu söylenebilir. Heidegger'in analizi anlamanın başlangıç noktasını kendi sanal nesnelliği olarak belirlediğinden, bu analiz, anlamada ortaya çıkan şeyin öznel olmayıp, dışarıdan insanla karşılaşan ve kendisini bir dünya olarak anlama açan bir şey olduğunu öne sürer. Bu bakımdan anlama, yansımacı bilincin bir projeksiyonu olmayıp, bir konumun veya meselenin olduğu gibi açıldığı bir ortamdır. Heidegger'in ifadesine göre anlama, kendi kategorilerini dünyaya uygulamaya çalışmaz. Dünyaya ait konu nesnesi kendisini anlama kabul ettirir ve anlama onunla karşılaşır. Ama her türlü anlamanın, anlama topografyası açısından zaman içerisinde oluşturulduğu ve dil ile de ona ortam sağlandığı ifade edilmemiş miydi? Eğer öyleyse, özne bu anla-

yışı kendisiyle belirli bir ortamda karşılaşan şeye aksettirmekte ve sadece onu dışarıdan olduğu gibi almakla yetinmemekte değil midir? Tekrar ifade etmek gerekirse, hayır. Kendisini açan şey, nesnenin *anlayışa açıldığı şekildeki* varlığıdır. Bir şeyin "gerçekten de ne ise" öylece varlığından bahsetmek metafizik spekülasyona göz yummaktır: Kim için "ne ise öyle?" Hiçbir insanî bakış açısı bir varlığın "gerçekten ne olduğu"nu söyleyemez. Öte yandan öznenin anlamaya "yansıtıyor" gözüktüğü şey, nesnel dışı olsa da ve nesnelleştirilemez bulunsa da, aslında kişisel veya yansıtmacı bir şey değildir. Özne kendisine dil içerisinde ve onun aracılığı ile kazandırılmış ortak anlama dünyası ve bir de kendi anlayışının bulunduğu tarihsel konumu vasıtasıyla anlayabilmektedir. Ferdin ortak anlayış ve dili oluşturmadığından, sadece bunlara katıldığından dolayı buna öznel demek veya onu ferdi bilince kadar götürmek makul değildir. Onlar tek kelimeyle nesnel gerçekliktir ve aynı zamanda boş yansıtmacı bir bilince ya da aşkın benliğe kadar özü araştırılamaz. Ortak anlayış, tarihsellik ve dil, kendisinden bilimselciliğin ve ayrıca mevcut estetik ve edebiyat teorisinin varsaydığı, bizim de bilinçsiz olarak bugün uyguladığımız özne-nesne kalıbındaki özne merkezli yaklaşımın ötesine gidebilen bir konum sağlanabilecek zemin haline gelmektedir.

Ontolojik açılımın bir vasıtası olarak Heidegger'in anlama fikri tarafından kapısı aralanan yeni konum ile, dilin nesnelliğinden *dil ne ise* o anlamında konuşup onu bizim de benimsememiz mümkün olmuştur. Buna örnek olarak bir kişinin diğerini ikna edebilmek için kelimeler aradığı bir durumu ele alabiliriz. O kişi önce bir kelimeyi, daha sonra da diğerini ele alacak ve belki de üçüncü olarak seçeceği kelime tatmin edici olacaktır. Burada kendisini "ifade eden" yansıtmacı bilinçten bahsetmemiz mümkün mü? Böyle bir zorunluluk yoktur, çünkü ifadeye gelen şey konumun varlığından, bunun kendisini bize açma tarzından ibarettir. Eğer konum kendisinin bu şekilde görülmesi ihtima-

lini taşımasaydı, o ifadeye gelemezdi. Bir ve ikinci kelimelerin tatmin edici olmaması için meselenin bir üçüncü kelimeye zorlaması dışında başka bir sebep olabilir mi? İşte dilin nesnelliğinden bahsedebileceğimiz anlam budur.

Dile ait temelde "bir iletişim aracı" şeklindeki yanlış teori, yine kavramın özne-nesne düşüncesi, kavramsallaştırmada bilimsel tercih ve kişiyi kâinatın efendisi olarak, aletleri şekillendiren kişi şeklinde ele alan hakimiyet arzulu teknolojik bakış tarafından bozulmasına yol açmıştır. Dil, insanın, kelimeden yoksun düşünce ve deneyimleri anlam tayin ettiği birtakım kalıplara koyabileceği malı değildir. Düşünme, anlama ve deneyimin tamamı dilseldir, çünkü dil aracılığı ile kişi kendi deneyimleri içerisinde nesnelerin yerleşebileceği bir anlama dünyasına sahip olabilir. Dil icat edilebilecek bir şey de değildir; sadece çok suni durumlarda bir kelime, bir anlam için "tahsis" edilebilir. Bunun dışında kelime daima genel bir manaya sahiptir, içlerinden birisi, özel bir durumu ifade etmesi için seçilir. Bazen durumla alakalı anormal bir şeyi anlatmak için bir kelime cüretkâr bir şekilde alışılmadık bir tarzda kullanılsa da, burada anormal olan kullanıcı değil de kelimeye yeni bir yararcı anlamın verilmesi değil midir?

O halde biz mana icat edemeyiz. Bir bilim adamı yeni bir kelime ürettiğinde o genellikle mevcut bir kelimeyi alır ve ona kısıtlı bir anlam verir. Ancak bu yeni bir kelime oluşturmaktan daha ziyade orijinal kelimenin önceki söz gücünü kısmen yok ederek yeni ve dar bir kavram üretme hevesiyle görevden almak anlamına gelir. Bu güç, o kelimenin varlığa gelmesine sebep olmuştu. Çok nadiren bir kelime bazı seslerin bir araya getirilmesiyle türetilir ama genellikle bu çirkin ve büyük oranda belirsiz kalır. Deneyim temeli üzerine suni dillerin üretilmesi bizim buradaki konumumuzu çürütmez, zira bu diller gerçek ve tek güçlerini yaşayan dile referansla elde edebilirler. O halde insanı "bir dil yaratarak" onu bir alet gibi kullanan şeklinde tasvir etmek bilim-merkezli ilkel bir romandır. Bu roman bizim

kendi dilimizi icat etmediğimiz, kelimelerin sahip olduğu anlamları bizim vermediğimiz ve de öznel bir arzuyla kelimelerin gerçekte söylediğinden daha başka bir şeyi ona söyletemeyeceğimiz gerçeği ile reddedilebilir. İşte bu dilin nesnelliğidir. Ve şüphesiz, daima ve tamamen dilsel yapıdaki anlama, -bilincin hep yanış anlaşılması ve anlamanın nasıl gerçekleştiği konusundaki bilgisizlik sebebiyle- dilin "işaret teorisini" hatalı realist varsayımlara dayanan sırf teorik bir yapı haline getirmiştir.

Gadamer, *Wahrheit und Methode* adlı eserinde dilin, kendisi aracılığı ile kişinin bir "dünya" edindiği bir ortam olduğunu açıklamıştır. Bu, varlıkta, varlığın açılımı sonucunda oluşan bir açık alan meydana getirmektedir.[6] Bu açılım kişisel veya özel olmayıp, dilin en başında bize sağladığı ve onunla iletişime geçirdiği paylaşılmış bir anlayıştır. Bir kişi dili kendisine uygun hale çeviremez veya onu icat edemez. O, dile katılımda bulunur ve bir ortamın dil içerisinde karşısına gelmesine izin verir. Anlama gibi dil de hiçbir zaman dünyada basit bir nesne olamaz, çünkü o kişinin her nesneyi içerisinde ve onun aracılığı ile görebileceği bir ortam olarak dünyayı kaplar. Ancak anlamayı dil dışı olarak ele alan derinlemesine bir yanlış anlayış, dilin dünyada sadece bir takım nesneler grubundan ibaret olduğu, dolayısıyla kişinin şahsi hevesine göre değiştirilebilip menfaate göre kullanılabileceği inancına götürebilir.

ANLAMANIN DENEYİM AÇISINDAN TANIMLANMASI[7]

Edebiyat yorumundaki kadar anlamayı kavramsal biliş bağlamında almamanın belirgin olduğu hiçbir yer yoktur. Bu, eserin söyleme gücünü kişinin ısrarlı bir şekilde deneyebilmesine çok az yardımı olan yoğun bir analize sürükle-

[6] Özellikle bkz: Pt. III, "Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache," *WM* 361-465.

[7] Bkz: "Der Begriff der Erfahrung und das Wesen der hermeneutischen Erfahrung," *age.*, 329-344.

mektedir. Bütün analizler dilin anlama olgusunu derinleştirip derinleştirmediği noktasından ele alınmalıdır. Bazı analizler bir kişinin anlamsız sorular sormasına neden olarak ve böylece yüzeysel kavramsal bir anlama olgusuna götürerek zararlı da olabilir.

Bir eseri anlamak, onu tecrübe etmek demektir. Deneyim özne-nesne ayırımının çerçevesi içerisinde bir alt-plan olmadığı gibi, orada boş ve mekansız bir bilincin algılama veya duyu uyarlamaları edindiği birtakım tarih dışı, zaman harici, zaman ve konum dışında soyut bilme türü bir şey de değildir. Deneyim, yaşayan, tarihsel olan insan varlığında gerçekleşmektedir. Bir an için dünyayı bilmemizle ilgili bilimsel modelin soyutluluğunu bırakalım ve deneyimde ne olduğunu ve "deneyim" kelimesinin sıradan bir konuşmada ne anlama geldiğini soralım.

Denildiğine göre insan önce deneyim aracılığı ile, ikinci kademede ise ilkeler vasıtasıyla öğrenebilir. Bu ifadenin altında bir olumsuzluk bulunmaktadır, zira işaret edilen deneyim, kişinin daha önce bilmediği ve ummadığı bir şeyi öğrenirken karşılaştığı olumsuz ve acı dolu deneyimdir. Bu durumda deneyimde beklentilerin yok olması vardır ve akabinde de daha üzüntülü ve daha bilgin bir kişi oluşur. Biz çocuklarımızı özellikle kendi başımızdan geçen ve acı dolu deneyimlerden korumak isteriz, ama bizzat deneyimin kendisinden onları hiçbir şey koruyamaz.

Dışarıdan deneyimin yapısına bakıldığında ilk anda dikkat çeken şey onun geçmişte oluşmuş, bugün de tutulan ve geleceğe de uzanan beklentilerle olan geçici özellikteki ilişkisidir. Gözlendiği kadarıyla deneyim, beklentilere zıt bulunur ve bu yüzden de o büyük bir öğretmendir, çünkü onun yerine geçebilecek bir şey yoktur. Dil gibi deneyim de bizim için bir nesne olamaz, ancak tüm anlama olaylarında görünmez bir şekilde yer alır. İnsanlar hakkında hüküm vermede (ya da sadece yaşamda) "deneyimli" bir kişi, kendi deneyimini gerçekten de bir kural formuna sokamaz. Kendisi "görünen karakteri nasıl değerlendirmek gerektiği" ko-

nusunda bir kitap yazabilir ama bu kitapta o kendi hükmetme gücünü değil boş bilgileri verebilir.

Gerçek anlamda deneyimli, sadece bilgi değil hikmete de sahip olan kişi, tüm beklentilerinin sınırlarını ve sonluluğunu öğrenmiş demektir. Deneyim kendisine aynı problemle bir sonraki karşılaşmasında nasıl çözüme ulaşacağından ziyade, umulmadık şeyi nasıl beklemek gerektiğini ve yeni deneyimlere açık olmayı öğretir. Kısaca ona deneyimle mukayese edildiğinde bilginin zayıflığını bildirir.

Edebiyat yorumu açısından deneyimin yapısından öğrendiğimiz ders onun boyutlarının her türlü kavramsallaştırmanın üzerinde olduğu gerçeği karşısında hassas bulunmamızdır. Bir metni anlama deneyiminin zenginliği bilginin dar kategorileri içerisine hatalı bir şekilde aktarılmamalıdır. Ayrıca o, kavramsal bilginin kısıtlamaları bakımından metne diyalektik bir açıklıkla yaklaşmanın gerektiğini bildirir.

HERMENÖTİKSEL DENEYİMDE SORU VE CEVAP DİYALEKTİĞİ

Tarihsel olarak bize ulaşmış bir eserle karşılaşmak, basit bilgiyi değil –belki de hermenötiksel diyebileceğimiz- deneyimi içerir.[8] Bu yukarıda da anlatıldığı tarza sadece deneyimin kuşatıcı ve nesnel-dışı yapısına değil, aynı zamanda onun dinamik diyalektikliğine de sahiptir. (Öğretici ve değişiklik oluşturucu deneyimdeki olumsuzluk anlamında) doğru sorgulamanın negatif yaratıcılığı, hermenötiksel deneyimin kalbini teşkil eder. Zira tecrübe etmek daha iyi değil ama, daha farklı anlamak anlamındadır. Deneyim kişiye ne bekleyeceğini söylemez, ama beklentileri aşıp onları inkar etmeye meyleder. "Derin" bir deneyim bize zaten kısmen anlaşılan bir şeyi daha iyi anlamaktan ziyade onu yanlış anlıyor olduğumuzu öğretir.

---

[8] *Age.*

Ancak biz tüm soruları sorarsak "farklı" anlayamayız. Sonuç itibarıyla bir soru ilk görüş tarzını ortaya koyar; Anlamanın zeminsiz ve boş olmadığı gibi, sorgulama da kendisine ait beklenti ufkundan uzak bulunmaz. Buradaki önemli husus bizim kendi varsayımlarımızın kesin değil (zira bunlar bizim beklentilerimizin temelidir), ama değişmeye müsait bir şey olarak ele alınması gerektiğidir. Yine de analiz ve metodik sorgulama, kendilerinin yönlendirici varsayımlarını fazlaca problem edinmez gibi gözükmektedir. Onlar bir sistem içerisinde hareket etmeye yönelirler, böylece cevap her zaman için sistem içerisinde potansiyel olarak mevcut ve beklenen bir şeydir. Bu açıdan onlar, gerçek sorgulamadan ziyade test etme şekillerinden oluşmaktadırlar. Ama deneyim, bir problemi bir sistem içerisinde çözme modelini takip edemez; o sistemin dışına çıkma, yaratıcı aşkınlık ve sistemi çökertme unsurudur. Gerçek anlamda büyük bir sanat veya edebiyat eseriyle karşılaşıldığında o, kişinin anlayışını değiştirir, hayata yeni bir bakış tarzı sunar. İşte bu "yenilik" sebebiyle bir eser okunmaktadır, ama bu yenilik, aynı zamanda analitik görüşün (buna analitik körlük de denebilir) kaçtığı bir şeydir. Yaratıcı negatiflik unsuru çoğu metotta bulunmaz, çünkü gerçek yaratıcılık çoğu durumda –metodik olarak ulaşılmamış bir durum olan- bizzat metodun oluşturulmasında söz konusudur. O halde yaratıcı negatifliğe gerçek diyalektik sorgulamanın zemini ve hayatı denebilir.

Edebiyat yorumunda ihtiyaç duyulan şey, sadece metni sorgulayan diyalektik bir sorgulama değildir. Bu diyalektik sorgulama, metinde söylenen şeyi tekrar sorgulamaya, yorumcuya ait ufku ortaya getirmesine ve kişide konuyla ilgili olarak köklü bir değişik oluşturmasına izin vermelidir. Bu ne yorumcunun ufkunu inkar anlamındadır, ne de birçok analiz ve metotta zımnen bulunduğu gibi kişinin ufkunun kesin hale getirilmesidir; o ufukların yaratıcı şekilde kaynaşması demektir. Kişinin sadece kendi ufku içerisinde ve onun aracılığı ile anlayabileceği kısmen doğrudur. Eğer

böyle olsaydı, ufuklarda farklı ve önemli hiçbir değişiklik ortaya çıkmazdı. Ama, gerçek deneyimde kişinin kendi ufkunu kısmen ret vardır ve bu yolla da daha kapsamlı bir anlayış ortaya çıkabilmektedir. Socrates'in diyalektik yaklaşımı, tüm gerçek diyalektik sorgulamalar için bir model görevi yapabilir, çünkü onun bilmek ve bilmemek arasındaki tereddüdünde ve konuyu farklı açılardan şakacı bir üslupla incelemesinde her şeyi riske atma ve bizzat ele alınan konu tarafından yönetilme isteği bulunmaktadır. Socrates'in ustaca kaçamağı altında, tartışılan konunun yol göstermesine izin verme arzusu yatmaktadır. O konuyu esnek, açık, dogma dışı ve her zaman yeni yaklaşım arayan bir kişi olarak çevreler. Kendisi, karşıtlarının görüşlerini zayıflatmaya çalışmak yerine onlardaki gerçek gücü bulmaya gayret eder, dolayısıyla belki de kendi anlayışını değiştirir. Edebiyat yorumcusu bugün edebiyat metninde "söylenen" şeye, bu türden bir açıklığa yönelmeye muhtaçtır. Metinle olan diyalogda sorgulama ve sorgulanan yerine konulma birlikte gitmelidir.

METNİN SÖYLEMEDİĞİNİ DUYABİLMEYE DAİR

Gerçekten ne söylendiğini işitebilmesi için iyi dinleyen, yani söylenmeyen ama konuşmadan doğanı işitebilmesi için ise daha iyi dinleyen kişi gerekir. Sadece metnin tam olarak ne söylediğinin pozitifliğine yönelmek, hermenötiksel göreve haksızlık yapmak demektir. Metnin söylemediği ve belki de söyleyemediği şeyi bulabilmek için metnin de ötesine gitmek gerekmektedir.[9]

Her sorunun önünde bir iddia bulunduğu gibi her bir iddia da bir sorunun cevabı olarak görülebilir. Edebî bir metin böyle bir iddiadan ibarettir. İddia bir takım bağımsız ve farklı bir şey olarak değil de bir soruya cevap, anlamı belirli bir düşünce ufku içerisinde bulunan bir varlık olarak görülmelidir. Buna göre bir metni yorumlamanın anlamı,

[9] Bkz: *KPM* 181; İngilizce çevirisinde, 206.

metnin içerisinde hareket ettiği soru alanına adım atmaktır. Ancak bu, yorumcunun aynı zamanda başka cevapların da mümkün olduğu bir alana girdiği anlamına da gelir. Eserin zamanla ilgili bağlamında ve aynı zamanda bugün için diğer cevaplar söz konusu olduğunda kişi, metnin ne dediğini anlamak zorundadır. Diğer bir ifadeyle söylenen şey *söylenmeyen* aracılığı ile anlaşılabilir.

Metni varlık alemine getiren sorunun yeniden inşası sadece tarihsel inşa, sırf "tamir" olayı değildir. Bu tür bir sınıflama tamamen kaybolmuş olanı geri getirme gayretinden daha az saçma değildir. Ayrıca uygun gibi düşse de bu sadece yazarın maksadını ortaya çıkarma işi de değildir. Zira metinde konuşan şey, eserin yazılmasına sebep olan konunesnesi, onu varlığa çağıran ve metnin kendisine bir cevap olduğu sorudur. Ancak yorumcu da metne sorgulayarak yaklaşmaktadır ve metin de yorumcunun ufkuna ışık tutmalıdır, yoksa anlama süreci boş ve soyut bir faaliyetten öteye gitmez. Burada metnin bugün ne dediğini işitmeyle –diğer bir ifadeyle eserin söylemediği ve söyleyemediği şeyi işitmeyle ilgili- olarak tarihsel bir görev ortaya çıkar. "Metni tahrif etme" ile alakalı olarak duyulan endişeler, metinde açıklananın ardında olan "şeye" derinlemesine kulak vermeyle alakalı hermenötiksel vazifeye sırt dönmeye bir özür teşkil etmemelidir.

BUGÜNE UYARLAMANIN YARARINA DAİR

Bir metnin sadece açıklanmış olan manasıyla ilgilenen yorumlar hermenötiksel işe haksızlık etmektedirler. Anlamın sadece geçmişteki ulaştığı sınırlar ile yetinen yorum teorileri de yorumun istediği şeyin yanlış anlamış şekilleridir. Bu türlü teoriler, on dokuzuncu yüzyılın (örneğin, tarihsel anlayışın sadece geçmiş çağların yeniden inşası olduğunu zanneden Leopold von Ranke gibi) nesnellik öncülerinin yolundan giderek yorumu geçmişin yeniden inşası ve tamiri olarak görmektedirler. Ama bu, anlama diyalektiğinin yanlış anlaşılmasına dayanmaktadır. Kişi kendi ufku

dairesinde bulunan bir soruyu metne yönlendirir. Başka türlü düşünmek o kişinin tarihsel araştırmaya maksatsız olarak giriştiği saçmalığını varsaymaktır. Kişinin anlamak istemesinde bir sebebi vardır ve bu sebep de gerçekten metne yöneltilen sorudur. O halde her yorumda bugüne dayanan bir şey yer alır.[10]

Buna göre edebiyat yorumu, metodolojik olarak filolojinin ve tarihsel araştırmanın nesnelliğini kendisine rehber almamakla ve teolojik ve hukuksal yorum teorisindeki problemleri çalışmakla doğru bir yönde ilerlemektedir. Çünkü hukuksal ve teolojik hermenötikten her birisi anlamayı sadece başka bir dünyaya onun yararına girmeyle ilgili antika bir gayret olarak değil metin ile bugünkü durum arasına bir köprü kurmak şeklinde görmekle yükümlüdürler. İster bir hükmü nakletsin veya bir vaaz içersin, yorumlama anında metnin sadece kendi dünyası için değil bizim için de ne anlama geldiği açıklanmaya çalışılır. Hukuksal ve teolojik hermenötik, bir kişinin yazar ile gerçek sempatik bir bağdan dolayı metni "anladığı" fikrini kabul etmez. Kişi, dinî veya hukukî bir metni yazarını onaylamasa bile yorumlayabilir. Metin sempati temeline değil metnin ele aldığı konunun paylaşılan bir şey olmasına dayanılarak anlaşılır. Kişi dilde ve dil aracılığı ile var olur, kendi varlığını da dil aracılığı ile yorumlar. İki farklı dil arasındaki boşluğa köprü kurmak zorunda kaldığında bile kendisi varlığın dil şeklinde vücuda geldiği dilsel bir dünyada yorumlamaya devam eder.

Edebiyat yorumcuları hukukî ve teolojik yorumdan bir başka açıdan da yararlanabilirler. Her ikisinde de konu, metnin anlamada öncülük yapması ve konuyu açmasıdır. Yorumcu metne göz önündeki bir nesne gibi bir metot uygulamaktan daha ziyade kendi anlayışını ona uyarlamaya gayret etmektedir. O, başka bir varlığı kendi bilgi kalıplarına sokmak yerine metnin yönlendirici ifadeleri ile kendisi-

[10] Bkz: *WM* 290-295, 312-316, 322, 381.

ni değiştirmektedir. Diğer bir ifade ile, hukukun veya Tanrı'nın isteğini yorumlamak metindeki konuya hakim olma şekli değil ona hizmet etme tarzıdır.

Hukuku veya Kutsal Kitab'ı yorumlayanların her ikisi de geçmiş ve bugün arasındaki gerginlik hakkında ince bir anlayışa sahip olmalıdır. Her ikisi de uygulanabilen ve anlamlı olanı, ayrıca uygulanamaz ve tali olanı fark edebilmelidir. Bunu yapmak gerçekten de metnin ötesine, kendisinin varlığa gelmesini sağlayan soruya gitmek anlamına gelir; yani bu metnin neyi söylemediği veya söyleyemediğini sormaktır. Metnin ve yorumcunun ufukları arasındaki gerginlik arasında yaratıcı bir köprü kurmak yorumcunun görevi olduğuna göre, otantik tarihsel bilincin temeldeki önemini tartışmaya gerek yoktur. Amerika'daki edebiyat yorumcularına, edebiyat yorumunun zamansal uzaklığa köprü kurduğundan temelde tarihsel bir eylem olduğunun, dolayısıyla, hermenötiksel deneyimin de tarihsel bir karşılaşma olması sebebiyle, tarihsel karşılaşmanın özelliklerini bilmeyi gerektirdiğinin hatırlatılması gerekir.

ESTETİĞİN SINIFLANDIRILMASI VE BUNA BAĞLI YANLIŞ ANLAŞILMALAR HAKKINDA

Aydınlanmadan bize miras kalan "estetik" veya sadece bir sanat eserindeki "estetik" unsur, yansıtmacı bir kurgudur.[11] Özellikle bir edebiyat eserinin estetik boyutu, onun manasından, yani kelimelerinin anlamlarından ve dolayısıyla da onun "tarihsel" anlamından ayrı düşünülemez. Bir edebî çalışmaya atıfta bulunulurken "lezzet" ve "haz" gibi kelimelerin kullanımı, o eserin "tamamen şekilsel" yönüne, onun yapısına ve kompozisyonundaki ustalığa bir reaksiyon olarak yorumlanmamalıdır. Aksine bu, büyük bir şiire veya edebiyat eserine otantik bir reaksiyondur. "Onun söyleniş biçimi" ile "onun söylediği" aslında birbirinden ayırt edilemez. Böyle bir ayırımın mümkün olduğuna inanmak

11 *Age.*, 77-96, özellikle 83.

Kant'tan beri öznelleştirilen modern estetiğin bir hatasıdır.[12] Bu yanlış yaklaşım, bir sanat eseriyle karşılaşmaktan sadece öznenin algılaması yönüyle bahsetmektedir.

Aristotle, *Ethics* adlı eserinde zevki bir ortamın uygun fonksiyonundan doğan ikincil ürün olarak tanımlarken daha iyi bir perspektif vermektedir. Ona göre özellikle zevk almaya yönelik bir hayat savunulamaz; kişi erdeme yönelmeli, zevk ise erdemli bir davranışın yan faydası olarak gelmelidir. Edebiyatta olduğu gibi okuma zevki, şekil içerisinde ve onun aracılığı ile anlama zevkidir; yoksa o, bu türden bir forma cevap değildir. Formun söylenenden ayrılması, yansıtmacı bir eylem, kavramsal bir inşadan ibarettir. Bu inşa, deneyimde gözüken ikiye ayırma yaklaşımından daha ziyade düşünce ve gerçekliği –sanki hislerin bir düzeni kendi başlarına his olarak zevk verici imiş gibi- histen ve formda bulunan "algısal zevk"ten ayıran felsefî olarak gayrı makul deneyim fikrine dayanmaktadır. Bir deney olarak, Almanca bilmeyen bir kişiden Goethe'nin bir şiirini dinlemesi ve sonra da onun güzel mi yoksa çirkin mi olduğunu söylemesi istenebilir.

İçerik-şekil ayırımı, sanata öznelleştirilmiş modern yaklaşımın çok ileri gitmiş bir kurgusudur. Bir sanat eserinin estetik deneyiminde en önemli nokta ne içeriktir ve ne de şekildir; önemli olan, tamamen imaj ve form halinde, kendi dinamikleriyle birlikte bir dünya şeklinde sunulmasıyla ne kastedildiyse odur. Şiire estetik yaklaşımda kişi, kullanılan malzemeyi ayırmaz; müzikal veya tiyatro seyrederken kişi, yansıtmacı olarak eserle sunuşu birbirinden ayırmadığında, eserin sanat yönüne gerçek anlamda ulaşmış demektir. Malzemeyi, eseri ve sunuşu birbirinden ayırmak, estetik deneyimden uzak düşmek anlamına gelir. Bir sunuş anında kişi eserde söylenen tarafından tesir altına alınır. Bundan yüz çevirerek sunuşu sadece bir sunuş ya da eserin maddesel yönlerini sadece malzeme olarak görmeyi istemek, eser-

12 *Age.*, 39-52.

le estetik bir boyutta karşılaşmayı saçma hale getirir. Kişi bu yönlerden herhangi birisinden yüz çevirdiğinde, sanat eseri artık konuşan bir özne değil ama yansıtmacı düşünce süreci tarafından değerlendirilen ve karara bağlanan bir nesne haline gelir. Bu açıdan forma eserin "konuşmasından" ayrı bir form şeklinde yaklaşmak onun "tam estetik" yönünü bulmak değil ama bizzat estetik boyuttan uzaklaşmak demektir. Estetik zevk forma değil ama bir sanat eseri formu içerisinde tüm anlam boyutlarına verilen hissî bir karşılıktır. Konuyu daha açıkça ifade etmek gerekirse: Estetik zevk kişinin bir sanat eseri aleminde ortaya konulmuş varlığın canlı gerçekliği ile karşılaşmasından doğan bir yanürüründür.

Sanattaki "gerçekliğe" bu ani müracaata makul görüntüsü vermek ve aynı zamanda, form düşüncesinin "pür hissi şekil" olarak anlamdan ayrı olduğunu daha kesin olarak göstermek, yansıtmacı düşüncenin uydurmasıdır. Bir sanat eserini "sanat" yapan şeyi biraz açıklayalım. O sırf şekilsel uyumun nihai olarak ne bir zanaatı ve ne de cazibesidir. Bir sanat eseri, sanat olarak varlığını maddî formun içerisine bir dünya yerleştirmede bulmuştur. Bu, sanatın şekilsel yönünü inkâr etme anlamına gelmez. Aksine, form, sanat için önemlidir ama "formalistlerin" çoğu kez anlamadığı bir tarzda. Bir sanat eserini gerçekten sanat yapan şey, formdan ayrı bir dünyayı form içerisinde ortaya koyuş ve bir zevk değildir. Sanattaki form aracılığı ile bilinen dünya materyal içerisine öyle yerleştirilmiştir ki "düşünce" ondan ayırt edilemez, "estetiğin" de "estetik olmayan" unsurlardan farklı görülemez.[13] Heidegger'in *Der Ursprung des Kunstwerkes*'te açıkladığı gibi bir Yunan mabedi "varlık içerisinde açık bir alan" oluşturmuştur ve kişi bu açıklığın aydınlığında durabilir.[14] Konuyu Heidegger'in ontolojik kavramlarıyla ifade etmek gerekirse, büyük sanat eserleri hep

13 *Age.*, 88.
14 *Ho* 7-68; *UK* 7-101.

şöyledir: Formu aracılığı ile o, varlığın bulunabileceği bir dünya oluşturur. Varlık anlama içerisinde ayrı bir nesne olarak değil ama bir bütünün parçası olarak, anlama ufkuyla ya da "dünya" denebilecek şeyle ilişkili şekilde bulunur. Fenomenolojik terimlerle konuşmak gerekirse form, kendisinden önce bulunan bir fikrin ifadesi olarak görülemez; form ve fikir, bir dünya olarak bölünemez biçimde birlikte varlığa gelirler ve dünyadan ayrı olarak da hiçbirisinin gerçek bir varlığı yoktur. Dünya, sanat eserinde ortaya çıkan bir birliktir, ve sanat eseri de sadece bir dünyanın ortaya gelmesine sebep olduğu yönüyle sanattır.

O halde sanat duyu algıları aracılığı ile bilme değil anlama konusudur. Bir kişi büyük bir sanat eseriyle karşılaşınca kendi dünya ufkunun, dünyayı görüş tarzının ve kendisine bakışının genişlediğini görür. Bazen "farklı bir aydınlıkta" sanki ilk defa karşılaşıyor gibi görür ama daima daha "deneyimli" bir tarzda. Bu bir sanat eserindeki dünyanın, kişiden ayrılan bir dünya olmadığını göstermektedir; eserle o bitişiktir ve kişinin onu anlamaya başlamasıyla kendisine bakışını aydınlatır. Büyük bir eserle karşılaştığında kişi, yabancı bir aleme gitmez, zaman ve tarihin dışına çıkmaz; kişi nihai olarak "estetik olmayanı" terk edip "estetik" alanda dolaşmak adına estetik anlayışı kendisinin tümel anlayışından ayıramaz. Aksine kişi kendisi için tamamen *mevcut* hale gelir. Kişi büyük bir edebî sanat eserini anladığında, kendisi ne ise ve neye sahipse hepsini de kendisiyle birlikte getirir. Onu anlamak ve onun dünyasını tamamen bir başkasının dünyasında eritmek, kişinin kendisine bakışını dengeye oturtmak anlamını taşır. Kaybolan şey ise, yorumcunun hissî zevk veren bir uyuma sahip bir nesneyi sorguladığı şeklindeki mittir; sanat eseri kişiye bir soru yöneltir, o soru da kendisinin varlığa gelmesine sebep olur. Bir sanat eserini tecrübe etmek, birlik ve kendini-bilmenin devamlılığı içerisinde ve onu kuşatmış halde bulunduğundan, onu formel uyum ölçüleriyle değil ama gerçekle denemek gerekir. Sanat, varlığı ortaya çıkarır, gerçekliği

–"eşyanın bulunduğu tarzı" açığa koyar.

Bu sebeple bir kişi büyük bir sanat eserinin dünyasına girdiğinde, o kendi-anlayış ölçülerini risksiz ve güvenli bir şekilde evde bırakamaz; kendisi "eve gelir." O, ontolojik tanışmadan doğan bir patlamayla şöyle der: Gerçekten de öyle! Sanatçı onun *ne olduğunu* söylemiş. Sanatçı büyülü bir harikalar-diyarı oluşturmamış, ama deneyim dünyasının ve bir kişinin içerisinde bulunduğu kendisini anlayış mertebesinin daha derinlerine doğru kırılım sağlamıştır. O halde sanatın evrenselliği, ontolojik bir evrenselliktir; tüm büyük sanatlar varlığı ortaya koyarlar. Sanatçı tarafından gerçekleştirilen forma sokma eylemi, kendisinin öznelliğinin bir ifadesi, yani "form" haline sokulan bir "duygu" değildir. Değişim hakikaten gerçekliktir, tamamen sanat eserinin bütünlüğüne çevrilmiş varlığın gerçekliğidir. Sanatın kabul edilir olması onun estetik zevk vermesinden değil, varlığı ortaya çıkarmasından dolayıdır.

Sanatta suni olarak "estetik fenomeni" için tamamen hissî şekilde oluşturulan, estetik karşılaşma fenomenolojisinde hiç yeri olmayan form-içerik ayırımlarını yaparak gerçekleşen o meşhur ayrılığı reddetmenin zamanı gelmiştir. Bu ayırımlar sanat namına bir yarar getirmemiş, aksine son bir buçuk yüzyılda ona düşmanlığı geliştirmiştir. Estetiğin ayrılmasıyla biz "sanat sanat içindir" saçmalığını, sanatın bize gerçeği sunduğu iddiasının geçerliliği kaybetmesini, sanatın anlaşılmasında tarihsel bilincin yok olmasını, sanatçının toplumdaki yerini yitirmesini, ve dahası toplumda sanatın yerinin kalmadığını tespit etmiş bulunuyoruz. Edebiyat sahasında şiir eğer zevk ve keyif için ise, pek çok öğrencinin başka zevkleri tercih ettiklerini görmekteyiz. Zevkler arasında, tatlar arasındaki gibi bir çekişme –zevkin ölçülebileceği zevk dışında bir standart olmadığı sürece- bulunmaz. Fakat bizim özne-merkezli estetik anlayışımız, sanata hiçbir olumlu mazeret bulamaz. Bilinçsiz olarak (özne-nesne düzeni içerisindeki tüm düşüncelerin öngördüğü gibi) insan öznelliğini bizim kaynak noktamız

olarak alma fikrini reddetme, sanatın bizi nasıl etkileyeceğini sormayı bırakma ve sanat eserinin kendi varlık tarzından başlama zamanı gelmiştir. Sanat eserinin varlık tarzı bir açılım, yani bir dünyanın, varlığın ortaya gelebileceği bir olgunun açılımıdır. Sanatın meşru olması demek, onun bizim kendi-anlayışımıza açılması, dolayısıyla kendi dünyamızın, yaşadığımız, hareket ettiğimiz ve tüm varoluşumuza sahip olduğumuz kendi dünyamızın genişleyerek daha büyük bir tanıma girmesi anlamındadır. Güzellik gerçekliğin, yani bize kendisini sanat içerisinde açan varlığın gerçekliğinin ta kendisidir.[15]

Artık bir sanat eseriyle karşılaşma deneyiminin bir dünyaya açılmak anlamına geldiğini görüyoruz. Bu, özellikle dil sahasındaki bir sanat eserinde daha belirgindir. Ama burada "pür estetiği" tümel olarak sanat eserinin etkisinden izole etmeye karşı duruşun temellerini açıkça ifade etmek ve sanatın ontolojik içeriğini, yani onun "gerçeklik" değerini açıklığa kavuşturmak için dil dışı sanatlardaki estetik fenomenini zikretmek zorunlu idi.

Estetiğin, bir sanat eserinin anlattığının tümel deneyimi içerisindeki ayrılmaz yeriyle ilgili olan bu fikre, daha önceden hermenötiksel deneyimle ilgili bütünleştirilmiş bir fikre ulaşma adına sorgulama, deneyim, anlama, dil ve tarihsel bilinç hakkında söylediklerimizi de ekleyebiliriz. Bu düşünce içerisinde edebiyat yorumuna nelerin dahil olduğunu görebiliriz. Burada ortaya konulan şeyleri özetlemek ve kısmen de ona ilavede bulunmak adına edebiyat yorumu veya hermenötiksel deneyimle alakalı otuz iddia veya tezden oluşan bir grup oluşturdum. Bunlar bir sonraki bölümde yer almaktadır.

---

15 "Güzellik gerçekliğin kendisidir" ifadesinin bize kapalı gelmesi kısmen, Heidegger'in de ifade ettiği gibi, gerçekliğin "nesnel" tanımının (gariptir ki) özne-merkezli bir yaklaşımını ele alıyor olmamızdan, yani gerçeğin sadece doğrulanabilir bir ifade olarak ele alınmasından kaynaklanmaktadır.

14 / YORUMA DAİR OTUZ TEZ

HERMENÖTİKSEL DENEYİME DAİR

1. *Hermenötiksel deneyim* (bir edebî sanat eseriyle karşılaşma) *esas itibariyle tarihseldir.* Tarihe, anlamaya, dile ve edebî eserin ontolojik konumuna dair bizde mevcut olan yanlış anlamalar sebebiyle bunun ne anlama geldiğini bile idrak etmek güçtür. Bu yanlışlık, mevcut tarihsel bilinç yokluğunun açık bir belirtisidir.

2. *Hermenötiksel deneyim esas itibariyle dilseldir.* Bunun tam anlamıyla önemini anlamak, dili "dilsellik" ufku içerisinde, -yani bilincin, işlenmesi için bir aygıt olarak değil de önümüzde ve bizde bulunacak bir dünyanın oluşmasına aracı olarak- kavramadıkça mümkün değildir.

3. *Hermenötiksel deneyim diyalektikseldir.* Bu olgunun yararları, deneyimin nesneleri algılayan bilinç olarak değil de kendini-bilmeye ışık tutan ve onu genişleten negatiflikle karşılaşarak, anlama olarak ele alınması halinde ortaya çıkabilir.

4. *Hermenötiksel deneyim ontolojiktir.* Dilin ve anlamanın ontolojik fonksiyonu göz önüne getirilmedikçe bunun anlamı belirmeyecektir. Dil ve anlama ontolojiktir, çünkü onlar eşyanın varlığını açmaktadırlar. Ancak onlar, bir özne karşısındaki nesne olarak varlığı açmazlar, aksine zaten içerisinde bulunduğumuz varlığı aydınlatırlar. Yoksa açılan varlık sadece bir nesnenin varlığı değil, bizim kendi varlığımızdır, yani "olmak anlamındaki şeydir".

5. *Hermenötiksel deneyim bir olay –bir dil olayıdır.* Ede-

biyat, kavramsal bilişin durağan kategorileri içerisinde ele alınınca gerçek dinamizminden ve konuşma gücünden soyutlanmış oldu. Bir olaya ait tecrübe olarak ve sadece kavramsal bilgi olmayarak bir eserin varlığı ile karşılaşma, tüm zaman ve geçiciliklerin dışındaki durağan ve düşünsel bir olgu değildir. O, gerçekleşen şeydir, gizli iken ortaya çıkan ama kendisini kavramlara ve nesnelliğe düşürmek isteyen her türlü gayreti yok eden bir hakikattir.

6. *Hermenötiksel deneyim "nesneldir".* Bu ifade nesnelliğin eskiden ve günümüzde kullanılan "bilimsel" tanımı reddedilmediği sürece yanlış anlaşılacaktır. Bu düşünceye göre, hurafe, dar kafalılık ve geleneği saf bir şekilde kabullenmeye karşı oluşan, Aydınlanmanın mücadelesinden doğan, nesnellik sayesinde açık, temiz, öznel ön kabullerle karıştırılmayan kavramsal bilgi, aklın "tabii ışığı"nın deneyim aracılığı ile "doğrulayamayacağı" hiçbir şeyi kabul etmemekle elde etmiştir. Doğrulayan akıl, son başvuru makamı olmakta ve tüm gerçeklik kendi gerçekliğini zihnin yansıtmacı eyleminde, yani öznellikte bulmaktadır. Nesnelliğin "öznel" formu, burada hermenötiksel deneyimin "nesnel" olduğu ifadesinde kastedilen şey değildir. Burada kastedilen, bilimsel değil gerçek "tarihsel" nesnelliktir. Bu nesnellik, dilde gözüken ve edebiyat eserinde yer alan varlığın, zihnin yansıtmacı eyleminin bir ürünü olmadığı gerçeğine işaret eder. Öte yandan ortaya çıkan şey, her nasılsa zaman ve tarih haricinde bir mana doğurduğu hayal edilen, farklı bir varlık değildir. Aksine kendisinin şekil ve biçim vermediği, kontrol etmediği bir dünyanın direnci ile karşılaşmada kişi, kendisine tarihsel olarak bırakılan formlara adapte olur ve onlar içerisinde yani dünyayı anlama ve görme yollarına ait bir gelenek dahilinde hareket eder.

Kişinin dil, tarih ve dünya ile ilişkisini ifade ederken uygun düşecek kelime, onları "kullanmak" değil onlara "katılma" şeklindedir. Kişi kendi başına dili, tarihi veya kendi "dünyasını" şekillendiremez; kendi dilsel eylemini onlara uydurur. Dil aslında kişinin bir aygıtı değildir ama varlığın

gözükme tarzıdır. Kişi bir durumun varlığını ifade etmek istediğinde ona uyacak bir dil tasarımı yapmaz, daha ziyade durum tarafından istenen dili bulur. Böylece dilde ifade edilen şey aslında kişinin "yansıtması" değil, bizzat durumun kendisidir; kelimeler temelde bu öznellik yerine, duruma işaret etme fonksiyonunu icra ederler. Nesnelliğin temeli konuşanın öznelliğinde değil, dilde ve dil aracılığı ile ifadesini bulan gerçeklikte yatmaktadır. Hermenötiksel deneyimin bir zemin bulması gereken nesnellik budur.

7. *Hermenötiksel deneyim metin tarafından yönlendirilmelidir.* Metin bir diyalog içerisinde karşısındakiyle tamamen benzeşmez, çünkü konuşabilmesi için ona yardım gerekir. Bu ihtiyaç da gerçek hermenötiksel deneyime özgü zorlukları beraberinde getirir: Metni sadece bizim öznelliğimiz karşısındaki bir nesne olarak görmeyip, aynı zamanda onun tamamen başkalığı içerisindeki nesnel iddialarını hissetme gereksinimi. Biz yorum görevini temelde –metni derhal bir nesne şeklinde sunan- analiz olarak değil de "anlama" olarak görmeliyiz. Anlama, kendine yeten kavrama bilinci şeklinde değil de varlık tarafından kuşatılabilecek bir şey olarak ele alındığında kendini daha fazla açar. Yorumlama "eylemi," zorlayıcı bir yakalama, metnin "ırzına geçme" değil, ama yorumcunun ve metnin tam potansiyelleriyle, hermenötiksel diyaloğa ortaklar şeklinde bir araya gelmesini sağlayan sevimli bir bütünlük olmalıdır.

O halde yorumcunun metne teslimiyeti, sonsuz bir teslimiyet olamaz, ama o *Tao Tê Ching*'de işaret edilen dişiliğe benzer tarzda[1] dipten gelen galibiyettir. Hermenötiksel karşılaşma kişinin kendi ufkunu inkar etme veya hükümsüz sayma değildir (çünkü onun aracılığı ile görmelidir ve asla onsuz bir şey göremez), ama kişinin serbestçe açılımında onu riske atmayı arzulamaktır. Paul Tillich, aşkı ayrılıkla baş edebilme şeklinde tanımlar;[2] metinle yorumcunun birliği, met-

[1] Bkz: Arthur Waley, *The Way and Its Power: A Study of the "Tao Tê Ching" and Its Place in Chinese Thought*, özellikle 6. ve 28. şiirler.

[2] Bkz: Arthur Waley, *Love, Power and Justice*.

nin tarihsel uzaklığının üstesinden gelir. Bu birlik, varlıktaki ortak bir zeminden (yani, dil ve tarihten) dolayı mümkün olmuştur. Hermenötiksel deneyimin özü olan ufukların birleşmesinde kişinin ufkundaki bazı unsurlar reddedilirken bir kısmı da kabul edilir; metnin ufkundaki birtakım unsurlar uzaklaşırken diğerleri (örneğin mitten arındırma) ön plana gelir. O halde bu anlamda her gerçek hermenötiksel deneyim yeni bir yaratma, varlığın yeni bir açılımıdır. Bu daha önce tarihsel olarak gerçekleşememiş şekilde şimdiki zamanla sağlam bir ilişki içerisinde bulunur. Böylesi, insanın, varlığı ortaya çıkaracak çok yeni ve canlı bir tarzdaki "katılımıdır".

8. *Hermenötiksel deneyim, söyleneni bugünün ışığında anlar.* Bunun diğer bir tarz ifadesi ise her gerçek yorumun bugüne bir "uygulamayı" gerektirmesidir. Bir şiirin kendi tarihsel ufkundaki bağlam ışığında, dil kuralları açısından anlamı olduğunu söylemek yeterli değildir. Yorum, filolojik yapılandırma ve (eğer mümkünse) tamir etme ile ilgili olarak tasnif etme görevi değildir. Yorum yorumcuyu bir eserin bugün için tam olarak ne anlama geldiğini ortaya koymaya çağırır. Teolojik ve hukuksal yorumda uygulama süreci açıkçası zorunlu ve hatta merkezî bir görevdir. Edebiyat yorumu, teoloji ve hukuktaki bu gayreti inceleyerek tarihsel uzaklık probleminin üstesinden gelmeyi öğrenebilir. Teoloji ve hukuk, hermenötiksel durumlara dair yararlı modeller sunabilir ve bunlar da edebiyat yorumunu kaybettiği tarihsel bilince doğru geri götürebilir.

9. *Hermenötiksel deneyim gerçekliğin bir açılımıdır.* Nesnellikte (yukarıda açıklandığı gibi) yeni bir zemin ve yeni bir gerçeklik tanımı olmadan bugünün yorumcusu burada kastedilen şeyin tabiatını, gerçekliği açarak göremez. Gerçeklik (*truth*), "fiilî durum (*fact*)" ile aynı manada ele alınmamalıdır; gerçeklik, varlığın görüntü ışığına dinamik olarak çıkmasıdır.[3] Gerçeklik, küllî veya şüphesiz değildir; "zuhur" etme daha ziyade gerçekliği kendi sonsuzluğunda aynı zamanda

[3] Bkz: *PL-BH*'daki *PL*.

gizlemektir. Gerçek, negatiflik zemininde bulunur; bu sebeple gerçekliğin keşfi en iyi şekilde negatifliğin gücünün etkin olduğu diyalektik ortamında gerçekleşir. Hermenötiksel deneyimde gerçekliğin ortaya çıkması, o karşılaşmaya, deneyime özgü negatiflikle birlikte gelir; bu durumda deneyim, "estetik an" veya "dil olayı" şeklinde gelmektedir. Gerçeklik kavramsal, olgusal değildir, o sadece gerçekleşmektedir.

10. *Estetik hermenötiğe dahil edilmiş olmalıdır.* "Estetik an", form hakkındaki duyusal zevk kavramları ile değil ama bir sanat eserini "sanat" kılan şeyler –belirli bir formda bir dünyanın sürekli durabilmesi, varlıkta bir yer açabilmesi ve varlığın gerçekliğine gözükebilme yeteneği vermesi- adına tanımlanmalıdır. Estetik an denilen şey (fenomenoloji açısından ifade etmek gerekirse) hermenötiksel deneyimin dinamiklerinden ayrıca bir varlığa sahip bulunmamaktadır. Estetik unsuru hermenötiksel deneyimden ayırmaya çalışmak, temelde yanlış anlaşılmalara ve suni problemlere neden olur. "Estetik olan" ile "estetik olmayan" arasındaki tüm farklar, geçersiz bir şekil-içerik ayırımına dayanır ve estetik anın gerçek deneyimsel özelliğinden uzaklığını temsil eder. Estetik an tüm yorumsal karşılaşmadan ayrı bir şekilde anlaşılamaz.

ÖZNE-NESNE ŞEMASINI AŞMAK HAKKINDA

11. Bugün Amerika'da edebiyat yorumunun önde gelen mücadelelerinin başında (eserin bir analiz nesnesi olarak yorumcudan ayrı konumlandırmaya yönelen, eser aracılığı şeklinde bulunan) özne-nesne şemasını aşmak gelmektedir. Fenomenoloji, bunun üstesinden gelmek için bir yol açmıştır. Almanya'da Heidegger ve Gadamer'in hermenötikleri bunu gerçekleştirmeye imkan sağlamıştır. Diğer bir yol ise Fransız fenomenolojik edebiyat tenkidinde (Sartre, Blanchot, Richard, Bachelard)[4] ve çağdaş Fransız fenomenolojik

[4] Bkz: Neal Oxenhandler, "Ontological Criticism in America and France," *MLR* LV (1960), 17-23.

felsefesinde (Ricoeur, Dufrenne, Gusdorf, Merleau-Ponty[5]) açılmıştır. Daha bir çok akımlar da mevcuttur.

SANAT ESERİNİN OTONOMİSİ VE NESNEL KONUMUNA DAİR

12. Yeni Tenkitçilik, edebî sanat eserinin otonomluğu görüşlerinde temelde haklıdırlar. Yazarın öznelliği için esere bakmak, aslında bir yanlışlık (kastî bir hata) olarak görülür; yazarın kendi maksatlarına işaretleri de kabul edilemez bir delil olarak alınmaktadır. Örneğin, kişi yanarak yüce gökten paldır-küldür yuvarlanan baş meleğe dair Milton'un görüşüne ilgi duymaz, aksine şeytanın burada metinde bulunuş tarzıyla ilgilenir. Onun ilgisi bizzat "söylenenedir", yoksa Milton'un maksatlarına veya kişiliğine değil. Metinde bir "gerçeklik" ortaya getirilmiştir. *Paradise Lost* (Kayıp Cennet)'teki Cennet Bahçelerinde bir gerçeklik meydana getirilmiştir. Kişi Milton'un gerçekten bu duygulara sahip olup olmadığı, ya da Adem ile Havva'nın "gerçekten" onları taşıyıp taşımadığıyla ilgilenmez, zira onların şahsında daha derin ve daha evrensel bir şey ifadesini bulmaktadır: Varlıkta yerleşmiş ihtimaller, şimdi bir anlık için kendi gerçekliklerinde aydınlanmakta, bilimsel gerçeklikte değil ama yine de bir gerçeklikte.

METOT VE METOTLARA DAİR

13. Metot, yorumcunun ölçme ve kontrol etme gayretidir; fenomenin yol göstermesine tabi olmanın karşıtıdır. Metin açısından yorumcunun yerini değiştiren "deneyimin" açıklığı, metoda zıttır. Bu açıdan metot realitede yorumcuyu eserden ayıran, ikisi arasında duran ve eseri onun tamamen tecrübe etmesine engel olan bir çeşit dogmatizmdir. Analitik görüş deneyime gözlerini kapar; buna analitik

[5] Bu yazarların eserlerinin tercümeleri Northwestern Üniversitesi Basımevi'nde mevcuttur.

körlük denir.

14. Modern teknolojik düşünce tarzı ve onun temelinde yatan hakim olma arzusu, kişiyi "nesneye hakim olma" ve maddeye "saldırma" kavramları çerçevesinde düşünmeye sevk eder. Edebiyatta bu teknolojik yönelim, "nesnenin" –metnin- bilgi verici veya onu kontrol edici malumatlarını araştırmasında görülmektedir. Bu türden, eğer söylemek uygunsa, *ırza geçen* yorum teorileri, esere karşı böyle benlik-merkezli, dogmatik ve kapalı, onu cansız hale getirecek bir yaklaşım edinmektedir. Edebiyatın "zevkleri" ile ilgili bir iddia, yapı ve dokunun soğuk bir tarzda analiziyle az da olsa bazı avantajlara sahiptir.

15. *Edebiyat yorumunda form, hiçbir zaman başlangıç noktası olmamalıdır* ve de form aşaması ayrılmamalı, gerçek "estetik" unsur olarak işaretlenmemelidir. Aksine formun içerikten ve/veya eserin tüm anlamlı bütünlüğünden ayrılabileceğine inanmak, yanlış felsefî terimlere dayanan hatalı bir anlayıştır; pür estetikten söz edilemeyeceği gibi sanat için sanattan da bahsedilemez. Fikrin veya konunun maddesel formundan ayrılması tamamen yansıtmacı bir eylemdir; çünkü kişinin eserle deneyimsel karşılaşmasında onun hiçbir zemini bulunmamaktadır. Bu açıdan bir eserin estetik unsurunun, estetik olmayan parçalardan ayrı olarak eserin formuna ait olduğunu iddia etmek geçersizdir. Estetik ile estetik olmayanın birbirinden ayrılması, hata dolu tanımlara dayanan bir kelime oyunundan ibarettir, çünkü estetik kademe, bir dünyanın meydana geldiği bir birliktir. Bu dünyanın anlamı veya fikirsel içeriği eserin duyusal formundan ayırt edilemez ve o gerçekte estetik karşılaşma anında da diğerinden ayrılmış değildir. Estetik açıdan formun içerikten ayrılması kabul edilemeyeceğine göre ve o bizzat deneyimden sonra oluşan yansıtmacı düşüncenin bir ürünü olduğundan dolayı, forma ait düşüncelerden başlamak, dışarıdan bakıldığında da edebiyat yorumunun birlikten ve estetik anın bütünlüğünden uzakta kaldığı anlamına gelir.

16. Edebiyat yorumunun başlama noktası bizzat eserin deneyiminde bulunan dil olgusu –yani eserin "dediği şey"- olmalıdır. Formundan ayrı olarak bir edebiyat eserinin söyleme gücü, bizim onunla anlamlı bir şekilde karşılaşmamızın zeminini oluşturmaktadır ve bu, formdan ayrı bir şey olmayıp form içerisinde ve onun aracılığı ile konuşmaktadır. Formun içsel bütünlüğü ve söylenen şeyin kendisi, gerçekliğin ve estetik deneyimin içsel bütünlüğünün temelidir. Bir edebiyat eserinin gerçekleştirdiği söyleme eylemi, varlığın bir açılımıdır. Onun ışıldama gücü, varlığın gerçeklik gücüdür; sanatçıda varlığın gerçekliğini ortaya koyabilmek için maddelerin içsel ışığını (örneğin seslerin dokusunu, metalin sertlik ve parlaklığını, renklerin etkilerini) kullanma gücü vardır. Dilin söyleme, bir dünyayı meydana koyma kabiliyeti mevcuttur. Heidegger'in Hölderlin'le aynı fikirde olarak, insanın dünyada "şiirsel olarak" yerleştiğini söylerken kastettiği de budur.[6]

17. Gerçek edebiyat aşkı hiçbir zaman tam anlamıyla bir zevk olmamıştır. Edebiyat aşkı, edebiyatın söyleme gücüne karşılık verebilme durumudur. "Estetik zevk" oluşturmak için bir köpeği süslemek, bizzat hayvana karşı hissedilen daha derin bir sevgiden uzak, bencil bir davranış olabilir, bunun gibi edebiyatı da sadece oyun veya eğlence olarak görmek, doğru bir edebiyat anlayışı değildir. Kavramsal hakimiyete karşı ortaya çıkan yaygın yöneliş de sevgi değil, beslemek ve zaptetmek anlamlarını taşır.

18. Metnin anlamını elde eden yorumcu değildir; metnin anlamı onu kuşatır. Bir piyes veya oyunu seyrettiğimizde ya da bir roman okuduğumuzda biz onun tepesinde, bir nesneyi düşünen özne olarak durmayız; biz açılan bir şeyin içsel hareketine kapılmış –kuşatılmış durumda bulunuruz. Bu durum, edebiyata teknolojik yaklaşımın büyük oranda göz ardı ettiği hermenötiksel bir fenomendir. Eğer kişi kendisini hermenötiksel bir durumun hakimi ve onu yönlendi-

---

[6] Bkz: "Hölderlin und das Wesen der Dichtung" *EHD*; EB 270-291.

ren kişi olarak görürse, onu hatalı olarak yorumlar. Aksine kişi tam anlamıyla olmasa da bir katılımcıdır, zira o değiştirmek amacıyla bir duruma adım atamaz, o, metnin sabitliğini değiştirmede güçsüzdür.

19. Sanata bazı yönelişler ustalığa vurgu yaparlar, ama bir ayakkabı yapmak, mobilya üretmek veya bir alet yapmak büyük bir ustalığı gerektirebilse de bir alet sanat eseri değildir. Sanattan zevk almak, sadece onun formundan elde edilen duyusal zevk olamaz; bir sanat eseri, ucuz bir zevk nesnesi değildir. Ustalığın devreye girdiği doğrudur, duyusal bir zevk mevcuttur; ama bunları bir başlangıç noktası olarak veya sanatın merkezî unsuru şeklinde ele almak çocuksu bir indirgemedir. Sanat, kişinin önüne bir dünya getirdiği zaman sanattır; ve büyük sanat, varlığın gerçekliğine dair öyle bir mükemmelliğe sahiptir ki kişi kendi ufkunun (kısmen) kaybolduğunu ve ancak "deneyim" kategorisi içerisinde anlaşılabilecek olan canlı bir anlayışın ortaya çıktığını görür. Büyük bir sanat eseriyle karşılaşmak, kelimenin en derin anlamıyla bir deneyimdir.

20. O halde bir eseri okumak, gözlem ve yansıtma vasıtasıyla kavramsal bir bilgi edinme değildir; o bir "deneyimdir", kişinin önceki bakış tarzının bırakılması ve kırılmasıdır. Eseri yönlendiren yorumcu değildir, çünkü o sabit kalır; aksine eser kendisini ona yüklemiştir ve bu deneyimle kaybettiği masumiyeti bir daha asla geri alamayacak şekilde değişmiştir.

21. Bir edebiyat eserini "anlamak" için kullanılan mevcut metotlar, anlamanın hermenötiksel deneyim açısından doğru olmayan kavramsal tanımları ile hareket etmeye eğilimlidir. Çoğunlukla onlar önceden kurulmuş formülleri alırlar ve onları işe başlarken zihinlerinde bulundururlar: Onlar ironi ve tutarsızlığı, veya tekrar oluşan imgeleri ya da numune olacak durumları beklerler. Onlar eseri incelerken, ona fazlaca kulak asmazlar. Edebiyat yorumu, Aristocu şekilsel analiz özelliğini taşımamalıdır, zira onun kategorileri daha önceden belirlenmiştir. Bir edebiyat eserini anlama

süreci, daha ziyade iki taraflı dönüşümlü ve konuya soru ve cevap tarzı ile girişli Sokratçı diyalog tarzında olmalıdır. Kendi durumundan emin olan ve sadece bir cevap arayan analizcinin sorduğu soru ile kendini sorgulamadan, kişinin emin olmadığını kabul etmesinden doğan gerçek soru arasında büyük bir fark mevcuttur. Bu sorgulama, "o şöyle değil mi?" tarzındaki bir ifadeye bürünür. Sonuncu yaklaşım (meseleyi özne-nesne kavramlarıyla ifade edersek) artık sadece "nesnenin" değil aynı zamanda "öznenin" de sorgulanmasıdır.

22. Bir metot eğer işe yarıyorsa geçerliliğini elde eder. İmdi eğer bir sanat eserinin –bir dünyayı açan olgu olarak- varlık tarzı, mevcut metotlardan uzaklaşıyor ve kaçıyorsa, o zaman fenomenin tabiatıyla bilimsel zemindeki ölçeklerin farklılığına rağmen, metodun sonuçları sorgulanabilecek durumdadır. Bilimsel zeminde dahi onlar geçerliliklerini yitirirler.

23. Bir metni anlamak sadece onu soru bombardımanına tutmak değildir, ama okuyucu için barındırdığı soruyu anlamaktır. O, metnin arkasındaki soruyu, metinin var olmasına sebep olanı anlamaktır. Edebiyat yorumu işitme, dinleme sanat ve dinamiklerini geliştirmelidir. Onun beklemediği veya ummadığı şeyleri öğrenebilmek için yaratıcı negatifliğe açık olmayı gerçekleştirmelidir.

EDEBİYAT YORUMUNDA TARİHSEL BİLİNCE OLAN İHTİYAÇ

24. Amerikan edebiyat yorumunda bugün için önemli bir problem, tarihsel bilincin olmayışı ve dolayısıyla da edebiyatın temelde tarihsel oluşunu görememedir. Amerika'daki edebiyat öğretmenlerinden çoğu, belki de büyük bir bölümü, ya "formalist" olarak veya "antikacı" şeklinde sınıflandırılabilir. Birinci gruptakiler bilinçsiz bir şekilde kendilerini sevk eden unsur olarak öznelleştirilmiş estetik hatasını benimsemişlerdir. Onlar estetik karşılaşma anının özünün temelde bir form olduğuna inanırlar. Bu sebeple

edebî eserle karşılaşmak, durağan, geçici olmayan kategoriler içerisinde görülmüştür ve edebiyatın "tarihsel" özelliği kaybolmuştur. İkinci grupta olanlar ise, edebiyat yorumunu şekilsel analiz şekline çevirme gayretinde değildirler; ama onlar kendilerine hedef olarak, eseri kendi açısından ve kendi zamanına göre anlamayı seçmişlerdir. Böylelikle on sekizinci yüzyıl edebiyat bilgini, kendi vazifesini on sekizinci yüzyılda olabildiğince dolu bir şekilde yaşamak şeklinde belirlemelidir. Kendisi bu yüzyılın göründüğünden daha ilginç olabileceğini hayal eder, zira kahvehaneler ve onların sembolize ettiği atmosfer bugün çok parlak değildir. Ne geçmişi antikacı inceleme eğilimi ve ne de edebiyatı şekilsel dinamiklerine indirgeme yaklaşımı, tarihsel otantik bir bilinç gösterebilmişlerdir. Aksine onlar bugün tarihin ne hale geldiğinin anlaşılmamasının belirtileridir.

25. *Edebiyat gerçekten de tarihseldir.* Bir edebiyat eserini anlamak için kişi öncelikle şekilsel veya bilimsel kategorileri kullanmaz; daha ziyade kişinin anlayışının ön yapılanması içerisinde o, kendisinin tarihsel olarak, kendine ve dünyaya karşı şekillenmiş görüşüne müracaat etmelidir. Kişinin amaçları, ön-fikirleri ve görüş tarzlarının tamamı geçmişten kendisine kalan şeylerdir. Öyleyse kişi kendi anlayışına ait tarihsel olarak şekillenmiş bir dünyada bulunur ve hareket eder. Bir edebiyat eseri, kendisiyle karşılaşıldığında başka bir "dünyayı" sunar. Bu dünya kesinlikle okuyucunun dünyasıyla kesişmez. Aksine onu samimiyetle tecrübe etmek, kişinin daha derinleşerek kendini-anlamasına erişmesidir. Bu kişinin tarihsel olarak şekillenen anlayışını destekler ve çoğaltır. Büyük bir edebiyat eserini okumak, gerçekten "tarihsel" bir deneyimdir.

"Deneyim" manidar bir kelimedir, çünkü deneyimin kendisi tarihsel özellik taşır. O, kişinin "dünyayı" anlayışının içerisinde şekillendiği bir yoldur. Gündelik yaşantıda da deneyimlerin kişinin unuttuğu veya daha önce bilmediği bir şeyi öğretmesi gibi, bir edebiyat eseriyle karşılaşma da gerçek anlamda bir "deneyim"dir ve bu deneyim, kişinin

kendi tarihinin bir parçası, kendisinin yaşadığı ve hareket ettiği gelenekten gelen anlama sürecinin bir bölümü haline gelir.

26. *O halde yorumun amacı, tarihsel uzaklığa köprü kurmaktır.* Geçmiş çağlara ait bir metni yorumlarken yorumcu, kendi zihnini boşaltmaz veya bugünü tamamen terk etmez; onu kendisiyle beraber götürür ve edebiyat eserinin ufku ile kendi ufkunun diyalektik olarak karşılaşmasında anlama amaçlı olarak kullanır. Tarihsel yeniden inşa fikri, veya geçmişi sadece kendi kavramları çerçevesinde bilmek, romantik bir mit, "ön-varsayımsız yorum" fikri kadar bir imkansızlıktır. Böyle bir şey yoktur. Edebiyat yorumu da teolojik ve hukuksal yorumdaki gibi, ya bugünle bağ kurmalı ya da ölmelidir. Bugün bizimle alakası olmayan edebiyat eseri ölüdür. Yorumun vazifesi bazı durumlarda ölü gibi duran şeyleri alıp onun bugün ile, yani bugünkü beklentiler ufku ve kendini-anlama dünyasıyla bağlantısını göstermektir. Mitten arındırma (miti ortadan kaldırmak yerine mit içerisinde anlamlı olanı görmemiz gerektiğini söyleme), prensip olarak yorumcunun görevi olmalıdır. Bugün yorumcular, tarihsel bilince ve dolayısıyla da edebiyatı yorumlamadaki tarihsel problemleri kavramaya ulaştıklarında *mitten arındırma*nın edebiyat için olan anlamını göreceklerdir.

27. Tarihsel anlayış ve tarihsel bilinç bugün, fenomenoloji uzmanının bilimsel bakışı tenkidi şekline bürünmelidir. Bu tenkitte temel olan, anlayışımızın ve dünyanın tarihselliğini ortaya çıkaran ön-anlamanın analiz edilmesidir. Bunun götüreceği sonuç ise geçiciliğin keşfedilmesi olacaktır. Edebiyat veya herhangi bir sanat eserini anlamak, geçicilik sınırları içerisinde bulunur. Yani kişi eserle bugün karşılaşır ama bunun dayanağı (kişinin anlayışını şekillendiren tarihselliğini) hatırlama ve (kişinin geleceği aydınlatan yolunu) beklemedir. Anlamak, zaman dışında olan durağan bir biliş değildir; o belirli bir zaman ve yer içerisinde –tarih içerisinde bulunur. Onun yorumu bu saat-

te ve bu yerdeki bugünkü okuyucu için farklı bir şekle bürünecektir.

28. Bir sanat eserini anlamak, kavramsal bilginin uzaysal, durağan ve geçici olmayan kategorileri içerisinde tutulmak değildir, çünkü o, olgunun (yani tarihin) özelliğine sahiptir. Bir edebiyat eserinin anlamı dinamik, geçici ve kişiseldir. Kavramsal bilgide kişinin zihninin sadece bir bölümü devreye girmektedir, ama edebiyatı anlarken kişinin kendisini anlayışı da ortaya çıkmalıdır. Eser kişiye bir şahıs olarak işaret eder, yoksa onunla karşılaşmanın bir yararı olmayacaktır. Kısacası edebiyat, kavramsal bir bilgi değil, deneyimdir.

29. Bilim ve kavramsal bilgi birlikte hareket ederler; deneyim ve tarih ise birlikte yürürler. Edebiyat yorumu, kendisinin ikinci gruba dahil olduğunu bilmelidir. Bunun anlamı kişinin kavramsal bilgiyi reddetmesi değil ama onu aşması ve kuşatmasıdır.

30. O halde bugün yorumun vazifesi, bilimsel nesnelliği ve bilim adamı bakış tarzını bırakmak ve varlığın tarihselliği anlayışını yeniden kurmaktır. Biz teknolojik düşünme açılarına o kadar yenilmişizdir ki sadece çok az zamanlarda tarihselliğimiz göz önüne gelebilmektedir.

Yorumun "herkes için geçerli" ve "doğru yorum" olmadığını anladığımızda, onun tarihsel özelliği ile karşılaşırız. Her çağda Plato, Dante, Shakespeare, Milton ve mirasımızdaki diğer büyük ışıklar yeniden yorumlanacaktır. Çağdaş sanat ve edebiyat karşısında, bizim geçiciliğimiz içerisinde, bunu fark edebiliyoruz. John Barth, John Updike ve James Baldwin hakkında "tarihin kararını", kendi inceleme ve cesur ifadelerimiz dışında bilemeyiz. Gerçekten de Hemingway, Faulkner ve T. S. Eliot hakkındaki karar da nihai olmaktan uzaktır. Teorik ve bilimselliğe, görülebilir ve hesaplanabilirliğe –ayrıca tamamen durağan, mekanik, zihinsel, tarih dışında bulunan, onları kavramak adına kendimizi anlayışımızın devreye girmediği şeylere- ait sahte nesnelliğin ötesinde bir şey araştırdığımızda tarihselliğin farkına

varıyoruz. "Kişisel bilgiyi"[7] istememizde, bilimin kökenlerini, sebebiyet ortamlarını, *nörolojik geçmişi* çılgınca arayışlarımızda ve edebiyatı yorumlarken müşahhas bilincin zenginliği ve karışıklığına dönme talebimizde tarihselliğe ulaşmaktayız.[8] Bilimsel kavramların temiz ve açık kavramlarını, gündelik yaşantımızı (zira "yaşanmış deneyim" yapısı gereği tarihseldir) geçirdiğimiz karışıklık, belirsizlik ve muzdariplik dünyasıyla yan yana koyduğumuzda varlığın tarihselliğini hissedebiliyoruz. Dil tarihseldir -bizim tüm kültürümüzün görüş açısıdır. Kısacası, yorum tarihseldir ve eğer biz onu başka bir şekle, daha düşük bir duruma sokmak istersek, yorumumuzu ve aynı zamanda kendimizi fakirleştiririz.

---

7 Michael Polanyi, *Personal Knowledge*.

8 Maurice Natanson, "Phenomenology and the Theory of Literature," *Literature, Philosophy and the Social Sciences*, s. 79-100.

BİBLİYOGRAFYA

BU bibliyografya üç bölüme ayrılmıştır. Birinci bölüm, bu kitapta tartışılan dört büyük teorisyenin yazdıkları ve onlar hakkında yazılan makale ve kitapları, ayrıca genel hermenötik teoriye dair dipnotlarda verilen bazı eserleri içermektedir. İkinci bölüm, teolojik hermenötik sahasındaki makale ve kitapları, ayrıca Ebeling, Fuchs, Robinson ve diğer Yeni Hermenötikçilerden bazılarının eserlerini kapsamaktadır. Üçüncü bölüm ise, yukarıdaki iki kategoriden birisine girmeyen ama yorumun genel tabiatıyla ilgili teori üretme konusunda yazarın özellikle önemli gördüğü bir takım makale ve kitapları içermektedir.

Burada bu dört teorisyen hakkında yazılmış ikinci dereceden kaynaklarla bibliyografya şişirilmemiştir. Kitap severler, Schleiermacher hakkındaki kaynaklar için Tice'nin bibliyografyasına; Dilthey hakkında Müller-Vollmer'e; Heidegger için Lübbe, Schneeburger ve Macomber'e bakabilirler. Gadamer'in dağınık haldeki makalelerini kendisinin *Kleine Schriften* adlı eserinde yayınlamış olması büyük bir şanstır. Dolayısıyla o makalelerini burada zikretmeye gerek kalmamıştır. O eserde zikredilmeyen makaleler ise, Gadamer'in diğer çalışmaları hakkında bir bilgi verebilmek amacıyla burada verilmiştir. Hermenötik hakkında uzun ve sistematik bir bibliyografya ise 1968'in sonlarında sunulmak üzere Norbert Henrichs tarafından hazırlanmaktadır.

Üçüncü kısım ile, eserin 5. bölümünde de belirtildiği gibi henüz fazla incelenmemiş ama hermenötiksel teori ile alakalı olan farklı alanları da işaret etmek amaçlanmıştır. Dil felsefesiyle ilgili Almanca eserlerin çoğuna Zürih'te bulunan Hermenötik Enstitüsü kütüphanesinde ulaştım. Zaten bu çalışmanın çatısı da orada şekillenmiştir.

A. HERMENÖTİKSEL TEORİ VE TEORİSYENLER

Apel, Karl Otto. "Szientifik, Hermeneutik, Ideologie-Kritik: Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht," *M&W*, I (1968), 37-63.

Betti, Emilio. *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik Der Geisteswissenschaften.* Philosophie Und Geschichte Serisi, Broşür numaraları: 78-79. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1962. 64 sayfa.

———. *Teoria Generale Della Interpretazione.* 2. C. Milan: Dott. A. Giuffre, 1955. 634 sayfa., 348 sayfa. Aynı yazar tarafından Almanca'ya çevirisi: *Allgemeine Auslegungslehre Als Methodik Der Geisteswissenschaften.* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1967. 771 sayfa.

———. *Zur Grundlegung Einer Allgemeinen Auslegungslehre.* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1954. 89 sayfa. Yeniden baskısı: *Festschrift Für Ernst Rabel.* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1954. II, 79-168.

Bollnow, Otto Friedrich. Dilthey: *Eine Einführung in Seine Philosophie.* 2ci Baskı. Stuttgart: Kohlhammer, 1955. 224 sayfa.

———. *Das Verstehen: Drei Aufsätze Zur Theorie Der Geisteswissenschaften.* Mainz: Kirchheim, 1949. 112 sayfa.

Castelli, Enrico, ed. *Herméneutique et Tradition.* Roma Uluslararası Toplantı Kayıtlarından, 10-16 Ocak, 1963. Paris: Vrin, 1963.

Dilthey, Wilhelm. *Briefwechsel Zwischen Wilhelm Dilthey Und Dem Grafen Paul Yorck Von Wartenburg:* 1877-1897. Halle-An-Der-Salle: Niemeyer, 1923. 280 sayfa.

———. *Das Erlebnis Und Die Dichtung.* 13. Baskı. Stuttgart: B. G. Teubner, 1957. 482 sayfa.

———. *Das Leben Schleiermachers.* C: I. ed. Hermann Mulert. Berlin: Reimer, 1870. 688 sayfa. Yeniden baskısı, Berlin: W. De Gruyter, 1922. 879 sayfa. GS'in XIII. cildi olarak yeniden oluşturulmuştur.

———. *Das Leben Schleiermachers*. C: II. ed. Martin Redeker. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967. 811 sayfa. GS'in XIV. cildi (1967).

———. *Gesammelte Schriften*. 14. C. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913-1967.. C. I-XII Yeniden düzenlenmiştir. Stuttgart: B. G. Teubner, 1958.

Diwald, Hellmut. *Wilhelm Dilthey: Erkenntnistheorie Und Philosophie Der Geschichte*. Göttingen: Musterschmidt, 1963. 262 sayfa.

Gadamer, Hans-Georg. "Anmerkungen Zu Dem Thema '-Hegel Und Heidegger,' " *Natur Und Geschichte: Festschrift Für Karl Löwith Zum 70. Geburtstag*. Stuttgart: Kohlhammer, 1967. 470 sayfa.

———. "Hegel und Die Antike Dialektik," *Hegel-Studien*, I (1961),

173-99.

———. "Hermeneutik und Historismus", *PhR*, IX (1962), 241-76. WM'un ikinci baskısına ek olarak yeniden basılmıştır.

——. *Kleine Schriften. C: I: Philosophie/Hermeneutik*. C: II: *Interpretationen*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1967. 230 sayfa., 234 sayfa. C: Ill Forthcoming.

——. "Die Phänomenologische Bewegung," *PhR*, XI (1963), 1-45.

——. *Plato Und Die Dichter*. Frankfurt: Klostermann, 1934.36 sayfa.

——. *Platos Dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen Zur "Philebos."* Uyarlama Konferansları. Leipzig: Meiner, 1931. 178 sayfa.

——. *Le Problème De La Conscience Historique*. Louvain Konferansları, 1959. Louvain: Publications Universitaires De Louvain, 1963.89 sayfa.

———. "The Problem Of Language in Schleiermacher's

Hermeneutics," Schleiermacher'in 200. doğum yıl dönümü münasebetiyle Vanderbilt Divinity School, Nashville, Tennessee'de 29 Şubat 1968'de sunulan basılmamış konferanslar. Mart 1968'de Amerika'da bulunduğu süre içerisinde Gadamer, pek çok üniversitede konferanslar vermiştir. Bunlar arasında: Northwestern, Johns Hopkins, Texas, Yale ve Harvard sayılabilir. Bu konferanslarda ya Schleiermacher'le ilgili yazısı tekrarlanmıştır, ya da "İmaj ve Kelime" ve "Sokrat Öncesi Felsefede İlâhiyat Fikri" hakkında sunuş yapılmıştır. Bu üç konferanslar da Amerika'daki dergilerde müstakil olarak basılacaktır, böylece Gadamer'in yakın dönem çalışmalarından bir kısmı İngilizce'ye çevrilmiş olacaktır. "Geleceğe Dair Planlar Hakkında Notlar" isimli bir makale, *Daedalus*, XCV (1966), 572-89; Bu yazı özel olarak hermenötikle ilgili değildir.

———. *Volk Und Geschichte Im Denken Herders.* Paris'de 29 Mayıs 1941'de verilen bir konferans. Frankfurt: Klostermann, 1942.24 sayfa.

———. *Wahrheit Und Methode: Grundzüge Einer Philosophischen Hermeneutik.* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1960. 476 sayfa. 2. Baskı, 1965, 512 sayfa. Yeni bir girişi ve "Hermeneutik Und Historismus" isimli bir makaleyi de ek bölümünde içermektedir. İtalyanca ve Fransızca tercümeleri hazırlanmaktadır. İngilizce tercümesi ise Sheed And Ward, London tarafından basılacaktır.

———, ve H. Kuhn, ed. *Philosophische Rundschau: Eine Vierteljahresschrift Für Philosophische Kritik.* Tübingen: J. C. B. Mohr. 1953'de editörler tarafından kurulmuştur ve hâlâ onların yönetimindedir. Gadamer tarafından yapılan değerlendirmeler ve makaleler için farklı sayılarına bakınız.

Die Gegenwart der Griechen im Neueren Denken: Festschrift Für Hans-Georg Gadamer Zum 60. Geburtstag. ed. Dieter Henrich, Walther Schultz, ve Karl-Heinz Volkmann-Schluck. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1960. 316 sayfa.

Heidegger, Martin. *Erläuterungen Zu Hölderlins Dichtung.* 2. baskı. Frankfurt: Klostermann, 1951. 144 sayfa. *EB*'de kısmen tercüme edilmiştir.

———. *Existence and Being.* ed. ve geniş bir giriş yapan: Werner Brock. Chicago: Regnery, 1949; kağıt kapaklı olarak, 1961. 369 sayfa.

———. *Gelassenheit.* Pfullingen: Neske, 1959. 73 sayfa. İngilizce çevirisi: John M. Anderson ve Hans Freund, *Discourse on Thinking.* New York: Harper, 1966. 90 sayfa.

——. *Holzwege.* 4. baskı. Frankfurt: Klostermann, 1963. 345 sayfa. İlk yazı, *UK*, çevrilmiştir; aşağıdaki maddeye bakınız.

——. *Identität und Differenz.* Pfullingen: Neske, 1957. 76 sayfa.

——. *An Introduction to Metaphysics.* Çev. Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press, 1959. 214 sayfa.

——. *Kant und das Problem der Metaphysik.* Frankfurt: Klostermann, 1951. 222 sayfa. İngilizce çevirisi: James S. Churchill, *Kant and the Problem of Metaphysics.* Bloomington: Indiana University Press, 1962. 255 sayfa.

——. *Platons Lehre von der Wahrheit: Mit Einem Brief Über den "Humanismus."* Bern: Francke, 1947. 119 sayfa. Her iki yazının da çevirisi: William Barbett ve H. D. Aiken, Eds.. Philosophy in The Twentieth Century. 4. C. New York: Random House, 1962. III, 251-270, 270-302.

——. *Sein und Zeit.* Halle: Niemeyer, 1927. Alıntılar 7. baskısından değiştirmeden aktarılmıştır. Tübingen: Niemeyer, 1963. 437 sayfa. İngilizce çevirisi: John Macquarrie ve Edward Robinson, *Being And Time.* London: SCM Press, 1962.589 sayfa.

——. *Unterwegs zur Sprache.* Pfullingen: Neske, 1959. 270 sayfa. Çevirisi Harper tarafından yayınlanacaktır.

——. *Der Ursprung Des Kunstwerkes.* Einführung von Hans-Georg Gadamer. Stuttgart: Reclam, 1965. 126 sayfa.

Bu yazının *Ho*'dan alınan çevirisi: Albert Hofstadter, *Philosophies of Art and Beauty*, ed. A. Hofstadter ve Richard Kuhns. New York: Random House, 1964. 701 sayfa.

———. *Vom Wesen des Grundes*. 5. baskı. Frankfurt: Klostermann, 1965. 54 sayfa. İki dilden baskılı, İngilizce çevirisi: T. Malick, *The Essence of Reasons*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.

———. *Vom Wesen der Wahrheit*. 5. baskı. Frankfurt: Klostermann, 1967. 27 sayfa.

———. *Vortrage und Aufsätze*. Pfullingen: Neske, 1954. 284 sayfa.

Henrichs, Norbert. *Bibliographie der Hermeneutik und ihrer Anwendungsbereiche zeit Schleiermacher*. Kleine Bibliographien Aus Dem Philosophischen Institut der Universitat Düsseldorf. Düsseldorf: Philosopbia-Verlag, 1968. 250 sayfa.

"Hermeneutics", *OED*, V (1933), 243.

Herrmann, Friedrich Wilhelm Von. *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*. Meisenheim: Anton Hain, 1964. 278 sayfa.

Hirsch, E. D., Jr. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1967. 274 sayfa.

Hodges, H. A. *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*. London: Routledge & Kegan Paul, 1952. 368 sayfa. (Bu eser, aynı isimle, aynı yazar ve yayıncı tarafından daha önce ve oldukça kısa giriş olarak basılmış eserle karıştırılmamalıdır.)

Hopper, Stanley Romaine, ve David L. Miller, ed. *Interpretation: The Poetry of Meaning*. New York: Harcourt, Brace & World, 1967.137 sayfa. Özellikle bkz: Heinrich Ott, "Hermeneutics And Person-Hood", sayfa.14-33.

Kimmerle, Heinz. "Hermeneutische Theorie oder ontologische Hermeneutik", *ZThK*, LIX (1962), 114-30. *HH*'da tercümesi vardır, 107-21.

———. "Metahermeneutik, Application, Hermeneutisc-

he Sprachbildung," *ZThK.* LXI (1964), 221-35.

Kockelmans, Joseph J. *Martin Heidegger: A First Introduction to His Philosophy.* Pittsburgh: Duquesne University Press, 1965. 182 sayfa.

Langan, Thomas. *The Meaning of Heidegger: A Critical Study of an Existentialist Phenomenology.* New York: Columbia University Press, 1959.247 sayfa.

Larenz, Karl. *Methodenlehre der Rechtswissenschaft.* Berlin: Springer, 1960. 381 sayfa.

Lipps, Hans. *Untersuchungen zu einer Hermeneutischen Logik.* Frankfurt: Klostermann, 1959.144 sayfa.

Lohmann, Johannes. "Gadamers *Wahrheit Und Methode,*" *Gnomon,* XXXVII (I965), 709-18. bir değerlendirme. Diğer değerlendirme yazıları için bkz: *WM,* 2. baskı, s. XIII.

Lonergan, Bernard J. F. *Insight: A Study Of Human Understanding.* London: Longmans, 1964. 785 sayfa.

Lübbe, Herman. "Bibliographic Der Heidegger-Literatur 1917-1955," *Zeitschrift für Philosophische Forschung,* XI (1957), 401-52.

Macomber, W. B. *The Anatomy of Disillusion: Martin Heidegger's Notion of Truth.* Evanston: Northwestern University Press, 1967. 227 sayfa.

Mayr, Franz. "Philosophie im Wandel der Sprache: Zur Frage der 'Hermeneutik,' " *ZThK,* LXI (1964), 439-91.

Meier, Georg Friedrich. *Versuch Einer Allgemeinen Auslegungskunst.* Düsseldorf: Stern-Verlag, 1965. 136 sayfa. 1757 baskısının fotomekanik olarak yeniden baskısı.

Müller-Vollmer, Kurt. *Towards a Phenomenological Theory of Literature: A Study of Wilhelm Dilthey's "Poetik."* Stanford [University] Studies in Germanics and Slavics. The Hague: Mouton, 1963. 217 sayfa. Amerika'da Humanities Press'te mevcuttur.

Noller, Gebhard. *Sein und Existenz: Die Ueberwindung*

des Subjekt-Objektschemas in der Philosophie Heideggers und in der Theologie der Entmythologisierung. Munich: Kaiser, 1962. 167 sayfa.

Pannenberg, Wolfhart. "Hermeneutik und Universalgeschichte," *ZThK,* LX (1963), 90-121. *HH*'de tercümesi bulunmaktadır, 122-52.

Pöggeler, Otto. *Der Denkweg Martin Heideggers.* Pfullingen: Neske, 1963. 318 sayfa.

Richardson, W. J. *Martin Heidegger: Through Phenomenology to Thought.* The Hague: Nijhoff, 1964.764 sayfa.

Ricoeur, Paul. *De l'interprétation: essai sur Freud.* Paris: Editions Du Seuil, 1965. 533 sayfa.

———. "Existence et Herméneutique," *Dialogue,* IV (1965-66), 1-25.

Rothacker, Erich. *Die Dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus.* Mainz: Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1954. 55 sayfa.

———. *Einleitung in Die Geisteswissenschaften.* 2. baskı. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1930. 288 sayfa. Orijinal olarak 1919'da basılmıştır.

———. *Logik und Systematik Der Geisteswissenschaften.* Bonn: H. Bouvier, 1948.172 sayfa.

Schleiermacher, Fr. D. E. *Hermeneutik.* ed. ve bir giriş yazan: Heinz Kimmerle. Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1959. 166 sayfa.

———. *Hermeneutik und Kritik: mit besonderer Beziehung aufdas Neue Testament.* ed. Friedrich Lucke. Kendisinin *Sämmtliche Werke* isimli çalışmasının ilk grubu içerisinde, C: VII. Berlin: Reimer, 1838.

Schneeberger, Guido. *Ergänzungen zu Einer Heidegger-Bibliographie.* Bern: Hochfeldstrasse 88 (Yazar tarafından özel baskı), 1960. 27 sayfa.

Schultz, Werner. "Die Unendliche Bewegung in der Hermeneutik Schleiermachers und ihre Auswirkung auf die Hermeneutische Situation der Gegenwart," *ZThK*, LXV (1968), 23-52.

Seidel, George Joseph. *Martin Heidegger and the Presocratics: An Introduction to His Thought.* Lincoln: University Of Nebraska Press, 1964. 169sayfa.

Sinn, Dieter. "Heidegger's Spätphilosophie," *PhR*, XIV (1967), 81-182.

Thulstrup, Niels. "An Observation Concerning Past And Present Hermeneutics," *OL*, XXII (1967), 24-44.

Tice, Terrence N. *Schleiermacher Bibliography: With Brief Introductions, Annotations, and Index.* Princeton Pamphlets, No. 12. Princeton: Princeton Theological Seminary, 1966. 168 sayfa.

Versényi, Laszlo. *Heidegger, Being, and Truth.* New Haven: Yale University Press, 1965. 201 sayfa.

Wach, Joachim. *Das Verstehen: Grundzüge einer Geschichte der Hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert.* 3 cilt. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1926-1933. cilt I: *Die Grossen Systeme*, 1926. 266 sayfa. cilt II: *Die Theologische Hermeneutik von Schleiermacher bis Hoffmann*, 1929. 379 sayfa. C: III: *das Verstehen in der Historik von Ranke bis zum Positivismus*, 1933. 350 sayfa. Yeniden baskı, I cilt, Hildesheim: Georg Olms, 1965.

Wolf, Friedrich August. "Darstellung Der Altertumswissenschaft Nach Begriff, Umfang, Zweck Und Wert," *Museum der Altertumswissenschaft*, ed. F. A. Wolf ve Ph. Buttmann, cilt I. Berlin: Reimer, 1807. 584 sayfa.

———. *Vorlesung über die Enzyklopädie der Altertumswissenschaft.* Vorlesungen uber die Altertumswissenschaft serisi, ed. J. D. Gurtler, C: I. Leipzig: Lehnhold, 1831. 498 sayfa.

B. TEOLOJİK HERMENÖTİK

Barr, James. *Old and New in Interpretation*. New York: Harper, 1966. 215 sayfa.

Barthel, Pierre. *Interprétation du Langage Mythique et Théologie Biblique: Étude de Quelques Étapes de L'evolution du Problème de l'interprétation des Représentation d'origine et de Structure Mythique de la foi Chrétienne*. Leiden: Brill, 1963. 399 sayfa.

Bartsch, Hans Werner, ed. *Kerygma and Myth*. Çev. Reginald H. Fuller. 2 cilt. 2. baskı. London: Billing, 1964. 228 sayfa., 358 sayfa.

Behm, Johannes. *Ermêneuo, Ermêneia... TDNT*'deki makale, Çev. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1964. Orijinal olarak bulunduğu yer: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1935.

Blackman, E. C. *Biblical Interpretation*. Philadelphia: Westminster Press, 1957. 212 sayfa.

Braaten, Carl E. *History and Hermeneutics*. New Directions in Theology Today Serisi, ed. William Hordern, C: II. Philadelphia: Westminster Press, 1966. 205 sayfa.

Brown, James. *Kierkegaard, Heidegger, Buber, and Barth: Subject and Object in Modern Theology*. New York: Collier Books, 1962. 192 sayfa.

Bultmänn, Rudolf. *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*. 4 cilt. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1952-1965. 336 sayfa., 293 sayfa., 212 sayfa., 198 sayfa. C: II, Çev: J. C. G. Greig, *Essays: Philosophical and Theological*. New York: Macmillan, 1955. 337 sayfa. Diğer yazıların bulunduğu yer: *Existence and Faith: Shorter Writings Of Rudolf Bultmann*, ed. ve çev: Schubert M. Ogden. London: Hodder and Stoughton, 1961. 320 sayfa.

———. *History and Eschatology*. Edinburgh: The University Press; New York: Harper, 1957. 155 sayfa.

———. *The History of the Synoptic Tradition*. Çev. John Marsh. Oxford: Blackwell, 1963. 456 sayfa.

——. *Jesus*. Berlin: Deutsche Bibliothek, 1926. 204 sayfa. Tekrar baskısı: Tübingen: J. C. B. Mohr, 1958. İngilizce çev: Louise Pettibone Smith ve Erminie Huntress Lantero, *Jesus and the Word*. New York: Scribner's, 1958. 226 sayfa.

——. *Jesus Christ and Mythology*. New York: Scribner's, 1958. 96 sayfa.

——. *Theology of the New Testament*. Çev. Kendrick Grobel. 2 cilt. London: Lowe & Brydone, 1959. 395 sayfa., 278 sayfa.

Castelli, Enrico, ed. *Demitizzazione e immagine*. Padua: A. Milani, 1962. 351 sayfa. Roma Uluslararası Toplantı Belgeleri, Ocak 1962, Ricoeur, Ott, Bartsch, Mathieu ve diğerleri.

———, ed. *Il Problema Della Demitizzazione*. Padua: A. Milani, 1961. 334 sayfa. Roma Uluslarası Toplantı Belgeleri, Ocak 1961, Bultmann, Danièlou, Ricoeur, Gadamer, Bartsch, Anz, Marlé, ve diğerleri. Diğer yıllara ait konu başlıkları yayıncıdan temin edilebilir.

Dobschütz, E. "Interpretation," *ERE*, VII (1914), 390-95.

Doty, William G. A. *New Utterance: Studies in New Testament Hermeneutics*. New York: Herder & Herder, 1969 sonlarında yayınlanacak.

Ebeling, Gerhard. *Evangelische Evangelienauslegung: Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*. Munich: Kaiser, 1942. Yeni düzenlenmiş şekli: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962. 520 sayfa.

———. *God and Word*. Çev. James W. Leitch. The Earl Lectures At Pacific School Of Religion, 1966. Philadelphia: Fortress Press, 1967. 49 sayfa.

———. "Hermeneutik," *RGG*, III (1959), 242-64.

———. *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1947. 28 say-

fa. *Wort Gottes und Tradition*'da ilk yazı olarak yeniden basılmıştır.

———. *The Nature of Faith*. Çev. Ronald Gregor Smith. Philadelphia: Fortress Press, 1961.191 sayfa.

———. *The Problem of Historicity in the Church and Its Proclamation*. Çev. Grover Foley. Philadelphia: Fortress Press, 1967.120 sayfa. Almanca orijinali 1954'de basılmıştır.

———. *Theologie und Verkundigung: Ein Gespräch Mit Rudolf Bultmann*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1962. 146 sayfa. İngilizce çev: John Riches, *Theology and Proclamation*, Philadelphia: Fortress Press, 1966. 187 sayfa.

———. *Word and Faith*. Çev. James W. Leitch. Philadelphia: Fortress Press, 1963. 442 sayfa.

———. *Wort Gottes und Tradition: Studien Zu Einer Hermeneutik Der Konfessionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964. 235 sayfa.

Ebner, Ferdinand. *Schriften*. 3 cilt. Munich: Kösel, 1963, 1965. 1086 sayfa., 1190 sayfa., 808 sayfa.

Ernesti, Johann August. *Institutio interpretis Novi Testamenti*. 4. baskı. Christopher Fr. Ammon'un gözlemi altında. Leipzig: Weidmann, 1792. (1. baskı, 1761.) İngilizce çev: Moses Stuart, *Elements of Interpretation*. 3. baskı.; Andover: M, Newman, 1827. 124 sayfa. 4. baskı; New York: Dayton and Saxton,. 1842. İngilizce'ye diğer bir çevirisi: Charles H. Terrot, *Principles of Biblical Interpretation*. 2 cilt. Edinburgh: T. Dark, 1832-33.

Farrar, Frederic W. *History of Interpretation*. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1961. 553 sayfa. Orijinal baskısı 1884'de.

Forstman, H. Jackson. "Language and God: Gerhard Ebeling's Analysis of Theology," *Interpretation*, XXII (1968), 187-200.

Frör, Kurt. *Biblische Hermeneutik: Zur Schriftauslegung*

in Predigt und Unterricht. Munich: Kaiser, 1961. 396 sayfa. 3. baskı, gözden geçirilmiş olarak: *Wege Zur Schriftauslegung: Biblische Hermeneutik Für Unterricht und Predigt*. Düsseldorf: Patmos, 1967. 414 sayfa. İngilizce tercümesini hazırlayan: James Thin, Edinburgh.

Fuchs, Ernst. "Existentiale Interpretation Von Romer 7, 7-12 und 21-23," *ZThK*, LIX (1962), 285-314.

———. *Glaube und Erfahrung: Zum Christologischen Problem im Neuen Testament*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1965. 523 sayfa.

———. *Hermeneutik*. Stuttgart: R. Müllerschön, 1963. 271 sayfa. Orijinal olarak 1954'de basılmıştır.

———. *Marburger Hermeneutik*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1968. 277 sayfa.

———. *Studies of the Historical Jesus*. Çev. Andrew Scobie. London: SCM Press, 1964. 239 sayfa.

———. *Zum Hermeneutischen Problem in der Theologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1959.365 sayfa.

Funk, Robert W. *Language, Hermeneutic, and Word of God*. New York: Harper, 1966. 317 sayfa. (Aynı yazarın dil ve hermenötik hakkında diğer bir kitabı da hazırlanmaktadır.)

———, and Gerhard Ebeling, ed. *The Bultmann School of Biblical Interpretation: New Directions?* Journal of Theology and the Church Serisi, C: I. New York: Harper, 1965. 183 sayfa.

———, Ed. *History and Hermeneutic*. Journal of Theology and The Church Serisi, C: IV. New York: Harper, 1967. 162 sayfa.

Grant, Robert M. *A Short History of the Interpretation of the Bible*. Gözden geçirilmiş baskısı. New York: Macmillan, 1963. 224 sayfa.

Heinrici, Georg, "Hermeneutik," *RPTK*, VII (1899), 719.

Herzog, Frederick W. *Understanding God*. New York: Scribner's, 1966. 191 sayfa.

Kraus, Hans-Joachim. *Geschichte der Historisch-Kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation Bis Zur Gegenwart*. Neukirchen: Verlag Der Buchhandlung Der Erziehungsvereins, 1956. 478 sayfa.

Lessing, Gotthold E. *Lessing's Theological Writings: Selections*. Çev. ve bir giriş yazan: Henry Chadwick. Stanford: Stanford University Press, 1957. 110 sayfa.

Lorenzmeier, Theodor. *Exegese und Hermeneutik: Eine Vergleichende Darstellung der Theologie Rudolf Bultmanns, Herbert Brauns, und Gerhard Ebelings*. Hamburg: Furche, 1968. 232 sayfa.

Macquarrie, John. *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann*. London: SCM Press, 1955. 252 sayfa.

———. *The Scope of Demythologizing: Bultmann and His Critics*. London: SCM Press, 1960. 255 sayfa.

Marlé, Rene. *Introduction to Hermeneutics*. Fransızca *L'herméneutique*'i tercüme eden: E. Froment ve R. Albrecht. New York: Herder & Herder [1967]. 128 sayfa.

Michalson, Carl. *The Rationality of Faith: An Historical Critique of Theological Reason*. New York; Scribner's, 1964. 160 sayfa.

Müller-Schwefe, Hans-Rudolf. *Die Sprache und das Wort: Grundlagen der Verkündigung*. Hamburg: Furche, 1961. 268 sayfa. Kitap dört bölümden oluşmaktadır: "Die Struktur der Sprache," "Sprache und Existenz," "Sprache und Geschichte," ve "Die Sprache und Das Wort Gottes."

Neill, Stephen. *The Interpretation of the New Testament: 1861-1961*. London: Oxford University Press, 1964. 358 sayfa.

Niebuhr, Richard. R. *Schleiermacher on Christ and Religion: A New Introduction*. New York: Scribner's, 1964.

267sayfa.

Ogden, Schubert M. *Christ Without Myth*. New York: Harper, 1961. 189 sayfa.

———. *The Reality of God and Other Essays*. New York: Harper, 1966. 237 sayfa.

Ott, Heinrich. *Denken und Sein: Derweg Martin Heideggers und der Weg der Theologie*. Zollikon: Evangelischer Verlag, 1959. 226 sayfa.

———. "Das Problem des Nicht-Objektivierenden Denkens und Redens in der Theologie," *ZTHK*, LXI (1964), 327-52.

Ramsey, Ian. *Religious Language: An Empirical Placing of Theological Phrases*. New York: Macmillan, 1957.191 sayfa.

Robinson, James M. *A New Quest of the Historical Jesus*. London: SCM Press, 1959. 128 sayfa.

———. "Theology As Translation," *Theology Today*, XX (1964), 518-27.

———. "World in Modern Theology and in New Testament Theology," *Soli Deo Gloria: New Testament Studies in Honor of William Childs Robinson*. Richmond, Va.: John Knox Press, 1968, Bölüm. 7.

———. and John B. Cobb, Jr., Ed. *The Later Heidegger and Theology*. New Frontiers in Theology Serisi, C: I. New York: Harper, 1963. 212 sayfa.

———. Ed. *The New Hermeneutic*. New Frontiers in Theology Serisi, C: II. New York: Harper, 1964. 243 sayfa. Giriş bölümü çok önemlidir. Bkz. sayfa. 1-77.

———. Ed. *Theology as History*. New Frontiers in Theology Serisi, C: III. New York: Harper, 1967. 276 sayfa.

Schultz, Werner. "Die Unendliche Bewegung in der Hermeneutik Schleiermachers und Ihre Auswirkung Auf Die Hermeneutische Situation der Gegenwart," *ZTHK*, LXV

(1968), 23-52.

Smalley, B. *The Study of the Bible in the Middle Ages*. 2. baskı. Oxford: Blackwell, 1952. 406 sayfa.

Smart, James D. *The Interpretation of Scripture*. Philadelphia: Westminster Press, 1961. 317 sayfa.

Spiegler, Gerhard. *The Eternal Covenant: Schleiermacher's Experiment in Cultural Theology*. New York: Harper, 1967. 205 sayfa.

Spinoza, Benedict De. *A Theologico-Political Treatise*. Çev. R. H. M. Elwes. Classics of the St. John's Program Serisi. Ann Arbor, Mich.: Edwards Brothers, 1942. 278 sayfa.

Steiger, Lothar. *Die Hermeneutik Als Dogmatisches Problem*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1961. 200 sayfa.

Wood, James D. *The Interpretation of the Bible: A Historical Introduction*. Naperville, Ill: Alec R. Allenson, 1958.179 sayfa.

C. DİĞER NAKLEDİLEN VEYA ADI GEÇMEYEN AMA HERMENÖTİK AÇIDAN ÖNEMLİ OLAN ESERLER

Adorno, Theodor W. *Zur Metakritik Der Erkenntnistheorie: Studien Uber Husserl und Die Phänomenologischen Antinomien*. Stuttgart; Kohlhammer, 1956. 251 sayfa.

Albrecht, Erhard. *Beiträge Zur Erkenntnistheorie und das Verhältnis von Sprache und Denken*. Halle: Niemeyer, 1959. 570 sayfa.

Ammann, Hermann. *Die Menschliche Rede: Sprachphilosophische Untersuchungen, Teil I und II*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962. 337 sayfa.

Arens, Hans. *Sprachwissenschaft: Der Gang Ihrer Entwicklung von der Antike Bis Zur Gegenwart*. Munich: Verlag Karl Alber, 1955. 568 sayfa. Linguistiğin Plato ve Aristotle'dan itibaren 20. yüzyılın ortalarına gelinceye değin geçirdiği aşamaları anlatan metodik ve iyi araştırılmış bir tarihi-

dir. Bunun içerisine 20. yy'da Amerika, Fransa, Rusya ve diğer yerlerdeki gelişmeler dahildir. Oldukça zengin bir bibliyografyası vardır.

Aristotle. *The Basic Works*. ed. Richard Mckeon. New York: Random House, 1941.1487 sayfa.

———. *On Interpretation* (Peri Hermêneias). St. Thomas ve Cajetan'ın yorumlarıyla. Latince'den çeviren ve bir giriş yazan: Jean T. Oesterle. Milwaukee: Marquette University Press, 1962. 271 sayfa.

———. *Organon*. C: I: *Categories, On Interpretation, Prior Analytics*. Loeb Classical Library, 325; Cambridge: Harvard University Press, 1938. 542 sayfa.

Ast, Friedrich. *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*. Landshut: Thomann, 1808. 227 sayfa.

———. *Grundriss der Philologie*. Landshut: Krüll, 1808. 591 sayfa.

Auerbach, Erich. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton: Princeton University Press, 1953. 563 sayfa.

Bachelard, Gaston. *La Formation de l'esprit Scientifique: Contribution à Une Psychanalyse de La Connaissance Objective*. Paris: Vrin, 1938.256sayfa.

———. *Le Nouvel Esprit Scientifique*. 5. baskı. Paris: Presses Universitaires de France, 1949. 179 sayfa.

———. *Poetics of Space*. Çev. Maria Jolas. New York: Orion Press, 1964. 241 sayfa.

———. *La Poétique de la Rêverie*. 2. baskı. Paris: Presses Universitaires de France, 1961. 183 sayfa.

———. *Psychoanalysis of Fire*. Çev. A. C. Ross. Boston: Beacon Press, 1964. 115 sayfa.

Bollnow, Otto Friedrich. *Die Lebensphilosophie*. Berlin: Springer, 1958. 150 sayfa.

Bosserman, Phillip. *Dialectical Sociology: An Analysis of*

the Sociology of Georges Gurvitch. Boston: Extending Horizons Books, 1968. 300 sayfa.

Brekle, Herbert E., ed. *Grammatica Universalis*. Linguistik ve dil felsefesi hakkında bir seri. 17. yüzyıldan günümüze kadar. İlk cilt 1969'da, Frommann-Holzboog, Stuttgart'da basılacak.

Brillouin, Léon. *Scientific Uncertainty and Information*. 2. baskı. New York: Academic Press, 1962. 164 sayfa.

Brunner, August. *Geschichtlichkeit*. Bern/Munich: Francke, 1961. 204 sayfa.

Bruyn, Severyn T. *The Human Perspective in Sociology*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1966. 286 sayfa.

Burke, Kenneth. *A Grammar of Motives and A Rhetoric of Motives*. Meridian Books. Cleveland: World, 1962. 868 sayfa.

———. *The Philosophy of Literary Form*. Gözden geçirilmiş baskısı. New York: Vintage Books, 1957. 330 sayfa.

Campbell, Joseph. *The Masks of God: Primitive Mythology*. New York: Viking, 1959. 504 sayfa.

Campbell, Paul N. *The Speaking and the Speakers of Literature*. Belmont, Calif.: Dickenson, 1967. 164 sayfa.

Cassirer, Ernst. *An Essay On Man*. New Haven: Yale University Press. 1944. 237 sayfa.

———. *Philosophy of Symbolic Forms*. 3 cilt. New Haven: Yale University Press, 1953, 1955, 1957. 328 sayfa., 269 sayfa., 501 sayfa.

Castelli, Enrico, ed. *Tecnica e Casistica*. Roma Uluslararası Toplantısı, Ocak, 1964 [?]. Padua: A. Milani, n.d.

Chomsky, Noam. *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge: M.I.T. Press, 1965. 251 sayfa.

———. *Current Issues in Linguistic Theory*. New York: Humanities Press, 1964. 119 sayfa.

———. *Topics in the Theory of Generative Grammar*.

New York: Humanities Press, 1966. 95 sayfa.

Collingwood, R. G. *An Autobiography.* Oxford: Oxford University Press, 1939. 167 sayfa.

———. *Essays in the Philosophy of History.* ed. William Debbins. Austin: University of Texas Press, 1965. 160 sayfa.

———. *The Idea of History.* Oxford: Clarendon Press, 1946. 339 sayfa.

Corbin, Henry. *Avicenna and the Visionary Recital.* Çev: W. R. Trask. Princeton: Princeton University Press, 1960. 423 sayfa.

Dagognet, Francois. *Gaston Bachelard.* Paris: Presses Universitaires de France, 1965. 116 sayfa.

Dance, Frank E. X., ed. *Human Communication Theory: Original Essays.* New York: Holt, 1967. 332 sayfa.

Danto, Arthur C. *Analytical Philosophy of History.* Cambridge: Cambridge University Press, 1965. 313 sayfa.

Diemer, Alwin. *Edmund Husserl: Versuch Einer Systematischen Darstellung Seiner Phänomenologie.* Meisenheim am Glan: Hain, 1956. 397 sayfa.

Dufrenne, Mikel. *Jalons.* The Hague: Nijhoff, 1966. 221 sayfa.

———. *Language and Philosophy.* Bloomington: Indiana University Press, 1963. 106 sayfa.

———. *The Notion of the A Priori.* Çev. Edward S. Casey. Evanston: Northwestern University Press, 1966. 256 sayfa.

———. *Phénomenologie de l'expérience Esthétique.* Paris: Presses Universitaires de France, 1953. 688 sayfa.

———. *La Poétique.* Paris: Presses Universitaires de France, 1963. 196 sayfa.

Durand, Gilbert. *L'Imagination Symbolique.* Paris: Presses Universitaires de France, 1964. 120 sayfa.

———. *Les Structures Anthropologiques de l'imaginaire.*

Paris: Presses Universitaires de France, 1960. 513 sayfa.

Edie, James M., ed. *An Invitation To Phenomenology: Studies in the Philosophy of Experience*. Chicago: Quadrangle, 1965. 283 sayfa.

———. ed. *Phenomenology in America: Studies in the Philosophy of Experience*. Chicago: Quadrangle, 1967. 306 sayfa.

———. *Einsichten: Festschrift für Gerhard Krüger*. ed. Klaus Oehler and Richard Schaeffler. Frankfurt: Klostermann, 1962. 398 sayfa.

Eliade, Mircea. *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*. New York: Harper Torchbook, 1959. 176 sayfa.

———. *Le Forêt interdit*. Paris: Gallimard, 1957. 645 sayfa.

———. *Myth and Reality*. Çev. Willard R. Trask. New York: Harper, 1963. 204 sayfa.

———. *Myths, Dreams and Mysteries*. New York: Harper Torchbook, 1961. 256 sayfa.

Fallico, Arturo B. *Art & Existentialism*. Spectrum Books. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1962. 175 sayfa.

Findlay, J. N. *Hegel, A Re-examination*. London: George Alien & Unwin, 1964. 372 sayfa.

Fink, Eugen. *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen Zum Problem des Phänomen-Begriffs*. The Hague: Nijhoff, 1958. 156 sayfa.

———. *Spiel Als Weltsymbol*. Stuttgart: Kohlhammer, 1960. 243 sayfa.

——— *For Roman Ingarden, Nine Essays in Phenomenology*. The Hague: Nijhoff, 1959. 179 sayfa.

Foucault, Michel. *Les Mots et Les Choses: Une Archéologie des Sciences Humaines*. Paris: Gallimard, 1966. 405 sayfa.

Frank, Erich. *Philosophical Understanding and Religious Truth*. New York: Oxford University Press, 1945. 209 sayfa.

Frye, Northrop. *Anatomy of Criticism*. Princeton: Princeton University Press, 1957. 394 sayfa.

Garelli, Jacques. *La Gravitation Poétique*. Paris: Mercure de France, 1966. 217 sayfa.

Geiger, Don. *The Sound, Sense, and Performance of Literature*. Chicago: Scott, Foresman, 1963. 115 sayfa.

Gipper, Helmut. *Bausteine Zur Sprachinhaltsforschung: Neuere Sprachbetrachtung im Austausch Mit Geistes- und Naturwissenschaft*. Sprache und Gemeinschaft Serisi, ed. Leo Weisgerber, C: I. Düsseldorf: Pädagogischer Verlag Schwann, 1963. 544 sayfa.

Glinz, Hans. *Ansätze Zu Einer Sprachtheorie*. Beihefte Zum Wirkenden Wort Serisi, Pamphlet No. 2. Düsseldorf: Pädagogischer Verlag Schwann, 1962. 93 sayfa.

Gogarten, Friedrich. "Das Abendländische Geschichtsdenken: Bemerkungen Zu Dem Buch von Erich Auerbach *Mimesis*," *ZThK*, LI (1954), 270-360.

Güntert, Hermann. *Grundfragen Der Sprachwissenschaft*. 2. baskı. ed. Dr. Anton Scherer. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1956. 155 sayfa.

Günther, Gotthard. *Idee und Grundriss Einer Nicht-Aristotelischen Logik*. Hamburg: Meiner, 1959. 417 sayfa. cilt I: *Die Idee und ihre Philosophischen Voraussetzungen*.

Gurvitch, Georges. *Dialectique et Sociologie*. Paris: Flammarion, 1962. 242 sayfa.

Gurwitsch, Aron. *The Field of Consciousness*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1964. 427 sayfa.

———. *Studies in Phenomenology and Psychology*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1966. 452 sayfa.

Gusdorf, Georges. *Speaking (La Parole)*. Çev. ve bir giriş

yazan: Paul T. Brockelman. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1965. 132 sayfa.

Güttinger, Fritz. *Zielsprache: Theorie und Technik des Uebersetzens.* Zurich: Manesse, 1963. 236 sayfa.

Haering, Theodor. *Philosophie des Verstehens. Versuch Einer Systematisch-Erkenntnistheoretischen Grundlegung Alles Erkennens.* Tübingen: Niemeyer, 1963. 103 sayfa.

Hart, Ray L. "Imagination and the Scale of Mental Acts," *Continuum,* III (1965), 3-21.

———. "The Imagination in Plato," *International Philosophical Quarterly,* V (1965), 436-61.

———. *Unfinished Man and the Imagination.* New York: Herder & Herder, 1968.

Hartmann, Eduard Von. *Ueber Die Dialektische Methode. Historisch-Kritische Untersuchungen.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963. 124 sayfa.

Hartmann, Peter. *Sprache und Erkenntnis.* Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1958. I60 sayfa.

———. *Wesen und Wirkung Der Sprache: Im Spiegel Der Theorie Leo Weisgerbers.* Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1958. 168 sayfa.

Hatzfeld, Helmut A. *Critical Bibliography of the New Stylistics Applied to the Romance Literatures,* 1900-52. New York: Johnson Reprint, 1953-

———, Yves Le Hir ile. *Essai de Bibliographie Critique de Stylistique Française et Romane,* 1955-60. Paris: Presses Universitaires de France, 1961. 313 sayfa.

Hausman, Carl R. "The Existence of Novelty," *Pacific Philosophy Forum,* IV (1966), 3-60.

———. "Understanding and the Act of Creation," *RM,* XX (1966), 89-112.

Heeroma, Klaas. *Der Mensch in Seiner Sprache.* Hollandaca'dan çeviren Arnold Rakers. Witten: Luther, 1963. 262

sayfa. Onaltı tane konferanstan oluşuyor. Bunlar arasında: "Text und Auslegung," "Literatur und Wissenschaft," "Sprache Als Wahrheit," "Sprache Als Freiheit," "Dichtung Als Wahrheit," ve "Die Sprache der Kirche" zikredilebilir.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner, 1952. 598 sayfa. Bir giriş ve notlar ile İngilizce'ye çeviren: J. B. Baillie, *The Phenomenology of Mind*. Gözden geçirilmiş 2. baskı. London: George Alien & Unwin, 1964. 814 sayfa.

Hilgard, Ernest R., ve Gordon H. Bower. *Theories of Learning*. 3. baskı. New York: Appleton-Century-Crofts, 1966. 661 sayfa.

Hülsmann, Heinz. *Zur Theorie Der Sprache Bei Edmund Husserl*. Munich: Anton Pustet, 1964. 255 sayfa.

Husserl, Edmund. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Çev. Dorion Cairns. The Hague: Nijhoff, 1960. 157 sayfa.

———. *Erfahrung und Urteil*. ed. ve gözden geçiren: Ludwig Landgrebe. Hamburg: Claassen, 1964. 478 sayfa.

———. *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. Çev. W. R. Boyce Gibson. New York: Collier Books, 1962. 444 sayfa.

———. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Husserliana, C: VI. The Hague: Nijhoff, 1952. 557 sayfa. Ek bölümünün bir kısmı (sayfa. 314-48) ve "Die Krisis des Europäischen Menschentums und Die Philosophie," isimli bir konferans *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*'de mevcuttur.

———. *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*. Çev. ve bir giriş ekleyen: Quentin Lauer. New York: Harper, 1965. 192 sayfa.

———. *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*. ed. Martin Heidegger, Çev. James S. Churchill, giriş ekleyen: Calvin 0. Schrag. Bloomington: Indiana University

Press, 1964. 188 sayfa.

———. *Philosophie Als Strenge Wissenschaft*. ed. Wilhelm Szilasi. Quellen der Philosophie Serisi, ed. Rudolph Berlinger. Frankfurt: Klostermann, 1965. 107 sayfa. İngilizce tercümesi *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*'de mevcuttur.

Hyman, Stanley Edgar. *The Armed Vision: A Study in the Methods of Modern Literary Criticism*. Gözden geçirilmiş baskı. New York: Vintage, 1955. 402 sayfa.

Ingalls, Daniel H. H. *Materials for the Study of Navya-Nyâya Logic*. Cambridge: Harvard University Press, 1951. 181 sayfa.

Ingarden, Roman. *Das Literarische Kunstwerk*. Gözden geçirilmiş 2. baskı, Tubingen: Niemeyer, 1960. 430 sayfa. Northwestern University Press tarafından tercümesi yayınlanacaktır.

Jolles, André. *Einfache Formen: Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1958. 272 sayfa. Orijinal olarak 1930'da basılmıştı.

Jünger, Friedrich Georg. *Sprache und Denken*. Frankfurt: Klostermann, 1962. 232 sayfa.

Kaelin, Eugene F. *An Existentialist Aesthetic: The Theories of Sartre and Merleau-Ponty*. Madison: University of Wisconsin Press, 1962. 471 sayfa.

Kainz, Friedrich. *Psychologie der Sprache*. 4 cilt. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag, 1940-1956. C. I: *Grundlagen der Allgemeinen Sprachpsychologie*, 1940; 3. baskı, değişiklik yapılmamıştır, 1962. 373 sayfa. C. II: *Vergleichend-Genetische Sprachpsychologie*, 1943; 2. baskı., dikkatlice gözden geçirilmiştir, 1960. 760 sayfa. C. III: *Physiologische Psychologie der Sprachvorgänge*, 1954. 571 sayfa. C. IV: *Spezielle Sprachpsychologie*, 1956. 537 sayfa.

Kamlah, Wilhelm. *Der Mensch in der Profanität*. Stutt-

gart: Kohlhammer, 1949. 216 sayfa.

———. Wissenschaft, Wahrheit, Existenz. Stuttgart: Kohlhammer, 1960. 73 sayfa.

Kaufmann, Fritz. *Das Reich des Schönen: Bausteine Zu Einer Philosophie der Kunst.* ed. H.-G. Gadamer, Stuttgart: Kohlhammer, 1960. 404 sayfa.

Kitto, H. D. F. *Form and Meaning in Drama.* New York: Barnes & Noble, 1957. 341 sayfa.

———. *Poiesis.* Berkeley: University of California Press, 1966. 407 sayfa.

Koestler, Arthur. *The Act of Creation.* New York: Macmillan, 1964. 751 sayfa. Hausman'ın "Understanding and the Act of Creation," isimli yukarıda zikredilen eserinde gözden geçirilmiştir.

Krieger, Murray. *The New Apologists for Poetry.* Bloomington: Indiana University Press, 1963. 225 sayfa.

Krüger, Gerhard. *Freiheit und Weltverwaltung: Aufsätze Zur Philosophie der Geschichte.* Freiburg/Munich: Alber, 1958. 254 sayfa.

———. *Grundfragen der Philosophie: Geschichte, Wahrheit, Wissenschaft.* Frankfurt: Klostermann, 1958. 288 sayfa.

Kwant, Remy C. *From Phenomenology to Metaphysics: An Inquiry into the Last Period of Merleau-Ponty's Philosophical Life.* Pittsburgh: Duquesne University Press, 1966. 246 sayfa.

———. *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty.* Pittsburgh: Duquesne University Press, 1963. 257 sayfa.

———. *Phenomenology of Language.* Pittsburgh: Duquesne University Press, 1965. 270 sayfa.

Lacan, Jacques. *Ecrits de Jacques Lacan: Le Champ Freudien.* Paris: Editions du Seuil, 1967. 911 sayfa.

———. "The Insistence of the Letter in the Unconscio-

us," *YFS*, Nos. 36-37 (1967), 112-47.

Landmann, Michael. *Die Absolute Dichtung: Essais Zur Philosophischen Poetik*. Stuttgart: Ernst Klett, 1963. 212 sayfa.

Leeuw, Gerardus Van Der. *Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology*. Çev. J. E. Turner. London: Allen & Unwin, 1938. 709 sayfa. Gözden geçirilmiş baskı, 2 cilt. Harper, 1963.

Levi, Albert William. *Literature, Philosophy, and the Imagination*. Bloomington: Indiana University Press, 1962. 346 sayfa.

Liddell, Henry G., ve R. Scott, Ed. *Greek-English Lexicon*. New York: Oxford University Press, 1940.

Lipps, Hans. *Die Verbindlichkeit der Sprache: Arbeiten Zur Sprachphilosophie und Logik*. ed. Evamaria von Busse. 2. baskı. Frankfurt: Klostermann, 1958. 240 sayfa.

Litt, Theodor. *Die Wiedererweckung des Geschichtlichen Bewusstseins*. Heidelberg: Quelle&Meyer, 1956. 243 sayfa.

Longfellow, Henry Wadsworth. *Prose Works*. C: II. Boston: Houghton Mifflin, 1886. 486 sayfa.

Löwith, Karl. *Meaning in History*. Chicago: University of Chicago Press, 1957. 257 sayfa.

———. *Nature, History and Existentialism, and Other Essays in the Philosophy of History*. ed. ve tenkitli bir giriş sunan: Arnold Levison. Evanston: Northwestern University Press, 1966. 220 sayfa.

McKellar, Peter. *Imagination and Thinking: A Psychological Analysis*. New York: Basic Books, 1957. 219 sayfa.

Marrou, Henri-I. *De La Connaissance Historique*. Gözden geçirilmiş 4. baskı, Paris: Editions du Seuil, 1959. 301 sayfa.

Merleau-Ponty, Maurice. "Eye and Mind," Çev. Carleton Dallery, *The Primacy of Perception and Other Essays*, ed. Ja-

mes M. Edie. Evanston: Northwestern University Press, 1964. 228 sayfa.

———. *Phenomenology of Perception*. Çev. Colin Smith. London: Routledge & Kegan Paul, 1962. 466 sayfa.

———. *Signs*. Çev. ve bir giriş ekleyen: Richard C. McCleary. Evanston: Northwestern University Press, 1964. 355 sayfa.

Miller, James E., Jr., ed. *Myth and Method: Modern Theories of Fiction*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1960. 164 sayfa.

Mohanty, J. N. *Edmund Husserl's Theory of Meaning*. The Hague: Nijhoff, 1964. 148 sayfa.

Moles, Abraham A. *Information Theory and Aesthetic Perception*. Çev. Joel C. Cohen. Urbana: University of Illinois Press, 1965. 217 sayfa.

Natanson, Maurice. *Literature, Philosophy, and the Social Sciences: Essays in Existentialism and Phenomenology*. The Hague: Nijhoff, 1962. 220 sayfa.

Nehring, Alfons. *Sprachzeichen und Sprechakte*. Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1963. 227 sayfa.

Nida, Eugene A. *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*. Leiden: Brill, 1964. 331 sayfa.

Nishida, Kitaro. *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*. Çev. R. Schinzinger. Honolulu: East-West Center Press, 1966. 251 sayfa.

Oxenhandler, Neal. "Ontological Criticism in America and France," *MLR*, LV(1960),17-23.

"*La Pensée Sauvage* et le Structuralisme," *Esprit*, (November 1963). Yapısalcılığa dair özel sayı.

Pepper, Stephen C. *The Basis of Criticism in the Arts*. Cambridge: Harvard University Press, 1956. 177 sayfa.

Phillips, Leslie, ve Joseph G. Smith. *Rorschach Interpre-*

tation. New York: Grune & Stratton, 1959. 385 sayfa.

Polanyi, Michael. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1958. 428 sayfa.

Porzig, Walter. *Das Wunder der Sprache: Probleme, Methoden und Ergebnisse der Modernen Sprachwissenschaft*. 2. baskı. Bern: Francke, 1957. 423 sayfa. Orijinal olarak 1950'de basılmıştır. 4. bölüm "Sprache und Seele," ve 5. bölüm "Die Sprachgemeinschaft" ile ilgilenir.

Quillet, Pierre. *Bachelard*. Paris: Seghers, 1964. 220 sayfa.

Rapaport, David, ed. *Organization and Pathology of Thought*. New York: Columbia University Press, 1951. 786 sayfa.

Richard, Jean-Pierre. *Onze Études Sur La Poésie Moderne*. Paris: Editions du Seuil, 1964. 302 sayfa.

———. *Paysage de Chateaubriand*. Paris: Editions du Seuil, 1967. 184 sayfa.

———. *Poésie et Profondeur*. Paris: Editions du Seuil, 1955. 248 sayfa.

———. *L'Univers imaginaire de Mallarmé*. Paris: Editions du Seuil, 1961. 653 sayfa.

Richards, I. A. *Practical Criticism: A Study of Literary Judgment*. New York: Harcourt, Brace & World, 1966. 362 sayfa. İlk olarak 1929'da basılmıştır..

Ricoeur, Paul. *History and Truth*. Çev. C. A. Kelbley. Evanston: Northwestern University Press, 1965. 333 sayfa.

———. *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*. Çev. Edward G. Ballard ve Lester E. Embree. Evanston: Northwestern University Press, 1967. 238 sayfa.

———. "La Structure, le Mot, l'évenement," *M&W*, I, 10-30.

———. *The Symbolism of Evil*. Çev. Emerson Buchanan.

New York: Harper, 1967. 357 sayfa.

Rugg, Harold. *Imagination*. New York: Harper, 1963. 361 sayfa.

Ruitenbeek, H. M., ed. Creative Imagination. Chicago: Quadrangle, 1965. 350 sayfa.

Ryle, Gilbert. *Concept of Mind*. New York: Barnes & Noble, 1949. 330 sayfa.

Schon, Donald. *The Displacement of Concepts*. London: Tavistock, 1964. 208 sayfa.

Schrag, Calvin O. "The Phenomenon of Embodied Speech," *The Philosophy Forum*, VII (1968), 189-213.

Shannon, Claude E., ve Warren Weaver. *Mathematical Theory of Communication*. Urbana: University of Illinois Press, 1949. 117 sayfa.

Snell, Bruno. *Der Aufbau Der Sprache*. 2. baskı. Hamburg: Claasen, 1952. 208 sayfa.

———. *Die Entdeckung des Geistes: Studien Zur Entstehung des Europäischen Denkens Bei Den Griechen*. 3. baskı. Hamburg: Claasen, 1955. 448 sayfa.

Sontag, Susan. *Against Interpretation, and Other Essays*. New York: Farrar, Straus, & Giroux, 1966. 304 sayfa.

Spiegelberg, Herbert. *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, 2 cilt. Gözden geçirilmiş 2. baskı, Rev. The Hague: Nijhoff, 1965. 765 sayfa.

Spranger, Eduard. *Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963. 31 sayfa.

Staiger, Emil. *Grundbegriffe der Poetik*. Zürich: Atlantis, 1963. 256 sayfa.

———. *Die Kunst der Interpretation: Studien Zur Deutschen Literaturgeschichte*. Zürich: Atlantis, 1963. 273 sayfa.

Steinthal, H. *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern: Mit Besonderer Rücksicht Auf Die Lo-*

gik. Hildesheim: George Olms, 1961. 742 sayfa. İlk olarak 1863'de basılmıştır; Bu baskı ise 1890'deki 2. baskısının fotomekanik olarak çoğaltılmış şeklidir.

Störig, Hans Joachim, ed. *Das Problem des Übersetzens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963. 489 sayfa. Luther, Novalis, Goethe, Schleiermacher, Humboldt, Heidegger, Gadamer, Oettinger, ve diğerlerinin çeviri hakkındaki makaleleri antolojisi.

Strasser, Stephen. *Phenomenology and the Human Sciences*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1963. 339 sayfa.

Strawson, P. F. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen, 1959. 247 sayfa.

"Structuralism," Special Themes of *YFS* (1967), No. 36-37 (İki sayı birlikte). 272 sayfa.

"Structuralismes: Idéologic et Méthode," *Esprit*, XXXV, No. 360 (1967), 769-976. Yapısalcılık hakkında müstakil bir sayı.

Sutton, Walter. *Modern American Criticism*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1963. 298 sayfa.

Suzuki, D. T. *Zen Buddhism*. ed. William Barrett. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1956. 294 sayfa.

Szilasi, Wilhelm. *Einführung in Die Phänomenologie Edmund Husserls*. Tübingen: Niemeyer, 1959. 142 sayfa.

Thévenaz, Pierre. *What is Phenomenology? And Other Essays*. ed. ve bir giriş ekleyen: James M. Edie. Çev. James M. Edie, Charles Courtney, Paul Brockelman. Chicago: Quadrangle, 1962. 191 sayfa.

Tillich, Paul. *Love, Power, and Justice: Ontological Analyses and Ethical Applications*. New York: Oxford University Press, 1954. 127 sayfa.

Tylor, Edward Burnett. *Primitive Culture*. 2 cilt. New York: Harper, 1958. 416 sayfa., 539 sayfa. İlk olarak

1871'de basılmıştır.

Ullmann, Stephen. *Language and Style: Collected Papers.* New York: Barnes & Noble, 1964. 270 sayfa.

———. *Style in the French Novel.* Cambridge: Cambridge University Press, 1957. 272 sayfa.

Verene, Don. "Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Theory of Symbolic Forms," 1969'da *Journal of the History Of Ideas*'da çıkacak.

———. "Plato's Conception of Philosophy and Poetry," *The Personalist,* XLIV (1963), 528-38.

Vickery, John B., ed. *Myth and Literature.* Lincoln: University of Nebraska Press, 1966. 391 sayfa.

Vivas, Eliseo. *The Artistic Transaction.* Columbus: Ohio State University Press, 1963. 267 sayfa.

Waley, Arthur. *The Way and Its Power: A Study of the "Tao Tê Ching" and Its Place in Chinese Thought.* New York: Grove, 1958. 262 sayfa.

Wartenburg, Graf Paul Yorck Von. *Bewusstseinsstellung und Geschichte: Ein Fragment aus dem Philosophischen Nachlass.* ed. Iring Fetscher. Tübingen: Niemeyer, 1956. 220 sayfa.

Wein, Hermann. *Sprachphilosophie der Gegenwart: Eine Einführung in Die Europäische und Amerikanische Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts.* The Hague: Nijhoff, 1963. 84 sayfa.

Weinrich, Harald. *Linguistik der Lüge: Kann Sprache Die Gedanken Verbergen?* Heidelberg: Lambert Schneider, 1966. 78 sayfa.

Weisgerber, Leo. *Die Ganzheitliche Behandlung Eines Satzbauplanes: "Er Klopfte Seinem Freunde Auf Die Schulter."* Beihefte zum Wirkenden Wort Serisi, No. I. Düsseldorf: Pädagogischer Verlag Schwann, 1962. 34 sayfa. Weisgerber'e iyi bir sunuşla.

———. *Das Gesetz der Sprache Als Grundlage des Sprachstudiums*. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1951. 200 sayfa. Dil ile toplum ve kişi arasında ilişki bulma gayreti ve onu şu kavaramlara dayandırma çalışması: *Sprachsoziologie, Sprachpsychologie, Sprachphilosophie*.

———. *Von den Kräften der Deutschen Sprache*. 4 cilt. Gözden geçirilmiş 3. baskı, Düsseldorf: Pädagogischer Verlag Schwann, 1962. C: II: *Die Sprachliche Gestaltung der Welt*. 455 sayfa.

Weizsäcker, Carl Fr. *Zum Weltbild der Physik*. 4. baskı. Leipzig: Hirzel, 1949. 183 sayfa.

Wellek, René, ve Austin Warren. *Theory of Literature*. Gözden geçirilmiş baskısı. New York: Harcourt, Brace & World, 1962. 305 sayfa.

Whalley, George. Poetic Process. New York: Hillary, 1953. 256 sayfa.

Whorf, Benjamin L. *Language, Thought, and Reality: Selected Writings*. Cambridge, Mass.: Technology Press of M.I.T., 1956. 278 sayfa.

Wimsatt, William K., Jr. *The Verbal Icon: Studies in the Meaning of Poetry*. Lexington: University of Kentucky Press, 1954. 299 sayfa.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophieal Investigations*. Çev. G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1963. 229 sayfa.

———. *Philosophische Bemerkungen*. ed. Rush Rhees. Oxford: Blackwell, 1964. 347sayfa.

İNDEX

A

açıklamak, 41, 42, 51, 145, 175, 244
algı, 91, 151, 192
anlam, 42, 46, 49, 53, 59, 85, 86, 92, 96, 100, 115, 140, 142, 143, 150, 160, 162, 163, 209, 238, 240, 241, 243, 248, 249, 291
anlamak, 34, 35, 37, 54, 55, 58, 60, 61, 73, 88, 99, 123, 124, 126, 128, 130, 142, 144-146, 153, 15, 163, 176-178, 181, 186, 198, 199, 206, 207, 217, 222, 223, 233, 239, 242, 243, 244, 246, 252, 262, 289, 299, 300, 303, 304, 308, 31-323

B

Betti, Emilio, 68, 79-81, 85, 86, 85-97, 104, 106, 107, 215, 216, 279, 280
Bultmann, Rudolf, 19, 20, 47, 57, 76, 80-86, 89, 91, 93, 96, 247, 248

D

deneyim, 41, 58, 134, 144, 147-153, 156, 158, 161, 163, 180, 183, 193, 196, 217, 222, 233, 234, 250, 253, 255-259, 263, 266, 270-273, 278, 280, 291-293, 297, 299-302, 306, 309-315, 317, 319, 321, 323, 324
Dilthey, Wilhelm, 13, 17, 63, 72-74, 79, 90, 95, 96, 98, 100, 105, 116, 133-135, 137-160, 162-167, 169, 170, 175-178, 189, 214, 215, 233-235, 237, 259, 277, 279, 325
diyalektik, 67, 74, 218-220, 230, 250, 256, 257, 259, 260, 264, 279-282, 300-302, 311, 315, 322

E

estetik, 32, 33, 74, 90, 107, 208, 212, 216, 220-226, 229-231, 238, 242, 248, 278, 283, 296, 305-310, 315, 317, 318, 320

F

fenomenoloji, 17, 32, 33, 63, 73, 90, 99, 105-108, 149, 169-175, 184, 190, 214, 216, 251, 279, 280, 287,

309, 315, 322

G

Gadamer, Hans-Georg, 12-14, 16-18, 20, 21, 63, 73, 74, 79-81, 89-97, 99, 100, 104, 106-108, 131, 132, 135, 160, 164, 214-220, 223-234, 238, 240-247, 249-251, 253, 255-261, 263-270, 272-282, 287, 298, 315, 325
Geist, 70, 92, 112, 113, 114, 116, 119, 142, 156, 163, 169, 219, 280
Geisteswissenschaften, 63, 72, 73, 80, 89, 91, 95, 137-139, 143, 153, 164, 169, 175, 216, 234, 279
gelenek, 74, 76, 82, 84, 88, 95, 219, 232, 239, 240, 251, 262, 270, 273, 278

H

Heidegger, Martin, 13, 14, 17, 18, 20, 21, 29, 40, 63, 73, 74, 79-81, 83-85, 90, 91, 95, 97, 99, 100, 106-108, 116, 125, 134, 147, 149, 151, 160, 167, 169-178, 180-186, 189-221, 232-236, 238, 239, 277, 280-282, 287, 294-296, 307, 310, 315, 318
hermenötik, 19, 20, 29-31, 34, 35, 37, 38, 45, 48, 53, 54, 56, 61, 63-75, 79, 83, 87-89, 95-109, 111, 115, 116-118, 120-123, 128-130, 132, 134, 135, 137, 152, 155, 155, 157, 160, 164, 167, 169, 171, 172, 174-176, 178, 183, 184, 200, 204, 214-217, 220, 239, 241, 243-247, 251, 277-281
hermenötiksel döngü, 45, 46, 55, 124-126, 160, 161, 163, 164, 178
Hirsch, E. D., 30, 80, 81, 95-106, 280
Husserl, Edmund, 73, 99, 107, 147, 149, 169, 170-172, 174, 234, 235, 277, 287

M

metot, 34, 52, 64, 65, 69, 73, 84, 94, 101, 103, 127, 133, 169, 170, 216, 218, 220, 234, 236, 244251, 255, 260, 273, 293, 316, 320
Mitten arındırma, 57-59, 61, 70, 76, 80-83, 86, 90, 107, 247, 248, 314, 322

N

nesnellik, 89, 92, 102, 103, 130. 179, 195, 208, 234-236, 255, 277. 293, 303, 312-314

O

ontoloji, 17, 60, 69, 73, 74, 81, 90, 99, 105, 169, 170, 175, 176, 178, 184, 220, 232, 278, 281

Ö

öznellik, 94, 149, 170, 179, 184, 194-196, 219, 229, 235, 251, 268, 269, 277, 281, 291, 294, 312, 313

R

Ricoeur, Paul, 74-76, 82, 106, 107, 208, 316

S

sanat, 37, 71, 72, 91, 112, 121, 123, 124, 137, 145, 153-155, 165, 198, 212, 213, 214, 217, 221-231, 233, 237, 238, 241, 243, 275, 278, 301, 305-311, 315-317, 319, 320, 322, 323

Schleiermacher, 11, 13, 15, 17, 63, 66, 68, 71, 72, 74, 79, 90, 98, 100, 105, 111-114, 116, 117, 120-135, 137, 138, 144, 146, 157, 160, 164, 166, 176, 243-245, 277, 325

T

tarihsel, 34, 35, 38, 48, 68, 72, 74, 79-81, 83-86, 88, 93-95, 99, 100, 102, 104, 105, 114-116, 119, 120, 127, 133-135, 137-140, 142-144, 146, 152, 156-159, 161, 162, 164-166, 169-171, 176, 189, 193, 198, 201, 202, 204, 206, 210, 212-218, 220, 231-235, 237-239, 241-253, 255-259, 263, 264, 267, 271, 272, 277-279, 283, 289, 290, 295, 296, 299, 300, 303-305, 309-312, 314, 320-324

teoloji, 15, 19, 20, 29, 30, 39, 47, 48, 64, 66-69, 87, 88, 90, 100, 102, 106, 108, 132, 171, 255, 314

V

Varlık, 32, 33, 46, 74, 83, 87, 95, 169, 170, 174, 175, 180, 181, 191-193, 199-202, 204-207, 212, 217, 220, 232, 268, 275-279, 298, 307, 308, 313-316

Y

Yeni Ahit, 52, 53, 57, 58, 66, 70, 81-84, 86, 99

yorum, 16, 19, 31-46, 48-52, 54-56, 59, 62-64, 66-69, 71, 73, 74, 76, 79, 80, 85, 87, 89-99, 103, 106-108, 116-119, 122, 124, 126, 127, 132-134, 137, 144,

162, 164, 171, 174, 175,
181-184, 190, 196-198,
208, 210, 214, 215, 238-
241, 243, 245-248, 262,
263, 268, 276, 280, 287-
290, 303, 304, 313, 314,
317, 322-324

Richard E. Palmer

HERMENÖTİK

Bu kitaba "hermenôtik nedir?" veya "hermenôtiğin anlamı" gibi başlıklar da verilebilirdi, çünkü bu eser her şeyden önce bir zamanlar aydınlarca da pek bilinmeyen, aynı zamanda bu eserin yazarının yorumla ve özellikle metin yorumuyla ilgilenen pek çok branş için oldukça önemli sayılabilecek bir kavramı araştırması sürecinde oluşan yazılardan ibarettir.

Bu çalışma, edebî eser teorileriyle ilgili olarak Bultmann'ın kutsal metin yorum teorisinin önemine değinen özel bir projenin yazılma aşamasında ortaya çıkmıştır. Bu projenin oluşumu sürecinde, hermenôtiğin gelişmesi, anlamı ve çerçevesi ile ilgili bazı köklü açıklamalara ihtiyaç doğmuş ve bu türden açıklamalar, adeta orjinal projenin ön şartı haline gelmiştir. İşte bu ön çalışma, teolojik olandan ayrı ve genel hermenôtiğin (Id aslında Bultmann'ın ve "Yeni Hermenôtiğin" temeli de budur) oldukça ümit verici imkânları, beni metin yorumu teorisiyle alakası nispetinde hermenôtiğin teoloji öncesi formu üzerinde yoğunlaşmaya sevk etmiştir.

MÂAÇ
FELSEFE