Wilhelm Dilthey

Hermeneutik ve Tin Bilimleri

Türkçesi : Doğan Özlem

Paradigma

Paradigma'nın Vitrinindekiler

Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat.*
Imre Lakatos & Alan Musgrave, *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi.*
Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü.*
Hakkı Hünler, *Estetik'in Kısa Tarihi.*
David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*
Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*
Martin Heidegger, *Bilim Üzerine İki Ders*
Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Sözlüğü
Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*
S. Woolgar, *Bilim İdesi Üzerine Sosyolojik Bir Deneme*

* * * * *

Paradigma'nın Gündemindekiler

Hans Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem.*
Giambattista Vico, *Yeni Bilim.*
Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*
Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*
Friedrich Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü*
Leo Strauss. *Siyaset Felsefesi*
Alasdair McIntyre, *Etiğin Kısa Tarihi*
N. K. Smith, *Kant'ın* Saf Aklın Eleştirisi*'nin Yorumu*
Joseph Rouse, *Bilgi ve İktidar/Bilimin Politik Felsefesine Doğru.*
Susan Hackman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*
Anthony Giddens, *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*
Paul Hühnerfeld, *Heidegger: Bir Filozof, Bir Alman.*
O. Pöggeler, B. Alleman, *Heidegger Üzerine İki Yazı.*
Hüsamettin Arslan, *Bilim ve Entellektüeller.*
Hüsamettin Arslan (der.), *Gelenek, Hermeneutik ve Retorik*
Edibe Sözen, *Söylem*
G. Holton, *Kepler'den Einstein'a Bilimsel Düşüncenin Tematik Kökenleri.*
Bryan Magee, *Büyük Filozoflar.*
John W. Murphy, *Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Eleştiri*
Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası/ Bir Bilgi Sosyolojisi Denemesi*
B. Lee Whorf, *Dil, Düşünce ve Gerçeklik/Benjamin Lee Whorf'tan Seçmeler.*
K. M. Wheeler, *Romantizm, Pragmatizm ve Dökonstrüksiyon.*
Eric Vogelin, *Aydınlanmadan Devrime.*

Wilhelm Dilthey

Hermeneutik ve Tin Bilimleri

Paradigma

Hermeneutik ve Tin Bilimleri
Wilhelm Dilthey

Türkçesi
Doğan Özlem

9. Paradigma Kitabı
Felsefe Dizisi 7. Kitap

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Paradigma Yayınları'na aittir.

Baskı
Engin Yayıncılık

Birinci Basım
İstanbul, Eylül 1999

PARADİGMA YAYINLARI
Cankurtaran mah. Seyit Hasan sok. 12/4
Sultanahmet / İSTANBUL
TEL (0 212 638 64 46)

Wilhelm Dilthey

Hermeneutik ve Tin Bilimleri

Türkçesi: **Doğan Özlem**

Paradigma

İçindekiler

Çevirenin Önsözü	9
Tin Bilimlerine Giriş	11
İnsan ve Tarih Dünyasında Tekilleşme ve Sanat	31
Tekilleşme ve Karşılaştırmacı Tin Bilimleri	71
Hermeneutiğin Doğuşu	83
Dizin	125

Wilhelm Dilthey, 19.11.1833'de Bir Protestan rahip ailesinin çocuğu olarak Ren kıyısındaki Biebrich'de doğdu; teoloji ve felsefe öğrenimi gördü. 1882'de Berlin Üniversitesi'nde felsefe profesörü oldu ve 1.10.1911'de Berlin'deki ölümüne kadar bu görevini sürdürdü.

Dilthey, hermeneutiğin ve tin bilimleri epistemolojisinin büyük filozofu olarak anılır. Dilthey'ın etkilendiği başlıca kaynaklar, Vico, Herder, Goethe, Schleiermacher'in yenilediği şekliyle 19. yüzyılın felsefî hermeneutiği, Alman İdealizmi (özellikle Hegel), Romantik Filoloji Okulu (özellikle Schlegel ve Böckh) ve Alman Tarih Okulu'nun tarihçilik anlayışıdır. O, bu etkiler çerçevesinde yöneldiği Batı tarihinin tümünü, özellikle Batı bilim ve sanat tarihini, didiklercesine araştırmış ve yorumlamıştır. Onun Batı tarihi, bilimi ve sanatı üzerine yorumlarının pek çoğunun bugün de aşılamamış olduğunu söylemek, hiç de abartma olmaz. Dilthey bu derinleşme ve yoğunlaşma içerisinde; tarihi ve toplumu konu edinen bilimlerin (tin bilimlerinin) dayanacağı ve fakat doğa bilimlerinin dayandığı ve Kant'ın "salt akıl eleştirisi"nde işaret ettiği zeminden farklı olacak bir epistemolojik zemini araştırmaya yönelmiş, ölümüyle yarım kalan bir "tarihsel akıl eleştirisi"ne kendini adamıştır. Ölümünden sonra "Toplu Yazılar" (*Gesammelte Schriften*) dizisi içinde bir araya getirilen eserlerinin basımı, 1972'de 16 büyük boy cilt olarak tamamlanmıştır.

Başlıca eserleri: *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [Tin Bilimlerine Giriş, 1883], *Philosophie der Philosophie* [Felsefenin Felsefesi, —ölümünden sonra— 1931], *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* [Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kuruluşu, 1910], *Untersuchungen zur Geschichte des deutschen Geistes* [Alman Düşünce/Tin Tarihi Üzerine Araştırmalar, —ölümünden sonra— 1927], *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen und Gesellschaft* [İnsan ve Toplum Bilimlerinin Tarihi Üzerine İncelemeler, 1875], *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht* [Dış Dünyanın Gerçekliğine Duyduğumuz İnancın Kökeni ve Haklılığı Sorununun Çözümüne Katkılar, 1890], *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* [Betimleyici ve Çözümleyici Bir Psikoloji Üzerine Düşünceler, 1894], *Über vergleichende Psychologie* [Karşılaştırmacı Psikoloji Üzerine, 1895/96], *Die Entstehung der Hermeneutik* [Hermeneutiğin Doğuşu, 1900], *Das Wesen der Philosophie* [Felsefenin Neliği, 1907], *Schleiermacher, Leben und Denken* [Schleiermacher'in Yaşamı ve Düşüncesi, 1870], *Leben der jungen Hegel* [Genç Hegel'in Yaşamı, 2 cilt, 1875], *Erlebnis und Dichtung* [Yaşantı ve Şiir, 1877], *Von deutschen Dichtung und Musik* [Alman Şiiri ve Müziği Üzerine, —ölümünden sonra— 1933), *Ethik* [Etik, —ölümünden sonra— 1958), *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhundert* [19. Yüzyıl Düşünce/Tin Tarihi, —ölümünden sonra— 1972] [Doğan Özlem].

Çevirenin Önsözü

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

İlk yazı, daha önce *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* (1986, 3.baskı: 1994)) ve *Tarih Felsefesi* (1984, 6. baskı: 1998) adlı kitaplarımın ek bölümlerinde yer almış olan "Tin Bilimlerine Giriş" adlı yazıdır. (Anılan kitaplarımda "Tinsel Bilimlere Giriş" adıyla yer almıştı.) Yazı burada yeniden gözden geçirilmiş ve açıklayıcı notlar eklenmiş olarak yayımlanıyor.

İkinci yazı, "İnsan ve Tarih Dünyasında Tekilleşme ve Sanat" adıyla ilk kez burada yayımlanmaktadır. Dilthey, uzun süre, "son derecede zengin bir bilgi dağarcığına sahip bir tarihçi, özellikle büyük bir kültür tarihçisi, bilim ve sanat eleştirisinde eşsiz bir dehâ" (Rothacker, E., *Mensch und Geschichte,* 1944, s.22.) olarak büyük bir saygıyla selâmlanmışsa da; geliştirdiği felsefe, alışılmışın dışında şeyler söyleyen hemen her felsefenin başına geldiği üzere, zamanında lâyıkıyla anlaşılıp değerlendirilememiştir. Bu yazı, Dilthey'ın tarihçi, özellikle sanat tarihçisi yönünü ve fakat esasen sanat eleştirisindeki "eşsiz dehâ"sını yeterince gösteren bir yazıdır. Fakat yazıda, sanat eleştirmeni Dilthey'ın değil, filozof Dilthey'ın ağırlığı hissedilir. Dilthey bu yazısında hermeneutiğin ve tin bilimlerinin başlıca konusu olan "tekillik/tekilleşme"nin felsefî neliğini, Avrupa sanat tarihinden, özellikle edebiyat ve şiir tarihinden örneklerle sergilemek amacındadır. Yazıyı, uzun süre yapıldığı üzere bu felsefî kaygıyı göz ardı ederek okumak, eksik ve hatalı bir okuma olur.

"Tekilleşme ve Karşılaştırmacı Tin Bilimleri" adlı üçüncü yazı, ikincinin bir devamıdır ve burada da Dilthey,

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

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

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

İzmir/Karşıyaka
Eylül 1999

Tin Bilimlerine Giriş*

Önsöz

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

---

* Özgün metin: Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften, 2.Band: Die geistige Welt, Leipzig/Berlin 1922, Verlag von B.G. Teubner, s. XV-XX (Önsöz) ve s.1-7 (Birinci Kitap).

Çevirenin notu: Çeviri, daha önce, "Tinsel Bilimlere Giriş" adıyla, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* (Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s.99-112) ve *Tarih Felsefesi* (Dokuz Eylül Yayınları, İzmir 1998, 6.baskı, s.335-348) adlı kitaplarımda yayımlanmıştır. Bu baskıda çeviri yeniden gözden geçirilmiştir. Özgün metinde dipnotu yoktur. Buradaki dipnotlarının tümü, açıklayıcı dipnotları olarak, çeviren tarafından konulmuştur.

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

Denemenin tarihsel ve sistematik bölümlerinin birbirlerini tamamlamaları gerekeceğinden, bu tarihsel bölüm, kuşkusuz temel sistematik düşüncelerimi açık kılmayı da kolaylaştıracaktır.

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

---

[2] Tarihçi Okul (Alman Tarih Okulu) hakkında bkz.: Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 115-123, 237-243 ve 323-335; *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s.57-66.

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

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

ve Tocqueville ile yaygınlaştı. Bu görüşün yaygınlaşması, Avrupa toplumunun içinde bulunduğu savaşlara rastladı. Bu görüş, hukuk, devlet veya dine, toplumsal idelerin bütüncül bir sisteminden hareketle değil, somut olarak yönelmek istedi ve bu yüzden, Onsekizinci yüzyılın idelerine (Aydınlanma'nın idelerine -ç.n.-) her yerde düşmanca karşı çıktı. Tarihçi Okul'da salt empirik bir gözlem tarzı egemendi; tarihsel süreçlerin kendine özgülüğüne/özgüllüğüne sevgi dolu bir yaklaşımla yönelinliyordu. Tekil tarihsel olayların taşıdığı değeri/anlamı sadece o olayın kendi gelişim bağlamı içerisinde belirlemek isteyen bu tarih görüşü, bugünün yaşamı açısından geçmişte kalmış olanın nasıl açıklanabileceğini sorguluyor ve tinsel yaşamın her ânında tarihsel bir niteliğe sahip olduğunu benimseyen bir toplum öğretisine dayanıyordu. İşte bu tarih görüşü, tüm tekil tarih bilimlerine uzanan sayısız kanallarla yeni bir düşünce akımı doğurdu.

Fakat Tarihçi Okul, bugüne kadar, kendi teorik yapısının gelişimini olduğu kadar, yaşamaya nüfuz etmesini de bazan önlemiş olması gereken kendi içindeki engelleri kıramadı. Bu okulun inceleme ve tarihsel fenomenleri değerlendirme tarzı, bilinçle bağıntılı olgu ve olayların çözümlenmesi bakımından eksiktir.[5] İşte bu nedenle bireysel ve tarihsel/tinsel olanla ilgili bir temellendirme için güvenilir bir bilgiye ulaşmak konusunda başvurulacak son karar yerine (*Instanz*) geçmeye, kısacası bir felsefi temellendirmeye gerek vardır. Tarihçi Okul'da bilgi kuramı

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

(epistemoloji) ile psikoloji[6] arasında ilişki kurulamamıştır. Bu nedenle de Tarihçi Okul'da (tarihsel/toplumsal olgu ve olayları bilince bağlı olgu ve olaylar olarak açıklayan -ç.n.-) açıklayıcı bir yönteme kavuşulamamış ve tersine tarihsel gözlem ve karşılaştırmacı yöntem, bu Okul'da ne tin bilimlerinin bağımsız bir öbek oluşturmasına yetebilmiş ne de yaşamaya nüfuz etme konusunda başarılı olabilmiştir. Bu yüzdendir ki, Comte, Mill ve Buckle "tarihsel dünya" denen bilmeceyi bu alana doğabilimsel ilke ve yöntemleri aktararak yeni bir tarzda çözmeyi denedikleri sırada; aslında onların yoksul ve yalınkat, fakat çözümleyici yanıyla üstün olan bu tutumları karşısında, yaşamaya derinliğine nüfuz etmek isteyen Tarihçi Okul'un ne yeterince geliştirilebilmiş ne de yeterince temellendirilebilmiş olan görüşü, ancak etkisiz bir protesto olarak kaldı.[7] Bir Carlyle'ın ve derin düşünceli öbür düşünürlerin eksakt doğa bilimine karşı sürdürdükleri muhalefet de, sesini duyuramayan bir girişim olarak bu durumun göstergesidir. Tin bilimlerinin dayandığı temeller konusundaki belirsizlik içinde, her alandan araştırmacılar, öbür yandan, hemen toptancı betimlemelere daldılar; hemen öznel yorumlara başvurdular ve kendilerini yine bir metafiziğin kollarına bıraktılar. Öyle ki, bu betimlemelerde ve yorumlarda, pratik yaşama yön verici güce sahip olduğuna inanılan ilkeler üzerine ciddi ciddi söz edilebilmekteydi.

İşte bu deneme, tin bilimlerinin içinde bulunduğu bu durumdan duyduğum kaygıdan doğdu. Deneme, Tarihçi Okul'un dayandığı ilke ile, günümüzde bu ilkeden hareket eden ve toplumu inceleyen tekil bilimlerin çalışma tarzını temellendirmek ve giderek Tarihçi Okul'un öğretisi ile soyut teoriler arasındaki çatışmayı gidermek istiyor. Beni ça-

---

[6] "Psikoloji" teriminden Dilthey'ın ne anladığı konusunda 12 numaralı dipnotuna bkz.

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

lışmalarım sırasında kaygılandıran sorunlar, yaptığı iş üzerinde düşünen her tarihçiyi, her hukukçuyu veya politikacıyı da yüreğinden kaygılandırmakta olmalıdır. Tin bilimlerine bir temel kazandırma konusundaki özel isteğim ve bununla ilgili planım işte böyle oluştu. Bir tarih yazımcısının yargılarının, bir iktisatçının vardığı sonuçların, bir hukukçunun kullandığı kavramların altında hep temelde yatan ilkeler bağlamı hangisidir ve bu bağlamı kesinlikle belirlemek olanaklı mıdır?[8] Bunu araştırmak metafiziğe dönüş müdür? Örneğin; metafizik kavramların içine taşındığı bir tarih felsefesi olabilir mi? Veya gerçekten de doğal hukuk diye bir şey var mıdır?[9] Bunların varlığı yadsınabiliyorsa, bu durumda bilimlere düzen ve açıklık sağlayan ilkeler topluluğunun dayandığı sağlam zemin nerededir?

Comte ve pozitivistlerin, J.S. Mill ve empiristlerin bu sorulara verdikleri yanıtlar, bana, tarihsel gerçekliği doğabilimsel kavram ve yöntemlere uydurma uğruna, bu gerçekliği çarpıtmak ve tahrif etmek olarak görünmektedir. Öbür yandan, bu yanıtlara karşılık olarak dehâ dolu temsilini Lotze'nin "Mikrokosmos"unda bulan tepki, bana, tekil bilimlerin hakları olan bağımsızlıklarını, bu bilimlerin başvurdukları deneysel yöntemlerin gücünü ve bu yöntem-

---

[8] Dilthey'ın burada "temel ilkeler bağlamı"ndan kastettiği; tüm tarihsel/toplumsal olgu ve olayların bilince bağlı olgu ve olaylar olmalarını yani tinselliklerini yapan ilkeler bağlamıdır. Dilthey, daha sonra, Kant'ın çözümlediği bir "teorik akıl" yanında, bize tarihselliğin/tinselliğin kategorilerini verecek olan bir "tarihsel akıl"dan, bu dolayımda söz edecektir.

[9] Dilthey "doğal hukuk" teriminde bir contradictio in adjecto (bir şeyi karşıtıyla/çelişiğiyle nitelendirmek) saptamaktadır. Çünkü "doğa" ile "hukuk" terimleri karşıt veya en azından birbirine aykırı alanları adlandırırlar. "Hukuk", ancak ve sadece insan bilincine bağlı bir olgu sayılabilir yani o ancak tarihsel/tinsel bir olgu olarak vardır. "Doğal hukuk" terimi, Ortaçağ Hıristiyan skolastiğinin "tanrısal hukuk"unun bir mirası ve versiyonu olarak, özellikle 18. yüzyıl Aydınlanma çağında ve daha sonra 19. yüzyıl hukuk felsefesinde, bu kez laik bir kılıkta, yeniden ortaya çıkmış bir terimdir ve ancak "doğa" ile "tin" ayrımından habersiz bir hukuk metafiziğinin bir fiksiyonudur. Bu konuda bkz.: Manfred Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (Pratik Felsefenin Rehabilitasyonu), Stuttgart 1972/74, II.bölüm, s.75-82.

lerin duyusal olana uyarlanmış eksaktlığını feda eden bir tepki olarak görünüyor. Bu yanıt ve tepkilerin dışında, en sonunda ben, bilince bağlı olgulara yönelme konusunda, "iç deneyim" denen şeyde düşüncem için sağlam bir liman buldum ve hiçbir okuyucunun bunun böyle olduğunu kendi kendine kanıtlamaktan kaçınabileceğini sanmıyorum. Tüm bilim deney bilimidir; fakat her türlü deney, kökensel bağlamını ve bu bağlamın belirlediği geçerliliğini bilincimizin koşulları içinde bulur; deney bu koşullar içinde meydana çıkar; yani yaradılışımızın bütünlüğü içinde. Biz, bu koşulların ardına geçmeyi olanaksız gören, gözle görülmeyen veya bilen öznenin bakışına doğruca rastlamayan, ona açık olmayan şeyleri bilmeyi olanaksız sayan bu çıkış noktasını, bilgikuramsal (epistemolojik) bir çıkış noktası olarak gösteriyoruz. Gerçekten de modern bilim bundan başka bir çıkış noktası kabul edemez.[10] Bu, bana, gitgide, tin bilimlerinin bağımsızlıkları konusunda bilincimizin koşullarını kalkış noktası alıp buradan hareketle bir temel bulunabileceğini gösterdi; Tarihçi Okul'un ihtiyaç duyduğu şey de buydu. Çünkü bizim doğa hakkındaki tasarımımız bu bilinçten çıkar ve doğa, bize dönük bir gerçeklik olarak bilince bağlı olgular dünyasına (tinsel dünyaya -ç.n.-) göre, bizim için silik bir gölgedir. Nasılsa öyle olan gerçeklik (numenal gerçeklik, kendinde nesne -Ding an sich- dünyası -ç.n.-) karşısında biz, olsa olsa, bilincimize verili olguları içten deneyleyerek bir

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

bilgiye sahip olabiliriz. İşte, tin bilimlerinin merkezinde bu olguların çözümlenmesi yatar ve bu böyle kalacaktır. Tarihçi Okul'un anlayışına uygun olarak, tinsel dünyanın dayandığı ilkelerin bilgisi, yine bizzat bu alanın kendi içinden çıkartılabilir ve tin bilimleri, işte tam da bu yüzden kendi içlerinde bağımsız bir sistem kurarlar.

Ben bu noktada kendimi, Locke, Hume ve Kant'ın bağlı oldukları bilgikuramcı (epistemolojist) okulla pek çok noktada uzlaşmış buluyorum. Fakat buna karşılık, felsefenin her türlü anadayanaklarını ancak onlar sayesinde tanıdığımız bilinç olguları bağlamını, bu okulun ele aldığından başka bir tarzda ele almak zorundayım. Herder ve Wilhelm von Humboldt'unkilerde olduğu gibi, az sayıda ve bilimsel kurguyla hiç de tam olarak bağdaşmayan savlar dikkate alınmazsa, şimdiye kadarki gelişimi içerisinde bilgi kuramı, Kant'ta olduğu gibi, deneyi ve bilgiyi, katıksız bir zihinsel tasarım altına sokulmuş olan olgu'.n yola çıkarak açıklamıştır. Locke, Hume ve Kant'ın tasarladıkları bilen öznenin (süje) damarlarında hiç de gerçek kan dolaşmaz; tersine, bu öznenin damarlarında katkısız bir düşünme etkinliği sayılan akıl'ın imbikten geçirilmiş/arındırılmış özsuyu dolaşır.[11] Oysa beni ilgilendiren, insanla tarihsel

[11] Dilthey; Locke, Hume ve Kant'ın epistemolojilerinde savunulan temel tezi, bilginin doğa karşısında sadece duyumlama-tasarımlama bağıntısı çerçevesinde edinildiği, duyusal yolla verili olanın aklın/zihnin tasarımlayıcı faaliyeti altında bilgiye dönüştüğü, doğanın bir "açıklama" nesnesi olduğu hakkındaki tezi onaylar. Ne var ki bilen öznenin damarlarını sadece duyumlama ve tasarımlama öğelerinden oluşan bir sıvı (özsuyu) doldurmaz. Bilen öznenin damarlarında dolaşan gerçek kan, duyumlama ve tasarımlamayı sadece birer öğe olarak içeren pek çok öğeyi barındırır. Bu öğeler; isteme, arzulama, heyecan, duygulanma, sempati, antipati, amaç koyma, değer verme, değerlendirme, vd. olmak üzere, bilen öznenin psişik "totalite"sinde yer alırlar ve bilen özne nesnesinin karşısına aslında psikesinin bu totalitesi ile çıkar. Oysa doğa bilimlerinde özne nesnenin karşısına, kendine koyduğu kısıtlamalar dolayısıyla, bu total kimliğiyle çıkmaz. O, doğa bilgisi elde etmek üzere, bu total kimliği oluşturan öğelerden sadece duyumlama ve tasarımlamaya başvurmakla yetinir; diğerlerini paranteze alır (veya aldığını sanır). Bu bir kısıtlamacılık ve indirgemecilik olmakla birlikte, anlaşılır bir tavırdır. En nihayet doğa, dış deneyde tanınan bir şey olarak, bizim meydana getirdiğimiz bir şey değildir. Oysa tinsel dünya, insanın yukarıda sayılan öğelerin totalitesi ile bizzat meydana getirmiş olduğu bir dünyadır ve

ve psikolojik açıdan uğraşmaktır.[12] İnsanın sahip olduğu güçlerin çeşitliliği içinde benim ilgimi çeken şey, onun bu yönüdür. Bu yönüyle insanı, isteyen, hisseden ve bir şeyler planlayıp amaçlayan yönüyle insanı, bilginin ve bilgi kavramlarının da (dış dünya, zaman, töz, ilk neden, vb.) açıklanmasında temele koymak; bilginin ve bilgi kavramlarının sadece algı, tasarım ve düşünme malzemesiyle dokunmuş şeyler olup olmadığına yönelmek istiyorum.[13] Buna göre, bu denemenin başvuracağı yöntemler şunlardır: Ben, çağdaş soyut bilimsel düşüncenin her bir öğesini, örneğin deneyi, dil ve tarih incelemelerinin gösterdiği gibi, insanî varoluşun bütünlüğüne (insanın total kimliğine, öznenin totalitesine -ç.n.-) bağlıyorum. Gerçekten de bu bütünlük ancak dil ve tarih araştırması ile işaret edilebilir olan bir bütünlüktür. Buradan şu çıkar: Bizim gerçeklik hakkındaki tasarım ve bilgimizin en önemli yapıtaşları, öğeleri; kişisel yaşamın birliği, dış dünya, dışımızdaki bireyler, onların zaman içerisindeki yaşamları ve bu yaşamla-

---

tam da bu nedenle ancak öznenin iç deneyimde tanıdığı kendi totalitesini harekete geçirerek kavrayabilme şansını bulabileceği bir nesne alanıdır. Dilthey, tüm bu öğelerin birlikteliğinde gerçekleştirilen kavrayıcı/hissedici edime "anlama" adını verir. Daha sonraları Yeni Kantçı Rickert şöyle diyecektir: "Doğa açıklanır, fakat anlaşılamaz." (H. Rickert, *Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft*, 1915, s. 44).

[12] Dilthey'ın burada "psikoloji"den kastettiği, geçen yüzyılın ve bu yüzyılın empirist/pozitivist/behaviorist/nomotetik psikolojisi değildir. Dilthey, bu tür bir bilimin kısırlığı üzerinde sık sık durmuştur ve bir "anlamacı psikoloji"nin gerekliliğini vurgulamıştır. Gerçi bu "anlamacı psikoloji" de bir bilimdir; fakat bilginin ve bilimin yapısını anlamakta başvurulacak bir çeşit "temel bilim" konumundadır. Dilthey "bilim" kavramını bir geniş ve bir de dar anlamlarıyla kullanır. (Bunun için aşağıda 22 numaralı dipnotuna bkz.) Çeşitli çalışmalarımda Dilthey'ın "anlamacı psikoloji"sinin özellikleri üzerinde durdum. Bu konuda özellikle şu çalışmama bkz.: *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, 2.baskı: 1998, s.92-128. Ayrıca Dilthey'ın nasıl bir "temel bilim" peşinde olduğu konusunda bkz.: M. Riedel, "Wilhelm Dilthey'da Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağıntısı", çevirenin derlediği *Hermeneutik (Yorumbilgisi) üzerine Yazılar* içinde, Ark Yayınları, Ankara 1995, s.51-83.

[13] Yukarıda 11 numaralı dipnotuna bkz.

rın birbirlerine karşılıklı etkileridir.[14] İnsanın istek, duygu ve amaç koymaya dayalı gerçek yaşama süreci, işte ancak bu bütünlüğün çokçeşitliliği içerisinde kavranabilir. Bu kavrama da, salt a priori bir bilgi olanağına (salt aklın *a priori*lerine -ç.n.-) başvurularak sağlanamaz; çünkü tersine, burada salt a priori bir bilgi olanağının kabulü değil, içinde bulunduğumuz konumlar toplamından çıkan bir gelişim tarihi söz konusudur.[15] Öyle ki, bizi felsefeye yönelten tüm soruların yanıtını, bu tarihsel gelişme verebilir.

Bu temellendirmenin içinde barındırdığı bilmecelerin en keskini de burada ortaya çıkıyor: Bizim dış dünyanın gerçekliğine duyduğumuz inancın neye dayandığı ve haklılığı sorunu. Tasarımlanan bir şey olarak dış dünya, bu açıdan daima ve sadece bir fenomen olarak kalır. Buna karşılık, bizim isteyen-hisseden-amaçlayan neliğimiz (mâhiyetimiz), tümüyle bizden bir şey, bize ait bir şeydir ve bu nelik, bu haliyle, dış dünya gerçekliğinden (yani bizden bağımsız olarak kendi uzamsal belirlenimi içindeki gerçeklikten) daha kesin bir veridir.[16] Çünkü bu nelik,

---

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

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

[16] Dilthey felsefenin temel ve klasik sorunlarından olan dış dünyanın gerçekliği sorunu üzerine burada yaptığı saptamayı, pek ünlü olan bir yazısında, "Dış Dünyanın Gerçekliğine Duyduğumuz İnancın Kökeni ve Haklılığı Sorununun Çözümüne Katkılar" adlı yazıda genişliğine açmaktadır. Dış dünyanın biçim için sadece fenomen olarak bilinebileceği, onun kendindeliğinin bilinemeyeceği, aslında Kantçı bir tezdir ve bu durum Kant tarafından üstelik "felsefenin skandalı" olarak da gösterilir. (Bkz.: E. Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev.: D. Özlem, İnkılâp Yayınevi, İstanbul 1997 -2.baskı-s.78-86.) Bununla birlikte Dilthey, dış dünyanın gerçekliğini kanıtlayamayan öznenin bizzat kendisinin, aynı özne için dış dünyaya göre daha kesin bir veri olduğunu belirtirken, Vico gibi düşünür. Vico, doğa tarafından "yapılmışlık"ımızdan ötürü doğanın yapımındaki gerekçeyi ve doğanın yapısını asla bilemeyeceğimizi; buna karşılık tarih ve toplum dünyasını ve bu dünya içindeki konumuyla kendimizi, bunlar bizzat "bizim yapımımız" olduklarından ötürü, doğaya oranla daha kesin bilebileceğimizi belirtmişti. Bu ko-

tasarlanan bir gerçeklikten önce, yaşanan bir gerçekliğe aittir. Biz dış dünyadaki neden-etki (eser) bağını veya bu bağa göre oluşan süreci hiç de yeterince bilemeyiz. Çünkü, dış dünyaya ait neden ve etkiler (eserler) hakkındaki tasarımlar, kökenleri bakımından, bizzat ve sadece bizim istemeye dayalı yaşamımızdan çıkan soyutlamalardır. Öyle ki, deneyimin bize açtığı ufuk, öncelikle ve sadece bizim özgür ve içkin durumumuzdan haber verir gibidir. Dış dünya, bizim yaşama bütünlüğümüz aracılığıyla/sayesinde bize verilidir. Oysa o, kendindeliği içinde, bizim yaşama bütünlüğümüzden farklı bir bütünlüğe sahip olabilir. Bu söylediklerimi nereye kadar kanıtlayabileceğim ve yukarıda işaret edilen kalkış noktasından hareketle, toplum ve tarih bilgisinin dayanacağı sağlam zemini oluşturma konusunda bu kanıtların ne oranda geçerli olacağı, kuşkusuz, okuyucunun kitabın sonunda vereceği yargıya bağlıdır.

Tin bilimlerinin burada bilgikuramsal (epistemolojik) açıdan temellendirilmesi sırasında başvurulan ana düşünce ve ana ilkeleri çağımızın bilimsel düşünüşünün çeşitli yönleriyle ilişkiye getirmek ve böylece çok yönlü bir temellendirme yapabilmek için, bilinen konulara yeniden dalmaktan çekinmedim. Bu nedenle deneme, önce, tekil tin bilimleri üzerine bir toplu bakıştan yola çıkmaktadır. Çalışmanın tümünün besleneceği en geniş malzeme ve motifler, yine bu bilimlerin kendisinde bulunmaktadır ve deneme Birinci Kitap'da bunları genişliğine ele almaktadır. İkinci Kitap, bilgiyi sağlam yoldan temellendirmek için Doğru'yu hep uzam-zaman boyutları içinde aramış ve bu yüzden de aslında metafiziksel düşünme tarzının da kaderini çizmiş olan felsefi düşüncenin tarihine yöneliyor. Burada, tin bilimlerinin metafiziksel yönden temellendirilmesi çağının artık tamamen geçmiş olduğunu göstermeyi deniyorum. Birinci cilt, bu iki kitaptan oluşuyor. İkinci cilt, önce, tarihsel süreç içerisinde tekil bilimlerin gösterdikleri gelişmeye ve bilgi kuramının incelenmesine

---

nuda şu çevirime bkz.: "K. Löwith, "Vico", *Tarih Felsefesi*, Ekler bölümü. a.g.y.

yöneliyor ve çağımıza kadarki bilgikuramsal çalışmaları betimleyip yargılıyor (üçüncü Kitap). Daha sonra, tin bilimlerinin bilgikuramsal açıdan kendine özgü bir tarzda temellendirilmesi deneniyor (Dördüncü ve Beşinci Kitaplar).[17] Tarihsel bölümün geniş tutulmuş olması, sadece bu Giriş için duyulan pratik bir ihtiyaçtan gelmiyor; tersine, benim bilgikuramsal tutumumdan, bilgi kuramında tarihsel düşünme tarzının donatıcılık ve kuşatıcılık değerine olan inancımdan kaynaklanıyor. Böyle bir inanç, Hegel'in, daha sonra da Schelling ve Comte'un denedikleri gibi, aslında felsefe tarihinde birçok kuşaktan beri süregelen bir eğilimden kalkarak, felsefenin sistematik olarak ancak tarihsel açıdan temellendirilmesi gerektiğinden söz eder. Bu inanç, farklılığını, tarihsel gelişmeyi kalkış noktası almasında bulur. Çünkü entelektüel gelişme tarihi, bilgi olayını ele alırken bilgi ağacının güneş ışığı altındaki gelişimini izlemekle yetinmiştir. İşte bu ağacın yer altında kalan kökleri, şimdi bir bilgikuramsal temellendirmeyi beklemektedir.[18]

---

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

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

Berlin, 1883

BİRİNCİ KİTAP

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

I

Tin Bilimlerine Bu Girişin Ana Amacı

Bacon'un ünlü yapıtlarından[19] bu yana, doğa bilimlerinin ilke ve yöntemlerini betimleyen, bu ilke ve yöntemleri ele alıp tanıtan ve büyük çoğunluğuyla doğa araştırmacılarının kaleme almış oldukları kitaplar arasında en ünlüsü, Sir John Herschel'inkidir.[20] Bu kitapta ve öbürlerinde, doğa bilimlerini tanıtmanın yanı sıra, tarih, politika, hukuk, ekonomi-politik, teoloji, edebiyat ve sanatla ilgilenenlere de, yine benzeri bir tanıtıcı betimleme ile hizmet götürme ihtiyacının duyulduğu görülür. Burada da, toplumun pratik ihtiyaçları açısından insanlara meslekleri ve dalları tanıtmak gibi bir hedef göz önünde tutulur; meslekler ve dallar hakkında bu türden bilgiler vermekle, insanlara meslek seçiminde bu dal ve bilimlerden hangilerine

---

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

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

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

Bu görevin yerine getirilmesinde ihtiyaç duyulan ve doğanın olduğu kadar tarihsel/toplumsal dünyanın bilgisine de temel oluşturması gereken bu ilke ve kuralların doğru bilgisine bizi götürecek bakış açıları ise, yine objenin (insan toplumunun bütüncül gerçekliğinin -ç.n.-) kendi doğasında[21] bulunmaktadır. Durum böyle olunca

---

[21] Dilthey'ın "doğa" terimini hem "nesneler dünyası" hem "tarih/toplum dünyası", "tin dünyası" için kullandığı, bu ve bundan önceki cümlede açıkça görülmektedir. Bu durum Dilthey'dan İngilizce ve Fransızca'ya yapılan çevirilerde anlama güçlüklerine yol açmaktadır. Oysa "doğa" terimini her iki dünya için de kullanmak, özellikle Alman geleneğinde sık rastlanan bir du-

pratik yaşamın ihtiyaçlarından kaynaklanan bu görev (insan toplumunun bütüncül gerçekliğini görme görevi -ç.n.-) salt teorik düzeyde bulunan bir problemi ele almakla yerine getirilebilir.

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

II

Doğa Bilimleri Karşısında Bağımsız Bir Bütün Olarak Tin Bilimleri

Tarihsel/toplumsal gerçekliği konu alan bilimlerin tümü, bu yapıtta "tin bilimleri" adı altında toplanmışlardır. Tin bilimi kavramı, bu bilimleri bir bütün olarak kurma olanağı sağlar; bu bütünün doğa bilimi karşısındaki sınırları,

---

rumdur. Bu konuda şu çevirime bkz.: G. König, "Doğa Felsefesi", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, İnkılâp Yayınevi, İstanbul 1997 (2.baskı, s.231-232.

en sonunda, ancak yine bu bilimlerin ortaya koydukları yapıtlar içerisinde aydınlatılıp temellendirilebilir. Ancak bu işe başlarken, şimdilik yalnızca bu terimi hangi anlamda kullandığımızı saptamakla yetineceğiz ve gitgide, böyle birlikli bir bütün olarak tin bilimlerini doğa bilimlerinden ayıran sınırlara ve bu sınırlar içerisinde bu bilimlere düşen olgular kümesine işaret edeceğiz.

Sözcük anlamıyla "bilim"den, kendilerinden hareketle kavramların oluşturulduğu bir ilkeler topluluğu anlaşılır ki, bu kavramlar gerçekten de bu ilkelere göre tamamen belirlenmiş haldedirler. Bu ilkeler tüm düşünsel ilişkiler bağlamı için sabit ve genel-geçerlidirler ve parçaları bir bütüne bağlamaya aracılık ederler.[22] Çünkü gerçekliğe ilişkin bir şey, ya bu parçaların birbirlerine bağlanması yoluyla bir bütünlük içerisinde düşünülür ya da insanî etkinliklerin bir alanı bu ilkelerce düzenlenir. İşte bu yüzden biz, "bilim" teriminden bir tinsel olgular toplululuğunu anlıyoruz. Çünkü bilgide de, eylemde de, bu ilkeler topluluğu hep önde bulunur ve "bilim" denince bu ilkeler topluluğu ve bunlar sayesinde kurulmuş bir şey anlaşılır.[23]

---

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

[23] Kant, mantık ilkelerinde, akıl yürütme kalıplarında, zihin kategorilerinde ve bunlar aracılığıyla elde edilen doğa bilgisinde, "insan düşünmesinin/tininin özgürlük ve otonomisinin işareti"ni görüyor ve bilgi ve bilimde "insan düşünmesinin/tininin biçim verici üretkenliği"nden söz ediyordu. (I. Kant, *Refleksiyonlar*, N. 140, 215; ayrıca şu çevirime bkz.: E. Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, a.g.e. s.166-168.) Dilthey'ın ilkeleri ve bunlar doğrultusunda gerçekleşebilen bilimi bir "tinsel olgular topluluğu" olarak nitelen-

İşte biz buradaki görevimizin çerçevesini de buna göre çiziyoruz: Bilimin de imkânını sağlayan bu tinsel olgular, insanlık içerisinde tarihsel olarak gelişmiş olan şeylerdir[24] ve insan, tarih ve toplum bilimlerinin konusu olan tinsel dünya, herşeyden önce, üzerinde hâkimiyet kurmak istediğimiz bir gerçeklik (doğa -ç.n.-) değil, tam tersine kavramayı dilediğimiz bir gerçeklik halindedir. Bilimlerin yapıtaşları arasında olan empirik yöntemler, yöneldiği konu hakkında kendine koymuş olduğu görevleri yerine getirmesine hizmet etmek üzere, insan düşüncesinin tarihsel/eleştirel yoldan geliştirilmiş olan tekil araştırma tarzları olma değeri taşırlar. Ne var ki, önce kavramayı dilediğimiz tinsel olgular bakımından, empirik yöntemler çok ender olarak bir araştırma tarzı olma değeri taşırlar. Çünkü bu büyük sürece (insanlık tarihi -ç.n.-) bakıldığında, bu süreci yapan şey, onun öznesi, yine bizzat insanlıktır. Öyle ki, bilmenin ve bilginin doğası, ancak bu alanda aydınlatılabilir. Bunun için gerekli olan bir tarihsel/eleştirel yöntem, son zamanlarda adlarına "pozitivist" denen kişilerce uygulanan yöntemle karşıtlık içindedir. Pozitivist yöntem, "bilim" kavramının içeriğini, bilme olayını doğabilimsel bir uğraşıdan çıkarılmış kavramlara göre belirleyen bir an-

---

dirmesinde bu Kantçı saptama belirleyicidir. Daha sonra Hegel de Kant'ın ayrıca "özbilincin ilksel aperzepsiyonu" adını da verdiği ve insan özgürlüğünün ve otonomisinin işareti saydığı şeye "Ben'in kendisini ve sahip olduğu düşünme olanağını düşünme edimi" diyecek ve bizzat bu edimde tinselliğin ve insan özgürlüğünün kanıtını bulacaktır. (Bu konuda şu çevirime bkz.: K. Löwith, "Hegel Felsefesi", *Tarih Felsefesi* adlı kitabımın Ekler bölümünde, a.g.e. s.268-269.)

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

layışa göre saptamış ve buradan yola çıkarak, hangi entelektüel çabaların "bilim" adına ve rütbesine lâyık olacağına karar vermiştir. Bu yüzden de bazı pozitivistler, bilme ediminin iradî bir edim olduğu anlayışından hareket eden ve büyük ustaların uğraşı verdikleri bir alan olarak tarih yazımcılığını, bir kısa görüşlülük ve yüzeysellikle bilim sınıfından atarlarken; başka bazı pozitivistler, temellerinde bir iradî eylemi barındıran bilimler olduğunu kabul etmekle birlikte, bu bilimlerin asla doğa bilimleri gibi gerçeklik hakkında yargılar veremeyeceğine karar vererek, bunların da gerçeklik (doğa -ç.n.-) bilgisine göre kurulmalarının zorunlu olduğuna inanmışlardır.[25]

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

---

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

[26] *globus intellectualis:* Sözcük anlamıyla "zihinsel küre", "zihin küresi" demektir. Fakat daha çok (özellikle Spinoza'da) bilgi faaliyetlerinin bütününe gönderme yapan bir anlam içeriğiyle kullanılır.

[27] J.S. Mill, *System of logics, ratiocinative and inductive* (1843, 1877). Mill'in bu kitabı kısaca "Logics" (Mantık) adıyla anılır. Mill kitabının genişletilmiş 4. baskısında (1877) "moral sciences" (moral bilimler) terimini kullanmıştır. Her ne kadar Mill "moral" terimiyle sadece ahlâk alanını ve ahlâksallığa ilişkinliği kastetmiyor, terimi hattâ "toplumsallık"ı ve "tinsellik"i karşılaya-

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

Buna göre kalkış noktası, alışkanlıkları bir yana bırakıp bu bilimlerin bir birlik halinde doğa bilimleri karşısın-

---

cak bir genişlikte kullanıyor idiyse de; tipik bir pozitivist tavırla, "moral sciences"ın, "toplumsallık"ı ve "tinsellik"i, doğa bilimlerini model almak suretiyle inceleyen bilimler olmaları gerektiğini ileri sürüyordu. Bu konuda ayrıca 25 numaralı dipnotuna bkz.

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

daki sınırlarını çizmek, insanın kendi hakkındaki bilincinin derinliğine ve bütünlüğüne ulaşmak hedefine yöneliktir. İnsan, tinsel olan şeylerin kökenlerini araştırırken, kendisi hakkındaki bu bilincin (özbilincinin -ç.n.-) içerisinde, doğruca, bir irade özgürlüğü, bir eylem sorumluluğu yakalar. İnsanda herşeyi iradeye bağlamak ve dayandırmak ve herşeyi kendi kişisel özgürlüğü içerisinde yadsımak gibi bir olanak vardır ki; o, sahip olduğu bu olanakla, kendisini doğadan tümden farklılaşmış ve başkalaşmış bir şey olarak tanır. Öyle ki, o, kendisini, doğanın ortasında, kendi eylemlerinin oluşturduğu çerçeve içerisinde, Spinoza'nın bir terimine başvurursak, *Imperium in imperio*[29] halinde tanır. Ve işte burada, insan için, kendi bilincinin olgusu denen şey, tinsellik oluşur;[30] böylece de kendi olanaklarıyla bağımsız hareket eden bu tinsel dünya içinde, insanın kendi eylemlerine koyduğu hedeflere göre oluşan bir değer, bir yaşama amacı ortaya çıkar. O, bununla, bir nesnel zoruniuiukiar alanı olarak doğa alanından ayrılıp yine bu doğa ortasında oluşan bir şey olarak tarih alanına geçer. Özgürlük, bu tinsel bütünlüğün sayısız noktalarında hep ışıldar; burada doğal değişmelerin mekanik akışına karşıt olarak, iradeye dayalı eylemler vardır. Bu bütün, insanın kendi içinde süreçleşen herşeyi, kendi emeği ve kendi atılımlarıyla başardığı herşeyi içine alır. Ne var ki, birey, bu bütünlüğün anlamına yaşadığı zamanla sınırlı olarak, kendi deneyimleri çerçevesinde sahip olur. Gerçekte, insanın ve insanlığın gelişimini de, öncelikle ve hep, bunlar yapar. İnsan burada, doğanın akışındaki boş ve ıssız tekrarı bilinç yoluyla aşar ve bilincinin tasarımları altında kendi tarihsel gelişimini kurar ki; böylece o burada kendi entelektüel çabasının ürünleri olan ideallere doğru yönlenmiş bir putperestliği yaşamaya koyulmuş olur. İşte, tin bilim-

---

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

[30] Bkz.: 21,22,23,24 numaralı dipnotları.

lerinin konusu, tamamen insanî/tarihsel olan bu gerçeklik-tir.

İnsan ve Tarih Dünyasında Tekilleşme ve Sanat*

I

Tekilleşmenin Sanat Yoluyla İfadesi ve Anlama

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

---

*Özgün metin: Wilhelm Dilthey, *Die Kunst als erste Darstellung der menschlich-geschichtlichen Welt in ihrer Individuation* (1895/96). (İnsanî-Tarihsel Dünyanın, Kendi Tekilleşmesi İçinde İlk İfadesi/Gösterilişi Olarak Sanat), in: Gesammelte Schriften, 5. Band: Die geistige Welt, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig/Berlin 1924, s.273-317.

Çevirenin notu: Yazının özgün başlığı, uzunluğu nedeniyle kısaltılmıştır.

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

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

Sanatın yaşama deneyimine dayalı olması ve malzemesini, konu içeriğini bu yaşama deneyiminde bulması, kendiliğinden anlaşılır bir hususdur. Sanat, gökyüzünü ve cehennemi, tanrıları ve hayaletleri bile, ancak yaşama gerçekliğinde içerilmiş olan renklerle resmeder. Fakat her birimizin yaşama deneyimi de sanatın bu yaşama deneyimine yapmış olduğu etkilerden ayrılamaz. Hepimiz bizdeki insana Hamlet ve Gretchen'in, Richard ve Cordelia'nın, Marki Posa'nın ve Philipp'in şairinin gözüyle bakıp, bizdeki insanın farkına bu yolla varma alışkanlığına sahip olmasaydık; günümüzün insanlık durumunu anlamak hususunda elimizde pek az şeyimiz olurdu. Ve sanatın yaşama deneyimi içerisinde temellerini bulduğu nasıl ki kendiliğinden anlaşılır bir şeyse, aynı şey bilim için de böyledir. En nihayet bilim de, yaşama deneyimi gibi, belirli bir çerçeve

içerisinde, sanatsal erke ve sanatsal araçlara bağlıdır/bağımlıdır. Tarih yazımcısı, toplumsal konular üzerinde yazan bir yazar, siyaset düşünürü, ancak sanatsal erk ve araçlar sayesinde insan ve insanî halleri canlandırabilirler. Bu yüzden tarih yazımcılığında en yüksek noktaya ulaşmak, daima ve özellikle, böyle bir edebî canlandırma faaliyetini, bir poetik faaliyeti gerekli kılar. Büyük tarih yazımcılarının işe şairce denemelerle başlamaları hiç de nâdirattan değildir ve büyük şairler, sık sık, tarihçilik sanatına güçlü bir itilim vermişlerdir. Geçen yüzyılda (18. yüzyıl -ç.n.-), sözü edilen bu ilişkiler öbeğini tamamen dışta bırakmak amacıyla, oldukça rağbet gören ve bugün bile propagandası yapılan bir öğreti, sanatın kökeninde vahşiliğin, vahşice duygulanımların, kültürel biçimlenmeye uğramamış heyecanların bulunduğu öğretisi ortaya atılmıştı. Bu öğretiye karşı şuna hep dikkat etmek gerekir: Her büyük plastik sanatçısı, tasarım sanatçısı, özellikle şair, kendi çağının kültürel oluşmuşluğu ve tinsel/düşünsel savaşlarıyla içten bir ilişki içerisinde yaratır.

Yaşama gerçekliğinin anlaşılması, her birimizde, işte böyle, yaşam deneyiminin, ifade ve temsil edici sanatın ve hepimizi her konuda ve yerde etkileyen bilimsel düşünüş tarzının birlikte oluşturdukları etki aracılığıyla gerçekleşir. Sahibi ve aynı zamanda parçası olduğumuz insan dünyası, yaşama deneyimi içerisinde, bize, sanat, tarih yazımcılığı ve soyut bilimler aracılığıyla, hep yükselen bir bilinç sağlarlar. Her birimizin yaşamı, kendi en derin ilgileri yönünde, ancak güzel sanatların, ifade, temsil ve yansıtmanın, edebiyatın, tarih yazımcılığının ve bilimsel düşünmenin oluşturduğu bu atmosfer içerisinde soluk alabilir, kendini geliştirebilir ve şekillendirebilir. Yaşamanın kendisi, bundan dolayı, biz farkında olalım veya olmayalım, tarihsel olarak koşullanmıştır. Ressamlar, insan yüzünü okumada ve hal, tavır ve jestleri, mimikleri anlamlandırmakta bize öğretmenlik ederler ve aşkta, evlilikte ve dostlarımızla birlikte yaşamı sürdürme tarzımızda bizi etkilerler. Tarih yazımcıları herkesin kendi çabasıyla herhangi bir

derecede anlamaya çalıştığı tarih dünyasını, şüphesiz ki çok daha derinden anlamamızı sağlarlar.*

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

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

---

* Yayımcının notu: Dilthey, yazının müsveddesinde, bu paragrafın yerine önce aşağıdaki paragrafları yazmış, sonra bunların üstünü çizmiştir:

Ve muhakkak ki, insan öylesine tarihseldir ki, onun sadece düşünme tarzı değil, bizzat yaşamı da, kendi en derin ilgileri yönünde, ancak edebiyat/şiir, tarih yazımcılığı ve insanî olan üzerine düşünmenin oluşturduğu bu atmosfer içerisinde ortaya çıkar ve soluk alır, gelişir ve kendisini şekillendirir. Yaşamın bu tarihsel koşullanmışlığı üzerine sonradan düşünmediğimiz takdirde, bu tarihselliğin farkına varamayız. Oysa şiir ve edebiyat, doğanın kavranmasının, insanın anlaşılmasının, aşkta, evlilikte, dostlukta, sevdiklerimizle birlikte yaşamamızı sürdürme tarzlarının anlaşılmasının organonudur. Bunun gibi tarih yazımcılığı bize, toplumda ve devlette, din ve meslek yaşamında etkili olmuş ve olmakta olan hareket noktalarını ve zihniyet tarzlarını verir.

Buradan daha geniş bir bağlama geçilir. Yaşam, yaşama deneyimleri ve yaşama bilgisi bağıntısı, devlet, din ve meslek yaşamı alanlarında daha sıkıdır. Hal böyle ise, ruhsal yaşam bağlamını buradan hareketle anlamak gerekir; (çünkü) tinsel dünya bu ruhsal yaşam bağlamı içerisinde bize açılır.

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

Böyle bir anlama nasıl gerçekleşir?

Her anlama bir yeniden üretimdir. Ve yeniden üretme ve anlama sürecini aydınlatmak için, *iç deneyim*den, kişiye özel durumların *yaşantı*sından yola çıkmak zorundayız. Ve açıktır ki şurada burada, parça parça yaşadığımız hallerin içsel bağlamı, hattâ iç deneylerin birbiri içine geçmişlikleri, yaşantıda ortaya çıkar. Kişiye özel bir halin yaşantısı ile diğer kişinin ve halin yeniden üretiminin yaşantısı, sürecin çekirdeğinde artık türdeştirler. Yaşamın gerçekleşmiş, idrâk edilmiş her ânında, psişik güçlerimizin tümü faal haldedir. Öyle ki, yaşanan ân, geçmişten ve gelecekten, zaten güçlerimizin tümünün faal halde olduğu ân olmasıyla ayrılır. Buna karşılık geçmiş ve gelecek, sadece, başka psişik eğilimlerin ve heyecanların, dolaylı olarak yaşanan ânın kendi içinde, yaşantıda geride kalmış şeyler olarak

muhafaza edildiği ve ileriye projekte edildiği tasarımsal şeylerdir. Ve bu yaşantı hali, muhakkak ki, bir yüklemin bir özneye bağlı olması gibi, bizim kişiliğimize/kişiselliğimize bağlıdır. Bu hal, daima, belli belirsiz de olsa, içinde bulunduğumuz yaşama ortamına bağlıdır ve aynı ortam içerisinde yerini bulur. Yaşantının bu karakteristiği, diğer kişilerin hal ve tavırlarından onların yaşantılarını yeniden kendimizde üretme sırasında tekrarlanır. Herşeyden önce biz, bir diğer kişinin, bir yabancı halin anlaşılmasını bir analojik çıkarımla sağlayabiliriz. Bu çıkarım, *dışsal/fiziksel* olandan *benzerlik* yoluyla *içsel* olana giden bir çıkarımdır. Burada kendi yaşantımızdaki içselin dışsal/fiziksel dışavurumunun bir benzerini başkasında gözler, bu dışsal/fiziksel dışavurumdan o başkasının içselliğine, onun yaşantılarına, benzetme yoluyla geçeriz. Ne var ki bu durumda ancak ve yalnızca, yeniden üretimin yani analojik çıkarımın sonucu olarak elde edilmiş olan şey, başkasının içselliğinin kendimizde kaba ve şematik bir temsili, yansımasından ibaret bir tasarım olmaktan öteye geçmez. Çünkü bir çıkarım formundan elde edilmiş olan bu tasarım, içsel halleri, hem çıkarımın öncülünü ve hem de ancak sonuç önermesiyle bütünlenen diğerini, psişik yaşamın her defalık bağlamından koparır; hattâ her ne kadar yeniden üretim bununla ilgili olarak kendi kesinliğinin ancak yaklaşıklık derecesinde olacağını kabul etse de. Bu husus aşağıda üzerinde durulacak olgularla da değerlendirilecektir. Diğer kişilerin ifade ve yansıtmalarının, dışavurumlarının yorumlanması çok değişik şekillerde, böyle bir dışavurumun ait olduğu bağlamın bilgisine veya bu dışavurumlar üzerine refleksiyona başvurmadan, çoğu durumda onların temelinde yatan psişik yaşam tipine dayanılarak yapılır. Ve bizim anlayışımızın/anlamamızın sınırları, daima, bağlamından hareketle yeniden üretim ve yeniden kurma yapacağımız yerdedir. Bununla birlikte yeniden üretme ve yeniden kurma sürecinin öğeleri hiç de sadece mantıksal işlemlerle, örneğin bir analojik çıkarımla birbirine bağlanmazlar. Çünkü yeniden üretim ve yeniden kurma, hemen hemen yeniden yaşamadır

ve yaşamanın, özellikle tarihsel/tinsel dünyanın kendisine salt mantıksal yoldan nüfuz etmek mümkün değildir.

Bulmacamsı bir fenomen! Biz bu fenomeni, bir temel/ilksel fenomen olarak, başkalarının içinde bulundukları halleri kendimizin içinde bulunduğu hallermiş gibi hissedebilmemize, *empatiye* (*Einfühlung; etwas wie elgens fühlen*), başkalarının sevinçlerine ve kederlerine ortak olabilmemize (*Mitfühlung, Mitfreuen, Mitschaden*) dayandırabiliriz; tabii ki bu hissiyat ve ortaklık, diğer kişilere duyduğumuz sempati, sevgi ve yakınlığın derecesine göre değişir. Bu fenomenin *yeniden üretici/-kurucu/oluşturucu anlama* ile yakınlığı, pek çok durumda kendini gösterir. Anlama da bir dereceye kadar sempatiye bağlıdır. Örneğin bize hiçbir şekilde sempatik gelmeyen insanları pek öyle kolayca anlayamayız. Buna karşılık bir tiyatro sahnesi önüne oturduğumuzda, sempatinin yeniden üretici/kurucu/oluşturucu anlamayla yakınlığı kendini çok daha açık gösterir. Oyunu izlerken artık sadece tasarlamayız, sadece algılamayız; hattâ oyun kahramanlarının psişik hallerini yeniden yaşarız. Ve psişik hallere bu içten katılma, şimdi artık hiç de bizim sahnede olup bitenlere duyduğumuz özel bir ilgi/çıkar bağından çıkmış değildir. Bizi kendimizle karşı karşıya getirebilen şey olarak refleksiyon, başkalarının psişik hallerine bu içten katılma hareketimizi öncelemez. Durum tam tersinedir. Psişik hareketlilik ve refleksiyon arasındaki bir ilişkinin bulunduğu yerde, refleksiyon, hattâ, bu yeniden üretici/-kurucu/oluşturucu anlamaya, onun sessiz ve derinden akışının önünü kesen ve bu akışı engelleyen pek kaba ve pek sert türde bir set oluşturur. Aklı ve zihinselliği empatinin önüne koymak, insanı ve tinsel yaşamı anlamak bakımından, sanıldığının tersine, çoğu kez basbayağı engelleyicidir. Bu nedenledir ki, sahnedeki oyunun bir episodunda olup biten bir şey oyunun dramatik tasviri sayesinde üzerimizde empatik yoldan çok yakın bir etki bırakırken; oyunun kahramanlarının refleksif yoldan gerçekleştirilen bir analizi, o kahramanların bizden uzaklaşmasına yol açar. Öyle ki, oyuna ve kahramanlara geri dönmek

için, artık ancak onlarla yeniden bir empatik bağ kurmamızı sağlayacak yeniden üretici/kurucu/oluşturucu anlamaya başvurmalıyız. İnsanî ve tinsel olan şeyler hakkında kesinliği, o da bir dereceye kadar, refleksif/analitik yoldan değil, empati ve anlama yoluyla sağlayabiliriz. Öyle ki, destan kahramanları, krallar ve tarihsel kişiler, sadece önemli kişiler olmaları bakımından tragedyaya uygun kişiler değildirler; onlar aynı zamanda kendileriyle en fazla oranda empatik bağ kurmak konusunda bizi kışkırttıkları ve bu nedenle oyunun etkisini daha da arttırdıkları için de tragedyaya uygun olurlar. Buna karşılık komedide kahramanlarla böylesine yoğun bir empatik bağ kurmayız, kahramanların yalınlığı bizi rahatsız etmez; çünkü tragedyanın yoğunluğa dayalı doğasının tersine, komedinin yalınlığa dayalı doğası sayesinde büyük kederlerimizden sıyrılırız. Aristoteles'in sadece tragedyaya bahşettiği katartik etki, komedide de belli bir ölçüde yaşanır. Zaten büyük komedi yazarları, daima, buluşlar ve yarattıkları karakterlerin bilinçli olarak donatılmış grotesk ve tuhaf özellikleri aracılığıyla bizi günlük yaşam sferinin gailelerinden koparıp alırlar. Shakespeare, Rabelais ve Dickens'in bazı tiplerine bakarak groteski yerenler vardır; oysa grotesk, bu şair ve yazarlarda onların sanatını soylu kılan bir yöndür.

Tıpkı sanat eserlerinin kendileri gibi, bu eserler hakkında gerçekleştirilen *biçimsel açımlama* veya *yorumlama* da, mâhirane, ustalıklı, dolayısıyla yine *sanatsal* olan bir yeniden üretici/kurucu anlamanın ürünü olarak gerçekleşir. Usta yorumcular usta sanatçılardır da. Bu yüzden yoğun, derinlikli açımlama veya yorumlama, her zaman belli ölçülerde dehâya özgü bir yöne sahiptir. Bu demektir ki yoğun, derinlikli açımlama veya yorumlama, öncelikle, objeye karşı içsel yakınlık, yatkınlık ve sempati sayesinde ancak yüksek bir olgunluk derecesine ulaşabilir. Burada saf analitik ve refleksif düşünmenin yapabileceği çok şey yoktur. Açımlama veya yorumlama, insanın tüm psişik ve zihinsel donanımıyla gerçekleştirdiği bir yeniden anlamadır. Örneğin antik eserler, özellikle Rönesans döneminde, benzer içsel hallerin insanlar arasında benzer sonuçlara

yol açtığından hareket edilerek, bu dâhice açımlama ve yorumlama sayesinde önemli ölçüde yeniden anlaşılmıştır. Burada analojik çıkarıma, bu demektir ki bir zihinsel işleme başvurulduğu açıktır; ne var ki bir Rönesans insanının içsel hali ile benim içsel halim arasında bir benzerlik olduğunu bizzat analojik çıkarım öğretemez, bu ancak empati ve anlama yoluyla sağlanabilir. Transpozisyonu (kendini bir başkasının yerine koyma -ç.n.) mümkün kılan bu içselleştirme hali, hermeneutiğin tüm kurallarının dayandığı temeli oluşturur. Öyle ki ancak bu kurallar sayesinde bu içsel yaşanmışlık halini, *yaşantıyı* esas alan bir yöntemli hareket tarzıyla çeşitli objeler karşısında tekil kalan belirlemeler yapma imkânı doğar. Aynı içsel yaşanmışlık halinden, yaşantıdan hareketle, ilk planda yer alan geleneksel ve rasyonel etkenler yanında, onlarla birlikte etki yapabilen, fakat sahih olmayan, sahte şeylerin ayıklanması da hattâ mümkün hale gelir. İçsel yaşanmışlık halini, yaşantıyı ve yeniden üretici/oluşturucu/kurucu anlamayı en temelinden düzenleyen, bu demektir ki bunları önceleyen, bunları arkasında bırakma gücüne sahip olan hiçbir bilimsel süreç yoktur. Çünkü bilim yaşamayı önceleyemez; onun kendisi yaşamanın ürünüdür. Bu tabii ki tin bilimleri için de böyledir ve tin bilimleri, nesnelerinin karşısına onları önceleyen düşünülen ilke, kural, teori ve yasalarla çıkan doğa bilimlerinin tersine, bu temel olgunun tam olarak bilincindedirler ve gerçekten de onlar ancak, Minerva'nın baykuşu gibi, yaşamayı izlerler. Öyle ki, bu içsel yaşanmışlık hali ve kaynağım orada bulan yeniden üretici/oluşturucu/kurucu anlama, tin bilimlerinin ve onların en soyut işlemlerinin bile kendisi üzerinde nihaî meşruluklarını kazandıkları ana zemindir. Burada anlama, rasyonel kavrayış içine taşınıp orada onun bir basamağı haline getirilemez. Bir kahramanı veya dâhiyi rasyonalite zemininde kavranılabilir kılmayı denemek, nâfile bir çabadır. Onlara ulaşmaya götüren en özgül yol, en öznel yoldur. Çünkü dâhideki gücü idrâk etmek konusunda en yüksek imkân, bizzat, onun üzerimizdeki etkilerinin yaşantılarında, kendi özgül yaşamımızın bu etkilerle daha ötelere

gidip genişleyen alanı içinde bulunur. Ranke'nin Luther, Goethe'nin Winckelmann, Tukidides'in Perikles portreleri, bir kahramanın, bir dâhinin sahip olduğu yaşam gücüyle kurulan böyle bir ilişkiden çıkmışlardır.

II

Sanatta Tekillik ve Tipsellik

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

dini sıkışıp daralmış halde yiyip duran ruhumuzu özgürleştirir.

Bununla birlikte ifade ve temsil-edici sanat, insan yaşamının yeniden üretiminden daha fazlasını verir. *Tipsel olanı görmek ve yansıtmak, olaylar/olgular içinde olup bitene kural verme hilesidir.* Öyle ki ifade ve temsil edici sanat, *görmeyi* bir *kılavuz* olarak içerir. Daha önceki bir denemede bildirilenler, zaten bunun böyle olduğunu görmeye hazırlayıcı nitelikteydiler. Başka bir ifadeyle, o denemede, psişik-tarihsel (bir defalık) hallerin kişilerin bağımsız değerlerinden ve olayların değerlerin belirleniminden ve normlardan ayrılamazlığını gördük.* Orada da göstermeye çalıştık ki, sanatsal yaratmada tipsel olanın önemi ve anlamı büyüktür. Sadece sanatta değil, bilimde de tipsel olanı görmek büyük öneme sahiptir. Ve sanatsal ve bilimsel/bilişsel kavrayış tarzları tipsel olanı görmede de karşılaşırlar. Tipsel olanı görme, bir formdur. Sanat eseri, özellikle şiir, insanî-tarihsel yaşam içindeki farklılıkların, derecelerin, yakınlık ve benzerliklerin tekerrürünü, tipsel olanı görme formu içinde yansıtır. Bir patinajcıyı veya danseden birini gözlemliyorum. Hareketlerin birbirleriyle olan uyumunun estetik algısı, benim için, bu hareketlerin bilişsel kavranılışı ile ayrılmaz biçimde birbirine bağlanmıştır. Ben bu görünümü hatırladığım benzer görünümlerle, onların uyum ve mükemmelliğini gözeten görüş noktası altında birbirlerine bağlarım. Ben burada da gördüklerimin, görünümün nesnel tasarımlarını, ancak rasyonel denetim ve daha önce gördüklerimin bana kazandırdığı deneyim sayesinde, aynı görünümün değersel tasarımlarından ayırabilirim. Böylece insanî yaşam nesnelleşmelerinin her bir kısmı için onlara uygun gerçekleşmenin bir tipi meydana gelir. Bizzat bu gerçekleşme, kendi tipinin, nesnel ve değersel olmak üzere her iki yönde nasıl oluştuğunu gösterir. Öyle ki tipsel bir yaşam nesnelleşmesi, nesnel ve değersel olanın bir karışımı olarak, tam bir sınıfı temsil

* Yayımcının notu: Dilthey burada "Gleichartigkeit der Menschennatur und Individuation" (İnsan Doğasının Türdeşliği ve Tekilleşme) (1895) adlı yazısına gönderme yapmaktadır.

eder. Tip kavramı ile sınıf kavramı burada birbirine yakın anlama sahiptirler. Ne var ki, bir tip kavramı, bir sınıf kavramı gibi tüm bir grubun bağlı olduğu kuralları ifade eden bir genişlikte oluşturulabileceği gibi, bir grubun şu veya bu yönlerini vurgulamak veya bunları daha kuvvetli çizgilerle göstermek amacıyla da oluşturulabilir. Hattâ biz "tipsel" sözcüğünü daha çok bu ikinci anlamda kullanırız. Esasen tip kavramı zaten bu ikinci halde ayırt edici anlamını bulur. Buna göre tip kavramı, bir sınıf içinde ön plana çıkmış ortak yönleri gösterir. Fakat bu ön plana çıkış zamana bağlı olarak değişir. Yani aynı sınıfın (a) ve (b) özellikleri (x) zamanında ön plana çıkmışken, (y) zamanında (d) ve (e) özellikleri ön plana çıkmış olabilir. Hâkim Coelius (yaklaşık M.S. 2. yüzyıl) bir sıtma "tip"inden (malarya), yani sıtma sınıfı içerisinde belli yönleriyle öne çıkmış bir "tip"ten söz ettiğinde ve bundan hastalığın seyrindeki özgül bir düzenli gidişatı yani bir süreci kastettiğini belirttiğinde; "tip" teriminin çok eskilerde öncelikle teknik anlamda kullanılmış olduğunu keşfederiz. Genellikle de bir "tipsel süreç"ten, bu anlamda söz ederiz. Shakespeare, tutkuların tiplerini bu anlamda verir. Onun fiziksel koşullara tâbi psişik eğilimlerin ürünleri olarak gördüğü dört psişik süreç, dâhiyane bir şekilde ortaya konulmuş dört mizaç ve dört tiptir. Artık şunu söyleyebiliriz ki, insanî olan şeyleri bilinçli bir şekilde kavramak mutlaka tipsel yoldan olmuştur ve olmak zorundadır. Bu yüzden tipsel kavrayış hiç de sadece sanatsal faaliyete özgü bir şey, onun bir sonucu, ürünü değildir; tersine o her sanatsal yaratmada bile yaşam deneyiminden hareketle edinilmiş bir şey olarak kendisini gösterir.

Özetliyoruz. Sanat, yaşamı ifade etmeye çalışır. İnsanî-tarihsel dünyanın tüm tekilleşmesi, bilimin onu bilmeye çabalamasından çok önce, ilk kez sanatsal yaratmada (poesi) anlamaya açılır. Sanat tipsel olanı yansıtır. Bu yüzden sanat insanî-tinsel olanı anlamanın organonu olurken; tümelci ve rasyonalist yönüyle bilim, bizzat bu tümelciliği ve rasyonalizmi yüzünden, bu insanî-tinsel olanı elden kaçırır. Bu yüzden bilime de tekilci ve tipsel düşünme tar-

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

Nihayet, bilimin, yaşam gerçekliğini ve hattâ ondaki tekilleşmeyi bile, karşıtlıkçı, sınıflandırıcı/bölümleyici

* Yayımcının notu: Dilthey, bilimde tekilci ve tipsel düşünmenin neliği üzerine belirlemelere ve bu düşünme tarzının bir küçük tarihçesine , izleyen yazıda yer vermektedir.

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

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

Sonuçta, *kişilerde, bağıntılarda ve yönelimlerde tipsel olan, zorunlu olarak, sanatçının öznelliğiyle ilişkilidir ve bu öznellik her bir eserin bütününde işlevseldir.* Bu kişilerin ailevi yakınlıkları ve eserin, bütününde şairin öznelliğiyle koşullanmış olan sistematik bağlamı, buradan çıkar. Bir örnek verelim: Eski ressamlar fizyonominin kalıcı çizgilerini, aynı fizyonomi için kesin, özü yansıtan ve aşikâr olduğuna inanılan ideal bir ân (*moment*) içinde toplamaya çalışırlardı. Yeni bir okul yaşamın etkisini yükseltmek

---

* Dilthev'ın notu: Ranke, sık sık alıntılanan bu sözlerinde şöyle der: "Şeyleri nasılsalar öyle görebilmek için kendi Ben'imi ortadan kaldırmak isterdim." Bu sözler Goethe'nin nesnelliğe ulaşma çabasını da ifade ederler. Ne var ki sık sık alıntılanan bu ünlü sözler düz anlamlarıyla anlaşılmamalıdırlar. Onlar daha derin ve ironik olarak şunu ifade ederler: Biz, kendimizi, evrenselliğin imkânı açısından bakıldığında, ancak ve sadece, kendi iç dünyamızı şekillendirdiğimiz derecede anlarız; tarihi, tarihsel yaşam güçlerinin içimizdeki etkileri derecesinde anlayabiliriz. Kısacası kendi Ben'imizi ortadan kaldıramayız.

için ânsal (momentan) bir etki saptamak isterse, o kişiyi bu ânın rastlantısallığına terkeder. Ve bu anda, verili bir ânın kazanılmış/edinilmiş psişik bağlamın etkisi altındaki izlenimlerinin kapsamına ilişkin bir kavrayış da meydana gelir. Bu kavrayış artık bir tamalgıdır (*Apperzeption*). Bu tamalgıda, o anda, izlenimlerin birbirleriyle bağıntılarının bir noktada toplanışı söz konusudur. Ve işte bu nokta, resimde çıkmalar ve vurgulamalarla gösterilir. Böylece bir ânlık bir görünümün resminde, nesnenin/görünümün kendisi değil, hattâ ressamın tamalgısının tarzı ortaya çıkar. Ve resmi ressamın tamalgısından bağımsız şekilde görme konusundaki her çaba, başarısızlığa uğramak zorundadır. Çünkü ressamın tamalgısı kendi yaşamıyla başkalarının yaşamı arasındaki ilişkiyle koşullanmıştır ve biz resmi ancak bu tamalgıya katılabildiğimiz oranda anlarız ve onu zaten sadece bu yolla anlarız. Kendimi bile, başkalarının yaşantılarını kendi içselliğimde hissetmek suretiyle anlarım. Ben buradan hareketle kendimin ve başkalarının yaşamlarında birbirine yakın çizgiler bulurum. Bir tip, böyle meydana gelir. Tekil olan özgüldür; tip ise özgül tekillerde ön plana çıkanların gerçek bir portresidir; bir figüratif resimdeki bir figür nasıl tekil kalabilir ki zaten! Şiir de tipsel olanı önceleyen tekili aynen kopya edemez. Bir dram yazarı gerçek bir konuşmayı tüm rastlantı, belirsizlik, şekilsizlik ve elastıkiyetiyle kopya etmeye kalkışırsa okuru bezdirir; üstelik bu yolla yaratacağı etki, dâhilere özgü yoğunlaşma, biçim verme ve yükseltmenin yarattığı etkinin yanına bile yaklaşamaz. Böylece yükseltilmiş ve arındırma işleminden geçmiş bir dramatik konuşma, konuşmayı dinleyen seyircinin öznelliğiyle kavranır. Zaten drama da, yaşam içinde ortaklaşa edinilmiş kavram ve tasarımlar bağlamından etkilenen yazarın bir ürünü olarak, öznelliğin damgasını yemiştir. Ve bir dramada veya anlatıcı bir şiirde (*epope*) ifadeye getirilen her biçim verilmiş şey; iç yaşamın figür ve tipsel süreçlere taşınışını, bunların bütünündeki belirli işlevleri, bazılarının diğerleri karşısındaki sınırlarını ve nihayet hepsi bir arada, yaratıcının kanından bir şeyleri yansıtır. Böylece o biçim verilmiş şey, daima

tipsel olan bir yöne sahiptir ve aslında sanatçının tipler ailesine ve çağına aittir.

III

Tekilleşmenin İfade Edilişinin Avrupa Edebiyatındaki Büyük Çağları

a) Homeros'ta Tekilleşme

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

Iyonya'daki Grek kolonilerinin teolojik koşullu gelişiminin sınırlarında *Homeros*'un şiiri durur. Biz onlarda, Shakespeare'in dramalarında olduğu gibi, transandanz gücünün parçalanmasını buluruz. Eski dünyanın bu en büyük poetik eserinin nasıl meydana gelebilmiş olduğuna bakalım: Bu poetik eserde, olağanüstü bir güç, ataların büyüklüğüne duyulan inanç ile tanrılara duyulan inancın birlikteliği, yaşam ve dünyanın tarafsız bir şekilde kendi gerçekliği ve nesnelliğiyle görülmesi; evet, bunların hepsi, birbirine geçmiş bir halde ifadeye gelir. Antik insanlığın bu büyük şairinden ilham ve düşünce yönünden etkilenmiş olan şairler birliğinin üyelerinin ne kadar çok olduğunu düşünelim. Nedir Homeros'un şiirinin özellikleri? Bir kez Homeros kendi şiirinde tam bir aristokrat tavra sahiptir. Onun şiirini zarif, ince, hür düşünceli, dünya dostu bir hava kuşatır. Onun tanrılar devleti tipsel figürlerin iç ilişkilerini yansı-

tır. Bu tanrı figürlerinde, güç; vicdansız, pişmanlık duymaz, hiçbir dış sınırlamaya bağlı olmayan yaşam atılımı ile birleşmiştir. Bu figürler bu yaşam atılımı ile, vicdansız ve pervasız doğa güçlerine yakın dururlar. Homeros destanının insan kahramanları bu tanrılara sadece dıştan bağlıdırlar: Tıpkı Fransız tragedyasında tanrıların kahraman insanları yatıştırması veya tahrik etmesinde olduğu gibi. Çünkü burada şurası açıkça bellidir ki, bu kahramanlar kendi eylemlerinin yasasını kendi içlerinde taşımak zorundadırlar ve onlardan her birinin gerçek yaşamı, güneş ışınları altındaki yaşamlarından daha uzun sürer. Çünkü ruh, ölümden sonra, kendini, bir yarım yaşam, ama yine de bir yaşam içinde, çelişik bir adla "ölüler ülkesi"nde, yapayalnız ve kaybolmuş bulur. Böylece Homeros'un aristokratik dünyasında kahramanlığın tipsel yönleri, kahramanlığı mümkün kılan koşullar; güçlülük, bağımsızlık, yapayalnızlık ve kendi başınalık olarak yükselir.

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

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

Andromak'ın Hektor'un cesedinin Illion'a taşındığı sırada söylediği sonraki sözleri, durulmuş, sakin bir ruhtan yükselen sözlerdir ve önceki taşkın sözlerle güzel bir kontrast oluşturur. Burada Hektor'un kahramanlık gücünün daha duru, daha sakin bir tasviriyle karşılaşırız. Andromak,

yine Hektor'un cesedi önündedir. Ama bu kez ona seslenirken, geçmişi ve geleceği birleştiren bir duyguyu dile getirmektedir:

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

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

Artık şu söylenebilir ki, Homeros'un şiirinde şairin tekilleşme doğrultusunda içinde hareket ettiği sınırlar, bizzat zamanının ve çağının sınırlarıdır. Onun tüm ufku aristokratik toplum tarafından kuşatılmıştır. Tek başına bu, ona göre biçilmiş bir kaderdir; onun karşıt yönünde Thersites durur; tıpkı Shakespeare'in kahramanları gibi, gerçekçi, metin, komik, aldırışsız, alaycı. Kişiler arasındaki farklar bu aristokratik toplumda doğaldır; soya, yaşa, mizaca, atıl-

ganlığa, daha yüksek menşeye ve şecereye, güç ve iktidarın ve kahramanlara özgü kuvvetin derecesine göre. Tüm bu aristokrat karakterler, kendilerini doğrudan etkileyen sert motiflerle harekete geçerler. Öyle ki, Iii. Richard, IV. Henry ve Macbeth başta olmak üzere, Shakespeare'in kahramanlarıyla karşılaştırıldığında, Homeros'un kahramanlarının hepsi, normal koşullarda bir sükûnet ve huzura sahiptirler; bunlardan hiçbiri, onlara kendisine ulaşma tutkusu aşılayan ve hep göz önünde bulundurdukları bir amaç bağlamından hareketle, enerji, güç iradesi ile dopdolu, planlı bir şekilde ileriye doğru sürüklenmezler. Buradan bakıldığında, buna en iyi örnek bizzat Achileus'tur. O, Phtia'da sükûn içinde yaşamayı tahayyül eder ve sadece koşullar dolayısıyla öne itildiğini, lider konumuna sürüklendiğini düşünür. Ve Homeros'un kahramanlarının hepsi, ortalama insanın mütevazı plan ve beklentileriyle donatılmışlardır. Bu kahramanlardan hiçbiri birey olarak kendilerini diğerlerinden ayıracak olan özelliklerle donatılmış değildirler ve onları birey kılacak olan yönleri, kendilerine ait bir dilleri, üslûpları, düşünceleri, bu düşüncelerin yontup biçimlendirdiği birer kişilikleri yoktur. Homeros'da birey yoktur.

b) Grek Tragedyasında ve Komedyasında Tekilleşme

Tragedyanın gelişimi açısından bakıldığında, Homeros'la gelen ilerleme, tanrıların ve kahramanların tasvirinde psişik yönde, özellikle duygu ve tutkuların işlenişi yönünde gerçekleştirilen derinleşmedir. Bu ilerleme, komedya için, modern komedinin de daha sonraki gelişiminde güçlü bir şekilde vazgeçilmez hale gelen bir dizi karakteristik tipin ortaya çıkmasında belirleyici olmuştur. Tragedya Grek tininin büyük hareketi içinde oluşmuştur. Grek tini tanrı öykülerinin, mitosların üzerine, yüksek ahlâksal değerlere ve rasyonel kavramlara göre ölçülen bir ideal düzen ilke-

sini çıkarmıştı. Bu demektir ki, tanrılar da kahramanlar da, varoluşlarını bir ideal düzen ilkesine borçludurlar. Grek tininde tanrıların ideal varlık düzeninin üzerinde veya dışında, bağımsız ve otokton bir nelikleri yoktur. Trajik karşıtlık, tutku ve akıl arasındaki karşıtlık, bu ideal düzen ilkesi sayesinde bağdaştırıldı.* Mitosların ahlâksal-rasyonel bakış açısından eleştirisi, daha Stesichorus'un koro şarkısında dikkat çeker. Aschylus ve Sophokles'in en önemli dramalarında böyle bir ideal bağlama doğru bir yöneliş vardır. Hattâ Platon'un idealar öğretisi, kendi metafizik formu içinde, bu ideal düzen ilkesinin bir betimlenişidir ve bu ilke ile tanrılar birliği arasındaki savaşa devlet üzerine yazılarıyla o da katılır. Homeros'da *mitos* hâkimdir; Aschylus ve Sophokles'de ise mitos tek başına değildir, onun karşısına *logos* çıkarılmıştır. Öyle ki, Aschylus ve Sophokles'in tipleri, birlikli, tutarlı kişilik yapılarına sahip olarak biçim verilmiş tiplerdir. Ve bu kişiler, Attika tragedyasında, logos-mitos karşıtlığını benimseyen antitezci bir tavırla kurgulanmışlardır. Homeros'da anlatıcılık ile sağlanan etki, Attika tragedyasında retorikle sağlanır ve tiplerin çizilmesinde dayanılan karşıtlık, konuşmanın antitezci formları içinde dramatik bütünün tüm öğelerine kadar yayılır. Attika tragedyasında tutkunun ifadesi; tasvirdeki abartılı ihtişam, maskeleme ve müzikle desteklenir. Başka bir deyişle bunlar, tragedyaya soluğunu veren pathos'un ifade edilişini kuvvetlendirirler. Homeros'un tersine, tragedya kahramanlarında dinginlik, tevazu ve sükûnet yoktur; kahramanlar kendilerini bir şeylere kapılmış

---

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

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

Ve buradan, artık insan doğasındaki tekil kalan çokçeşitliliğin teorik yoldan ele alınmasına giden bir yol da açılmıştır. Bize pek tahrif edilmiş bir halde intikal etmiş olan Theophrastos'un *Karakterler Üzerine Yazı*sı da bu yoldaki çabaları hızlandırmıştır. Bu yazı, elimizde dişe dokunur başka örnekler olmasa da, şüphe etmemek gerekir ki, Otto Ribbeck'in edebiyat tarihi için büyük öneme sahip araştırmalarında göstermiş olduğu gibi, Grekler in zengin diyaloğa dayalı, retorik ve şiirsel tasvirler içinde işlemiş oldukları komik veya kaba ve sıradan insan karakterlerini, tiplerini işleyip tanıtan yazıların son örneklerindendir. Öbür yandan burada insan karakter ve tiplerinin bir dizilişini vermek konusunda edebî olarak ortaya konulmuş ilk araştırma önümüzdedir. Buradaki tipler dizisine bakıldığında şu görülür ki, haklarında günlük yaşamın usta göz-

lemcileri, Eskiçağ ahlakçıları ve komedya şairlerinin bildirdikleri aracılığıyla bilgi sahibi olduğumuz bu tipler, çok ilginçtir, özellikle güney halklarına özgü mimik gücüyle ön plana çıkarlar. Ne yazık ki Theophrastos'un bu küçük yazısı, insanî karakterler ve tipler psikolojisi için değersiz bulunmuştur ve ilk kez 1527'de kısmen basıldığından bu yana, kendisine ahlâksal ve günlük yaşamın tasviri konusunda edebiyat için özel bir değer verilmiştir. Karakterler, örfler ve ahlâklar üzerine teorik refleksiyon 16. ve 17. yüzyıl edebiyatında devam etmiş ve özellikle Montaigne ve La Bruyère giderek artan bir önem ve değer kazanmışlardır.

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

Böylece 15, 16. ve 17. yüzyılların edebiyatı ve plastik sanatı üzerine; (özellikle Seneca'dan dramatikçilere —tiyatro yazarlarına— nakledildiği şekliyle) trajik tipler üzerine; Plautus, Terentius ve İtalyan komedyasının bu tiplere canlı bir şekilde katılmasıyla zenginleşen komik tipler ve mizaçlar üzerine; nihayet, karakter formları ve tutku sınıfları üzerine; geniş bir literatür meydana geldi. Tekilleşme problemi bu yüzyılların edebiyatçısının önüne, emsalsiz derecede uygun koşullar altında çıktı. Bu nedenle hattâ 15. yüzyıldan 17. yüzyıla kadarki modern sanatın büyük çağı, ortak insan doğasının temelleri üzerinde tekil-

leşmenin nasıl gerçekleştiği konusunda, Eskiçağdan çok daha derinlikli ve çok daha fazla yön içeren bir donanıma sahip olmuştur.

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

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

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

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

İşte Shakespeare, kendi çağının insanî tekilleşmesinin özgüllüğünü ve trajik çatışmanın kaynağını burada bulacaktır: Trajik çatışmanın kaynağı insanın kendi içindedir. İnsan, ödev ve sorumlulukları ile kaotik ve karanlık tutkuları arasında sıkışıp kalmıştır. Bunlar arasındaki çatışma, onun psikesinin derinliklerinde bir uyumsuzluk olarak yaşanır. Shakespeare'in trajik karakterleri, psişik olarak hem çok güçlüdürler hem sık sık patolojik haller yaşarlar. Böylece gözlerimizin önünde, bu uyumsuzluk dolayısıyla, birdenbire, kahramanların bu güçlü psişik yapılarından ve aynı psişik yapının kaotik derinliklerinden, içinde yaşanılan koşullar aracılığıyla ancak gizi açılmış bir şey meydana gelir. Ne var ki bu koşullar gerçekten olup bitenlerle, Shakespeare'in içinde yaşadığı tarihsel/tinsel ortamla hiçbir ilişki içinde değildirler; kahramanları sanki rüyadaymışlar gibi önüne katıp sürükleyen tutku, tamamen

içte, sadece psişik yaşantıların derinliklerinde etkilidir. Ve bu tutku, bununla birlikte, başkalarının varoluşunu da rahatsız eder, hattâ onlar için bir tehdit öğesidir ve gerçekten de başkaları bundan zarar görür. Ödev ve sorumluluk bilincine sahip karakter bundan vicdan azabı çeker ve bizzat bu azabı bir ceza olarak değerlendirir. Oysa bu, Shakespeare için bir ceza değildir; tersine hattâ güzel bir kaderdir. Daha sonra Avrupa'nın gelişiminin yüksek bir basamağında Schiller'in de aynı duyguyu ifade etmiş olduğunu görürüz.

Böylece Shakespeare'de trajik-olan, dünyanın ağırlığı ve baskısı karşısında ortaya çıkan uyumsuzluk ve antagonizmada yatmaz; tersine içte, psişik yapıda, oradaki oransızlıkta, denksizlik ve uyumsuzlukta yatar. Bu, etkileri muazzam bir farkına varıştır. Artık trajik olanda ne tanrıların ve kaderin, ne logos-mitos çatışmasının rolü vardır; onun kaynağı sadece ve sadece insan psikesidir. Bu farkına varış, insan hakkındaki bu yeni kavrayış tarzı, Yeniçağda "özgül kişilik" ve "bireylik" denen şeyden kastedilenleri de anlamamızı sağlar. Ne var ki Shakespeare'in kişileri, yukarıda da değinildiği üzere, çevre koşullarından, tarihsel ve tinsel koşullardan sanki hiç etkilenmezler. Çevre koşulları, tarihsel/tinsel ortam, bu kişilerin hırçın, ateşli, heyecanlı ve tutkulu doğalarına hiçbir etki yapmaz veya bu doğaların kendi doğrultularındaki gidişatını asla engellemez. Sanki bu kişiler salt bir enerji halinde kendi psişik yapılarının derinliklerinden fışkırarak ortaya çıkmış gibidirler; dünya, çevre koşulları, tarihsel/tinsel ortam, sanki sadece onların hiddetli, hırçın, taşkın psikelerinin ortaya dökülmesine aracılık eden pasif zeminlerden ibarettirler. Shakespeare, tarihselliği ve tarihsel insanı tanımaz; yaşamın koşulları, tarihsel/tinsel ortam, onun için, insan psikesindeki ezeli çatışmanın gösterilmesinde sadece aksesuardırlar. Bununla birlikte, Shakespeare'in eserleri, aslında kendi döneminin tininini yansıtırlar. Doğa bilimlerinin ve mekanizmin doğuş ve yükseliş dönemidir bu dönem. Bu nedenle Julius Cesar da Othello da, farklı çağların ve kültürlerin insanları olsalar da, aynı psişik belirlenimleri yaşarlar; aralarında

yüzyılların olması, değişik kültürlerin insanları olmaları, hiçbir şey ifade etmez. Shakespeare'in kahramanları ancak bir yandan iklim ve coğrafî koşullar, diğer yandan toplumsal statü, mevki ve bulundukları toplumsal kademe bakımlarından ve o da üzerinde pek fazla durulmayan bir çeşitlilik gösterirler; psişik yapı bakımından değil. Shakespeare'in eserlerinin döneminin tinini yansıtmasından kastedilen de budur. Shakespeare, yaşadığı dönemin "doğa"nın ve "insan doğası"nın bilimsel/mekanist bir tavırla ve tarihsellikten bihaber bir şekilde ele alan tavrını edebiyatta sürdürür. Biz Shakespeare'de Venedik'in veya kuzeyin kırlarının havasını soluruz; fakat onun kahramanlarının eylemleri hiç de tarihsel veya toplumsal koşullardan hareketle anlaşılamaz. Shakespeare tarihsel/tinsel belirlenimden habersizdir. Dolayısıyla onun eserleri herhangi bir tarihsel/tinsel döneme hiç de ait ve içkin değildirler; tersine bu eserler esasında aidiyetten bağımsız ve bu anlamda transandantal bir düzeni anlatıp dururlar. Bu düzende sadece bireyin doğal enerjileri öne çıkar. Böylece insanî ilişkilerin hemen tümü de insan psikesindeki karşıtlık ve koşutluklardan çıkmış olur. Büyük İtalyan fresk ressamlarının yaptıklarına bakıldığında, Shakespeare'in kahramanlarının bu fresklerle sanki daha önce resmedilmiş olduğu duygusuna kapılmamak mümkün değildir. Bu fresklerde geç Rönesans ile doğalcı/doğabilimci Yeniçağ başlangıçlarının tininin buluştuğu görülür. Demek ki Shakespeare de esasında bir döneme özgü bir tarihsel/tinsel kavrayış tarzı içerisinde eserlerini yaratmıştır. Bu döneme damgasını vuran tarihsel/tinsel kavrayış tarzı ise, ironik bir şekilde, tarihsellik ve tinselliğin farkına varılamayışı veya hep orada olan tarihselliğin/tinselliğin unutuluşudur.

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

lizvâri olduğu da görülebilir. Başka türlüsü de olamazdı zaten.

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

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

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

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

maktadır. "Senin ruhun Julius Cesar veya Kassiopeia'dan daha parlak bir yıldız olacaktır." O, kendi gücünün bilincine ve kendi iradesinin onuruna sahip bir şekilde ileriye atılmış ve ölmüştür. Bu karakter formunu en iyi şekilde yansıtan tipler arasında Julius Cesar'daki Brutus ve Hamlet'teki Horatio da yer alırlar.

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

Shakespeare'in yarattığı son büyük erkek tip, entelektüel yanı ağır basan bir tiptir. Marlowe, Doktor Faustus'unda, bu tipin ilk örneğini ustaca ortaya koymuştu. Daha sonraki versiyonuyla Goethe'nin Faust'una bakalım: Bilimsel faaliyete dalıp gitmiş olan Faust'tan, Almanya'ya özgü metafizik sisler içinde, bir irade yükselmektedir: Düşünce gücüyle iktidara, gençlik zindeliğine, şana, şöhrete ve şerefe ulaşmak, doğaya hâkim olmak, ruhu şüpheden kurtaracak bilgiye sahip olmak ve insanlar üzerinde otorite kurmak. Shakespeare'de ve Marlowe'da gördüğümüz bu figürler, izleyen yüzyıllardaki figürlerin ilk örnekleridir. Tıpkı doğa üzerinde hâkimiyet kurma iradesinin Francis Bacon'u yönlendirmesinde ve bu hâkimiyete ulaşmak konusunda onun sadece bir bilimsel yöntem öğretisi geliştirmekle kalmayıp karanlık, mistik yollara da sapmış olmasında olduğu gibi. Doktor Faust ve Francis Bacon, bu bakımdan birbiriyle akrabadırlar. Shakespeare, kendi Prospero'sunu, eski dostu Marlowe'un bu en derin eserine açık bir anıştırma içinde yaratmıştır. Bu tipte sakin, bilge, en yüksek ahlâksal saflığa ulaşmaya ve bu yolla aynı zamanda doğaya

da hâkim olmaya çalışan kişi tasvir edilmiştir ki, bu kişi, sahip olduğu düşünce enerjisiyle sır dolu doğa güçlerini zorlar.

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

Shakespeare, tekil heyecanları patolojik boyutlarda tasvir etmekten hoşlanır. Onun için özellikle aşk tutkusu patolojiktir. Zaten aşk tutkusunu kendi ruhunda böyle bir patolojik ve yönlendirici güç olarak hissetmiş olduğu da açıktır; bunun için sonelerine şöyle bir bakmak yeterlidir. Ve Shakespeare bu doğrultuda birçok tip yaratmıştır. Aşk tutkusu, Shakespeare'de çeşitli formlar içerisinde işlenir. Örneğin bu tutku, bir duygusal adamın karşı konulmaz heyecanı olarak Romeo'da, bir iktidar sahibinin dizginsiz hayalgücü ile bağıntı içerisinde Antonius'ta, askerî bir zalimlik ve hattâ vahşetle birleşmiş olarak Othello'da, atılgan ve hırçın Sicilya kralı Leontes'te, hep değişik şekillerde karşımızdadır. İktidar sahibinin narsizminin ölçüsüzlüğü, daha Marlowe'un Eduard'ında tasvir edilmişti ve o daha sonra Shakespeare'i II. Richard'ında ve Lear'inde hâkim tutku olmuştu. Dünyada kendileri dışındaki herkesin ve herşeyin küçümsenmesi ve hattâ inkârı boyutlarına varan hâkim heyecan olarak narsizm ve buna bağlı aşınmaz gurur, tipsel olarak Coriolanus'ta tasvir edilmiştir; ayrıca Percy'de de bunu görürüz. Venedik Taciri'nin ünlü tefecisi Yahudi Shylock'taki para hırsını, çevresindeki yabancı ırklara mensup insanlara beslediği kin körükler

Diğer tipler bu trajik veya büyük tipler arasına serpiştirilmiş haldedirler. Bu tiplerden bazıları, hafif ve uçarı Venedik halkından seçilmişlerdir. Bu halk içinden, özellikle, karanlık figürler olarak Antonio ve Shylock ön plana çıkarlar. Bu ara tipler birkaç komedyada ve Hamlet'teki saray

halkında yine karşımızdadırlar. Bu figürler arasında Shakespeare'in kendi çağında tanıdığı ve bizzat kendinden pek çok şey kattığı, sıcakkanlı karakterler öne çıkarlar. Onlar, rastlantılarda, anılarda, ikincil olaylarda, âni bir parıltıyla kendilerini gösterirler. Shakespeare'in hayalgücü bu insanlarda oldukça serbest ve neşeli bir şekilde çalışır; hattâ yaşam bunlardan bazılarının çevresinde bir şölene bile dönüşür. Mercutio ve Benedict bu insanlara güzel örneklerdir. Shakespeare bu tiplerin karşısına hayvansal tipleri koyar. İnsanın içindeki hayvan bu tiplerde çok iyi işlenmiştir. Bu tipin en iyi örneği Caliban'dır. Bir kurdun evcilleştirilemez vahşiliği, bir büyük maymunun doymak bilmez tamahkârlığı, mütehakkim konumdaki bir kedinin öldürmekten duyduğu zevk, beklenmedik bir darbeyle kötü duruma düşmüş bir köpeğin duyduğu korku ve kölelere özgü boyun eğmişliği; hepsi birden, Caliban'da birleşirler. Bu tipin sonraki versiyonları, Swifft'in hayvanca zevk ve sefaya dalmış çeşitli tipleri içerisinde bulunabilir. Akla hemen Cloten gelir; daha sonra da Ajac. Fakat bunlar, Caliban'ın tersine, babacan, iyi yürekli, sıcakkanlı hayvansallık ile düşünce gücünün, nüktedan zekâya özgü oyunbaz hafifliğin birer bileşimidirler; çok şişman, tombul mu tombul kişilerde çoğunlukla görüldüğü üzere. Ve bu özellikler, hep yeni ve giderilemez açık çelişkiler sayesinde, Shakespeare'in en iyi karakter yaratımlarından biri, Falstaff için de temeldirler. Falstaff figürü Shakespeare'in en yüksek humoristik buluşudur. O tıpkı yaşamın kendisi gibi etki yapar. Gerçi bu figür hiç şüphe yok ki önce Rabelais tarafından yaratılmıştır; fakat Shakespeare onu kendi gençliğinin çılgınlıklarıyla ve her gün dostlarıyla birlikte yaşadığı patırtılı meyhane havasının neşesi ile donatmıştır.

Shakespeare'in kadın tipleri erkek tiplerinden daha çoktur ve erkek tiplerle kasıtlı bir keskin karşıtlık içindedirler. Hayvansal tipler kadın tipler arasında da bulunur. IV. Henri'deki kötü kadınlar topluluğunda, Romeo ve Jülyet'teki Cressida ve Anne'da olduğu gibi. Onun ideal kadınlarında, Jülyet'te, Desdemona'da, Ophelia'da, Imogen'de, Mi-

randa'da ve Cordelia'da duyarlılık, fedakârlık, erkek gücüne karşı pasif direniş, yönlendiricidir; buna karşılık bağımsız düşünme, ilkeli hareket etme ve bunun gibi, yaşamını kendi kendine kurma, otonomi yetisi, onlarda tamamen geriye çekilmiştir, önemsizdir. Onlar, Jülyet'ten başlayan bir çeşit hiyerarşi oluştururlar. Jülyet, içgüdüleriyle, bir güneyli tazeliğine sahiptir, bir güney baharı içinde soluk alıp verir; fakat tutkusu bir anda parlayıverir, herşeyi yere atar, bastırıp ezer. Jülyet'te herşeye yalnız hayalgücü hükmeder, onda hiçbir açık düşünce doğup gelişemez. Bu yönler, Miranda, Hermione ve Cordelia örneklerinde de görülür ve bunlardan içgüdüsel yaşamdan tamamen arınmış ve bir saflık ve iffet semâsında yaşayan tiplere kadar uzanır. Duru ve doğal güzellikleri olan kadınlar da bu tiplere yakın dururlar; fakat bunlar yine de başka bir tipi temsil ederler. Bu kadınlarda erkeğin yaşamındaki yerlerinin sağlamlığının ve bu yaşamdaki paylarının öneminin açık bir bilinci hüküm sürer. Sınırlılık ve humorla bezenmiş böyle bir tipin örneğini, Leydi Percy'de buluruz. Bununla birlikte bu tipe giren kadınların ideal örneği, Brutus'un karısı, soylu Portia'da somutlaşır. Portia, Brutus'un erkeklere özgü Romalı ideallerini, özellikle de irade ve düşünce yoluyla zafere ulaşma idealini benimsemiş olarak yaşar. Hattâ Shakespeare zafere koşullandırılmış irade ve düşünce gücünü bir kadın tipte, Venedik Taciri'nin Porzia'sında da yaşatır. iktidar sahibi kadınlar, özellikle onun tarihsel oyunlarında, politik kahramanlar ve mücrimlerle yanyana yer alırlar. Onun psikolojik yönden en ilginç dişi figürü, Kleopatra, bu dişi kaplan, şehvetperestliğini, iktidar hırsını ve dönekliğini, bunlara kaynaklık eden tüm güdülerini, en yumuşak formlar içinde saklamasını bilen bir irade ve düşünce gücüne sahiptir.

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

ve Shakespeare'in değerlendirilmesi bakımından çıkış noktasını oluşturan yönlerdir.

d) Son Yüzyılların Edebiyat ve Şiirinde Tekilleşme

*İnsanî tekilleşme*nin şiir ve edebiyat yoluyla kavranmasında üçüncü dönem, 17. yüzyılın koşulları altında ortaya çıkar. Bu büyük yüzyılın etkisi altında yeni bir insan kavrayışı yaygınlaşır ve bu kavrayış 18. yüzyılda yaşamaya mal olur. 17. ve 18. yüzyılların kavrayışına göre, evren fizik yasaları ile belirlenmiştir. Bu yüzyıllar için halklar; ırk, iklim, coğrafi mekân, toprağın sunduğu ekonomik imkânlar ve çağa özgü tarihsel koşullar altında yaşamlarını sürdürürler. Buna bağlı olarak birey de, karmaşık toplumsal koşullar altındadır. Birey bir ortam tarafından biçimlenir, o ancak bir ekonomik ve sosyal yaşam düzeninin koşulları içerisinde faal olabilir. 17. ve 18. yüzyılın insana ve topluma bu bakış tarzı, insan bireyliğinin ve onun tekilleşmesinin tamamen yeni bir kavranılış formunu ortaya çıkarır. Bu form, daha sonra ifadesini, tamamen değişik bir teknik içerisinde bulacaktır.

İnsanın varoluş ve oluşumunu doğa tarihinin bir parçası ve süreciymiş gibi gören bu yeni bakış ve buna bağlı inceleme tarzı, öncelikle, bir insanın tüm gelişim öyküsünü o insanın bulunduğu ortamın içine yerleştirmeyi deneyen bir sanat formu meydana çıkarır. Bu poetik form, aynı sıralarda ortaya çıkan bir bilimsellik formu, bir bilim anlayışı ile çok yakından akrabadır. Bu poetik form, önemli ve büyük bir insanın bir sosyal ortam içinde kendini nasıl geliştirdiğini, nasıl önemli ve büyük hale geldiğini anlatan biyografik tasvir formudur. Ancak bu formun devrik bir versiyonu olan yeni ve ikinci sanat formu, şairin/edebiyatçının kendi karakteri ve ilgileri doğrultusunda, o şairi/edebiyatçıyı çevreleyen ortamın yani toplumun bizzat kendisinin tasviridir. Bu poetik form; düşün-

sel yönden bakıldığında bir sistematikten epeyce yoksun, şairin/edebiyatçının kendi düzensiz, karmaşık "fikriyat"ı aynı sıralarda gelişmeye başlayan "bilimsel" toplum öğretilerinden de yararlanılarak geliştirilmiş olduğundan, bu "bilimsel" toplum öğretilerinin bir benzeşiği niteliğindedir. Bu iki poetik form yanında bir üçüncü form, tarihsel koşulların tarihsel karakter ve kaderlerle bağıntısının genel tasvirinde karşımıza çıkar. Bu form tarihsel drama ve tarihsel romanda somutlaşır. Bu üçüncü poetik form da "bilimsel" toplum öğretisinin bir benzeşiğidir. Bu form içerisinde, Voltaire, Hume ve Gibbon'dan başlayarak, modern tarih yazımcılığı oluşur ve Almanya'da, bizim klasik edebiyat çağımızda, o dönemin tinsel bağlamını derhal ele geçirir. Böylece yeni bir tekilleşme, bu demektir ki insana yeni bir bakış tarzı ve insanın kendisini ve dünyayı bu yeni bakış ile kavrayış şekil (tekilleşme bundan başka nedir ki!) Avrupa'yı sarar ve bu tekilleşme özellikle şiir ve edebiyatta büyük bir zafer kazanır.

İlk iki poetik form, öncelikle bir edebî tür olarak romanda kendisini göstermiştir. 17. ve 18. yüzyılın bir ürünü olarak roman, koşullu ve karmaşık yaşamı en dolu, en uç, en ayrıntılı ve en incelikli bir şekilde, ama aynı zamanda fiziksel/fizyolojik bağıntılar ve fiziksel/fizyolojik bağıntıların türevi olarak psikolojik/toplumsal bağıntılar çerçevesinde tasvir etme formudur. Özellikle Goethe'nin "Kafadarlıklar"ından başlayarak, bu form içinde, altlarında insan tiplerinin oluştuğu psiko-fiziksel koşullar, bağıntılar, kendi belirlenimleri doğrultusunda izlenir. Roman, aynı zamanda, bir fikrin, bir eğitsel/terbiyevî amacın gerçekleştirilmesinin aracı da olur ve böyle bir amacın gerçekleştirilmesinin koşullarını, bağıntılarını ve basamaklarını genişliğine tasvir etmeye imkân sağlar. Goethe'nin "Wilhelm Meister"i ve Rousseau'nun "Emile"i, bu tür romanın en iyi örneklerindendir. Goethe, genel olarak, bu yeni edebî çağın yaratıcı şairidir. O bununla aynı zamanda bu çağa "Faust"unda dramatik bir eğitsel form bulmaya, geniş ve yeterince esnek ve yumuşak bir şekilde, bir insanın gelişimini bu forma taşımaya çabalar. Goethe'deki iç yaşam

hallerini kendi koşulları altında ifade etme yeteneği, en uç anlamda, onun lirik dehâsı olarak adlandırılabilir. Bu yeti ona, tüm bir yaşam gelişiminin iç hallerini yumuşak ve serbest bir bağıntı içinde birbirleri yanına yerleştirme ve böylece bu gelişimi yansıtma imkânı verir. Onda bizzat bu iç haller birbirine bağlanmış olduğundan, onların içinde, okuyucu ve dinleyicinin sürüklenip içine çekildiği, sakin, hafif hafif farkına varılan bir bağlam yatar. Ve o, hiçbir ikinci şairde olmadığı üzere, yaşamın basamaklarını tipsel olarak bizzat yaşamış olduğundan, tasvir ettiklerinin içsel hakikati bakımından Wilhelm Meister ve Faust'la hiçbir şey karşılaştırılamaz.

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

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

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

yol açtığı iç çatışmaları da tüm derinliğiyle gözler önüne serer ve tarihsel drama özellikle Wallenstein'da doruğuna ulaşır. Schiller'in Wallenstein'ı tam bir tarihsel karakterdir. Wallenstein'ın karakterinin ve kaderinin anlaşılması bakımından gerekli olan olgular ve bağıntılar, bunların özellikle nasıl tamamen rastlantısal ve en yüksek ölçüde doğal oldukları, hep, başkalarının onun hakkındaki konuşmaları içinde bildirilir. Shakespeare ile karşılaştırıldığında, Schiller'in tarih konusundaki dehâsı bütün parlaklığıyla görünür. Shakespeare'de tarihsel kişi ve motifler, birkaç kez değinildiği gibi, kendisi tarihsellik içermeyen bir transandantal ortamda karşımıza çıkarlar; buna karşılık Schiller'in tarihsel kişileri gerçekten de tarihsel kişilerdir ve en önemlisi tarihselliklerliyle önümüze çıkarlar. Ve üstelik Schiller bu kişileri bize Shakespeare gibi dolambaçlı ve aforizmik ifadelerle değil, düz ve saydam bir dille sunar. İlk kez Schiller, en olgun örneğini Wallenstein'da gördüğümüz üzere, gerçek bir tarihsel karakteri karşımıza şiir diliyle çıkaran şairdir. Wallenstein'ın kendisinde iradenin somutlaşmasını buluruz; onun ruhu bizzat bir hükmeden ruhtur, hükümdar ruhudur. İktidar ve güç sahibi olmanın bilinciyle yaşamak ve bu bilinçle birşeyler meydana getirmek, onun için tek başına mutluluğun ta kendisidir. Onu, Schiller'in tüm kral karakterlerinde olduğu gibi, bir suskunluk, içe kapanıklık ve sükûnet çevreler. Bu yalnızlık içinde, ne var ki Wallenstein, durmaksızın, zamanının tüm politik dünyasına ilişkin planlar yapar kafasında. Çevresindekiler içinde en yakınında bulunanlar için bile, o, çocukluğundan beri anlaşılmaz biridir. Karısı, Kontes Terzky ve Thekla, bu kral karakterinin korku salan cazibesi altındadırlar. Bizzat onun bâtıl astrolojik inancında, onu Jupiter'e bağlayan bu inançta, kralca bir şeyler vardır. O mutlak anlamda korkusuzdur. Burada tıpkı Shakespeare'in IV. Henri'sinde olduğu gibi, krallara özgülenen dehâ ve bu dehânın hakkı, vurgulu bir şekilde sürekli belirtilir. Schiller kral karakterine, Shakespeare'den çok daha derin olarak nüfuz eder.

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

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

Sanatçı, özellikle şair, sahip olduğumuz psişik güçlerin totalitesinden hareketle gerçekliğe yönelir. Burası açıktır. Ne var ki, o, gerçekliği *idealize edebileceği* gibi, aynı gerçekliği tam anlamıyla *maddileştirebilir* veya hattâ *deformasyona uğratabilir.* Bunu da tam bir tek yanlılık içerisinde, şu dönemde sembolizm, bu dönemde bir çeşit idealizm veya bir başka dönemde bir başka kavrayış tarzı altında yapar. Onun yaratıcılığının gerçekleşme koşulları ve ortamıdır bunlar. Bunların dışında veya üstünde herhangi bir yaratma koşulu ve ortamı yoktur. Ve artık tekilleşme açısından bakıldığında şu söylenebilir ki, her yaratma tarihseldir, tarihe içrektir ve bir tekilleşme içinde ve bir tekilleştirme edimiyle mümkündür. Yönelimsiz yaratma yoktur ve her yaratma yaşamı güçlendirir ve genişletir, anlayış gücümüzü arttırır ve gerçekliğin derinliklerine, artan tekilleşmeler yoluyla, bu demektir ki daha fazla sayıda ışıldakla bakmamızı sağlar.

Bununla birlikte bu son belirttiklerimiz modern doğa bilimlerinin dayandıkları kavrayış tarzı ile karşıtlık içindedir. Daha Goethe, modern doğa biliminin tekilliği ikincil kılan ve hattâ reddeden tavrının eleştirisini yapmış ve döneminin doğâ anlayışına karşıt bir doğa anlayışı geliştirmeye çalışmıştı. Tekilci yöndeki bu çıkış aslında büyük

bir tinsel hareketi de hazırlamıştır. Ve bu dönemde tekilleşme problemi, özellikle organik dünyanın incelenmesi sırasında bu kez bizzat bilim insanları tarafından açıkça ele alındı. Çünkü organik dünyanın anorganik dünyanın mekanizmine ve determinizmine dayanılarak açıklanması mümkün olmayan yönlerinin olduğu görülmüştü. Böylece bilim alanında yeni bakış açıları, kavramlar ve yöntemler geliştirildi. Ve bu inceleme açısından en önemli yön şudur ki, bunlar daha sonra insan dünyasında da kullanılmaya başladı. Karşılaştırmacı doğa bilimleri Buffon ve Cuvier'den itibaren organik dünyada yeni kavramlar ve yöntemler geliştirirlerken; Herder, Goethe ve Schiller aracılığıyla, bu karşılaştırmacı kavram ve yöntemler tin bilimlerine de taşındı.*

* Yayımcının notu: 1896'da yayımlanmış olan bu makale, burada kesilmektedir.

Tekilleşme ve Karşılaştırmacı Tin Bilimleri*

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

---

* Yayımcının notu: Dilthey'ın ölümünden sonra terekesi arasında bulunan bu yazı, bundan önceki yazı gibi tamamlanmamıştır. Bu yazı, Dilthey'ın sözü edilen önceki yazısının son paragrafında bizzat belirttiği gibi, daha önceki bir tarihe (1895) ait olsa da, bu önceki yazının bir devamı niteliğindedir.

Cevirenin notu: Başlığı kısaltılmış olan yazının özgün adı "Gang der vergleichenden Geisteswissenschaften bis zur methodischen Bearbeitung des Problems der Individuation" dur (Tekilleşme Probleminin Yöntemli Şekilde Ele Alınışına Kadar Karşılaştırmacı Tin Bilimlerinin İzlediği Yol), *Gesammelte Schriften*, a.g.e., s.303-310.

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

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

bir tarzda kullanılıyordu. Böyle olmasına rağmen, büyük Grek düşünürleri, tekili ve özgül olanı, bizzat mantıksal "özgül ayrım"ın (differentia *specifica*) da bulucusu olmaları dolayısıyla, karşılaştırma yoluyla görmek ve göstermekte de ustaydılar. Onların gerçekliği bir hiyerarşik düzen olarak görmelerinde tekili ve özgül olanı kavrayış şekilleri belirleyici olmuştur.

Greklere özgü bu düşünme tarzı, öncelikle biyolojide, henüz ham hipotezlere sahip bu bilimin gelişimine pek uygun düşmüştür. Böylece, hiç kuşku yok, modern çağda karşılaştırmacı yöntemle elde edilen verilerin açıklanmasında başvurulan iki hipotez, mekanist ve teleolojist yönelimli hipotezler, daha o zaman kabaca geliştirilmiş bulunuyordu. Bunlardan en ünlüsü olan evrim hipotezi, o zamanın bilim yapma tekniğinin elverişsizliği dolayısıyla yeterince geliştirilemedi ve olgularca desteklenemedi. Fakat Anaksimandros, Empedokles ve Demokritos, zaten, bitki ve hayvanların ilk ortaya çıkışları, onların erekli yapılarının derece derece gelişimi, anatomileri ve işlevleri üzerine çalışıyorlardı. Onlar bu konuda form olarak evrim öğretisini temele koymuşlardır ki, aynı öğreti Eskiçağda Lukretius'a kadar korunmuştur. Aynı öğreti, tekilleşmeyi, hayvanlar dünyasında koşulların ve türlere ayrışmanın çok büyük derecedeki çeşitliliğinden hareketle açıklıyordu. Bu öğretinin hayvanların denizden karaya çıkışlarıyla birlikte türlerdeki çoğalışın patlama gösterdiğini belirtmiş olması ilginçtir. Ve zaten öğreti, buna dayanarak, evrim öğretisinin temeline türlerdeki durmadan artan çeşitliliği koyar. İkibin yılı aşan bir süre sonra Darwin'in mekanist öğretisine karşı çıkan bazı teleolojist yeni öğretilerin vurguladıkları gibi. Bu evrim öğretisi Lukretius üzerinden 17. ve 18. yüzyıla taşınmıştır. O modern evrim teorilerinin kuruluşu açısından, bugüne kadar bilinenlerden çok daha büyük bir önem ve anlam kazanmıştır. Özellikle Lamettrie ve Diderot bu antik evrim kuramından yola çıkmışlar ve onu 17. ve 18. yüzyılın kavrayış tarzıyla bağıntıya sokmayı denemişlerdir. Fakat Eskiçağda, yukarıda da değinildiği üzere, bu hipotezi denetleyecek bilimsel işlemleri uygu-

lamak henüz mümkün değildi. Bu nedenle karşılaştırmacı yöntem eski dünyada, verilerden çok, hipotetik karşıtlıklardan hareketle türetilmiştir: Sonsuz bir evren, aynı evrendeki sonlu yaşam ve bu yaşamı mümkün kılan koşullar, bazı canlı cinsleri ve türleri. Bunlar, Aristoteles ve yandaşlarının karşılaştırmacı hayvan ve bitki bilimini yaratırlarken dayandıkları öntasarımlardır. Coğrafî ufkun onların zamanında genişlemesi, onlara, Anaksimandros, Empedokles ve Demokritos'a göre çok daha fazla deneysel veri sağlamıştı. Canlılar dünyasında sabit ve genel formlar bulunduğuna ilişkin hipotez, maddî dünyaya ilişkin bilginin henüz organik yaşam için hiçbir açıklayıcı neden sunamadığı o günlerde, bu dünyanın anlaşılmasında ileri bir evrenin ürünüydü; çünkü hipotez, karşılaştırmacı yöntemin kullanılmasıyla ve durmaksızın türlere ayrışma ilkesine, bu demektir ki bir çeşit tekilleşme ilkesine dayanılarak oluşturulmuştu.

Ve bu yöntemin tin bilimlerine taşınması da daha henüz Aristoteles ve okulu tarafından gerçekleştirilmişti. Ruh, biçimgen (plastik) güç olarak, kendini tüm organik dünyaya sokulmuş ve algı, hayalgücü, anımsama, haz ve acı, iştiyak ve iradî hareketler, tüm hayvansal ve insanî dünyayı kuşatmıştır. Bu noktadan hareketle ve Aristoteles'le birlikte, "karşılaştırmacı psikoloji" kavramı ortaya çıkmıştır. Aristoteles, olağanüstü ve hayranlık uyandıran bir uzakgörüşlülükle, böyle bir psikolojinin tasarımına "Ruh üstüne" adlı yazısında ulaşmıştır. Özellikle ikinci kitapta, duyusal algılar üzerine bir karşılaştırmacı öğreti geliştirilmiştir. Bu öğreti daha sonra duyusal algılar üstüne karşılaştırmacı öğretinin modern zamanlardaki büyük kurucusu Johannes Müller üzerinde (ki, onun okulundan Helmholtz ve Brücke çıkmışlardır) güçlü bir etki yapmıştır. Bunun gibi üçüncü kitabın başındaki ortak duyu, hayalgücü ve anımsama üstüne güzel öğreti, hayvana ve insana özgü tekil formlar üstünde özellikle durulmamış olması dolayısıyla, ne var ki tamamen evrenselci bir karaktere sahiptir. Bu evrenselci tavır doğrultusunda Aristoteles, daha sonra doğabilimsel yazılarında birkaç uygulamasına da yer verdiği bu

karşılaştırmacı psikoloji içinde, psişik edimleri hayvan ve insan dünyasında bir hiyerarşiye, gitgide yükselen bir sıraya koymuştur. Bu hiyerarşinin dayandığı ilke, psişik edimlerin değişmenin imkânını sağlayan şey olarak zamansal bir ardışıklıkla değil, içyapıdan kaynaklanan bir sabit ve yapısal zorunlulukla gerçekleştiğidir. Gerçekten de Aristoteles'in ortaya koyduğu psişik tipler, zamansal bir gelişim sırası izlemezler, tersine onlar aşağıdan yukarıya giden ve zamandan bağımsızmış izlenimi bırakan bir inşa ile oluşturulurlar. öyle ki Aristoteles'de "gelişim" kavramı zamansallığı çağrıştırmaz; tersine sabit bir değerler skalası içinde altta veya üstte olmayı ifade eder. Buna özellikle dikkat etmek gerekir. Çünkü 17. ve 18. yüzyıllarda yazarlar, hiç ender olmayan bir şekilde, organik formların zamansal bir gelişimi olduğunu kabul etmiş olsalar da, "gelişim" kavramını Aristoteles'e borçludurlar. Onların yaptıkları, esasen, kavrama zamansallık boyutunu ve bağlı olarak değişimi katmak olmuştur. Aristoteles'te en kapsamlı duyu, dokunma duyusudur. öyle ki, duygu ve kaotik beslenme çabası, bu duyuyla eşzamanlı olarak verilmiştir. Aristoteles, aynı karşılaştırma ilkesini, aynı zamanda devlet bilimine de uygular. Nasıl ki o organik dünya içinde çevre koşullarının farklılığını, bir canlının ihtiyaçlarının çevre koşullarıyla ilişkisini izlerse; bunun gibi, devletleri karşılaştırarak her bir politik bütünün içinde değişik sınıfların yaşama koşullarını, bunların işlevleri ve hukukları arasındaki bağıntıyı ortaya koymaya çalışır ki; burada tamamen karşılaştırmacı anatomi ve fizyolojinin dayandığı ilkeye başvurur. Bu ilke üzerinde kurulmuş olan karşılaştırmacı politika bilimi, Mantık'tan (*Organon*) sonra Aristoteles'in eserlerinin en rafine olanı ve bugün için de hâlâ en etkilisidir.

Modern bilime karakterini, nedenselcilik ve nedensel bilgi, herşeyi yasalı bağıntıları ifade eden formüller içinde düşünme tarzı verir. Bu düşünme tarzı, mekanik, fizik ve kimyayı yaratmıştır. O aynı zamanda dinde, hukukta, devlette, ekonomide, her yerde ortaya çıkan eşbiçimli öğeler, yasalar ve normlar aramıştır. Böylece aynı düşünme

tarzı, tin bilimlerinin doğal sistemini, doğal teolojiyi, doğal hukuku, soyut ekonomi-politik sistemini, Boileau'nun ve arkadaşlarının poetiğini de şekillendirmiştir. Fakat böylesine ileri gidilmiş olmakla birlikte, bu bilimlerin ufkunda da aynı problem, Grekler in kendi karşılaştırmacı bilimleri içinde karşılaşmış oldukları aynı problem, tekilleşme problemi, yine ortaya çıkmıştır.

Evrensel açıklamacılık, evrensel doğal hukuk, tüm insanî organizasyonların doğal ilkeleri, bir evrensel doğal ahlâk, şiirin normları. Bunlar tin bilimlerinin bir doğal sisteminin inşa edilmesinde dayanılacak şeylerdir. Tin bilimlerine dayanak olacağı düşünülen bu doğal sistemin neliğinin araştırılıp meydana çıkarılması şarttır. Özellikle burada karşımıza çıkan stoik yönelimler izlenmeye değerdir. Bu bağlam içinde özellikle Gimbattista Vico'nun adı sıvrilmektedir. O, 1668'de Napoli'de doğdu, yaşamını burada geçirdi ve 1744'de öldü. Şurası dikkate değerdir ki, aynı dönemde hayvanların birbirleriyle ve insanlarla karşılaştırılması suretiyle bir genel anatomiye ve organizmalar hakkında bir psikolojik açıklamaya ulaşmaya da gayret ediliyordu. Napoli'de 1656'ya kadar profesör olarak yaşamış olan Marco Aurelio Severino, bu yönde çalışmaya başlamıştı. Biz sonraki kuşakta bu karşılaştırmacı anatomi kavramını, özellikle çok sayıda dört ayaklıda, kuşlarda ve balıklarda beynin tasvirine ve karşılaştırılmasına kendini adamış olan Thomas Willis sayesinde aşağıdaki sözlerde belirtilen şekliyle buluyoruz: "Çeşitli, kendi aralarında ve insanlarla karşılaştırılmış hayvanlardaki tekil kısımların benzerlik ve farklılıklarını bu şekilde ortaya koymak istiyorsam, şunu yapmalıyım: Ben böyle bir karşılaştırmacı anatomi aracılığıyla sadece her bir organın ve organizmanın işlevlerini keşfedebilecek olmakla kalmayacağım; hattâ bizzat hayvan ruhunun izlerini ve belirtilerini, onların gidişat ve etkilerini ve hattâ gizli etki tarzlarını da keşfedebileceğim." Claude Perrault, Samuel Collins, Francis Redi, Marcello Malpighi, Jan Swammerdam, Anton von Leeuwenhoek, aynı tarz içinde çalıştılar. Genel ilkelere dayanılarak yapılan evrensel karşılaştırmalarla sonuca ulaşma eğilimi onları bu

şekilde kuşatırken ve bu yöntemin özgül kullanımında diğerleri arasında Francis Bacon'un *Traktat de Sapientia Veterum*'undan Hollandalıların mitoloji üzerine filolojik çalışmaları ve o dönemin hukuksal ve kriminolojik yazıları, özellikle Hugo de Groots'unkiler (Grotius) onlardan etkilenirken; 1725'de Vico'nun çığır açıcı kitabı yayımlandı: "Halkların Ortak Doğası üzerine Bir Yeni Bilim".

Anatomistlerin organik dünya hakkında kendilerine koydukları görevi andırırcasına, Vico da kendine bir tinsel evren metafiziğini veya insan soyunun bir metafiziğini ortaya koyma görevi vermişti. Bu metafizik, o halde, tarihi tarih yapan, onu oluşturan kökensel güçleri kavrayabilmeliydi. Ne var ki bu metafizik, filologların, o dönemin filolojiden gelme hukukçularının ve tarihçilerinin kullandıkları araçlar ve başvurdukları yöntemlerle yapılmalıydı. Böylece bu metafizik, eskilerin karşılaştırmacı yöntemini; eldeki geniş malzemenin Clemens ve Augustinus tarafından geliştirilmiş olan "evrensel dünya tarihi" kavramının bilimsel yoldan işlenmesi yolundaki çabalarla aşmış oldu. Tüm bunlar bir yetiyle, *anlama* yetisiyle gerçekleştirilecekti. Biz, bugün ilkel ruh hallerinden biri saydığımız cengâverlik ve kahramanlık duygusunu, bunların ifade ediliş tarzlarındaki poetik ve metaforik yönleri, ancak onları içimizde yeniden yeşertip yaşamak suretiyle kavrayabiliriz ki, bu kavrama tarzının adı *anlama*dır. Ve böyle bir *anlama*, Vico'nun sahip olduğu türden büyük bir münzevî ruha ait bir şeyle, herşeyle yakınlık, karabet kurma gücü ve enerjisiyle ulaşılabilir olan bir şeydir. Vico, sahip olduğu tüm bu güçlerle birlikte ve karşılaştırmacı bir yöntemle, tüm halklarda ortak olan şeyi, bu halkların ilkel gelişim basamaklarının her yerde birbirine koşut olarak izlenmelerini sağlayan evrensel yasayı, bulmaya yönelmişti. Tüm halklarda bir tanrılar çağı, bir kahramanlar çağı ve bir insanlık çağı, birbirini izleyip duruyordu. Ve bizim incelmiş dünyamızın insanlarına kıyasla, "Eski çağların insanı ve pagan uluslarının ilk kurucuları olağanüstü bir duyarlılığa ve devasa bir hayalgücüne sahiptiler."

Vico'nun kahramanlık çağının âdetlerini, törelerini ve ilkel düşünmenin mutafizik karakterini derinliğine tasviri bunlara dayanır. Böylece o ilk kez Homeros çağı ve Roma'nın emekleme dönemi insanının daha sonraki çağların insanından psişik farklılığını görmüştür ve Homeros üzerine, Roma'nın en eski tarihi, dinlerin, hukukun ve edebiyatın ilkel aşamaları üzerine ulaştığı sonuçları, benzersiz bir sezgi gücünün eşliğinde, buradan hareketle çıkarmıştır. Fakat bu karşılaştırma yöntemi, tümden bakıldığında, 17. yüzyılın tüm uluslarda ortak yönleri bulma konusundaki büyük eğilimine uygun olarak, sadece halkların gelişimindeki ortak özelliklere yönelmiş olmakla, kendi sınırlarını bulmuştur.

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

macı doğa bilimlerinin olağanüstü sonuçlar elde etmesiyle birlikte, tin bilimlerinde de karşılaştırmacı yönteme başvurulması şart olmuştu. Ruhsal ayrımların duyu organlarına, beyne, tüm sinir sistemine ve kaslara, çevreye, iklime ve beslenmeye bağlı oluşu önce doğa bilimlerinde incelenmiş ve bunlar hakkındaki görüşler daha sonra tin bilimlerine uygulanabilmişti. Tekilleşmeyi koşullayan etkenlerin deneysel ve karşılaştırmacı yöntemlerle incelenmesi, artık bu yol üzerinde temellenmişti. İnsanî tekilleşme yeryüzünün ve onun üzerindeki organizmaların gelişimiyle ve iklim farklılıklarıyla bağıntı içinde ortaya konuluyordu. Linné, Buffon, Daubenton, Cuvier, Lamarck, Goethe, Herder, her iki Humboldt, Bopp, Grimm, karşılaştırmacı mitoloji uzmanları ve dil araştırmacıları, tinsel bir hareketin bir diğer hareketle nedensel bağıntısını kuruyorlardı. Ve bir karşılaştırmacı psikolojinin görevi ancak bu bağlamın açık bilinci içinde çözülebilirdi.

Organik dünyanın ve bu dünyadaki tekilleşmenin araştırılması, doğa biliminin kendi yasa koyucu, nomotetik yolunda atmış olduğu son adımdı. Hayvan ve insan yaşamının form ve yasalarının türdeşliğinin kanıtlanması sayesinde, o hattâ aynı zamanda tin bilimlerinin sınırlarına kadar taşınmıştı. Doğa biliminin bu yasa koyucu, nomotetik yolu, bazı sapkın akımlara rağmen, yine de bütünde ve büyük ölçüde bilimlerin birbirlerine bağımlılığından koşullanıyordu. Tabii ki tekil bilimler birbirleri yanında ve birbirlerinden destek alarak gelişirler; çünkü onların gerçekliğe yöneltikleri en temel sorular, daima, hepsinin de ortak nesnesi olan şeylere ilişkindirler. Özellikle tin bilimleri, doğa bilimlerinin hemen yanıbaşında gelişmişlerdir. Fakat tekil bilimlerin kuruluş dönemleri, bu dönemleri izlemiş olan zamanı etkileyen bir bağımlılık ilişkisi içindedirler. Ve muhakkak ki, her aşamada daha fazla sayıda bilim birbirlerine çeşitli derecelerde karşılıklı bağımlıdırlar. Bunlar daha sonra birbirleri yanında ve aynı zamanda içkin bir karşılıklı etki içinde gelişirler. Modern matematik, mekanik ve astronomi, birbirleriyle içten bağıntılı olarak, konstruktif düşünme çağında, bu demektir ki 17. yüzyıldan

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

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

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

Bu dönemlerden ilki Linné ile sonuca ulaştı. Coğrafî ufkun genişlemesiyle birlikte, bilinen yaşam formlarının sayısı, Ortaçağa, hattâ keşifler çağına göre olağanüstü artmıştı. Bir terminoloji düzenine dayalı sağlam bir adlandırma ve bitkilerin üreme organlarına göre bölümlenmesi ilkesine göre, deneysel olarak bilinen mevcut türleri belirleyen ve bir sistem içinde birleştiren bir sınıflandırma; bitkiler dünyasında tekilleşme üzerine bir üstbakışı mümkün kıldı. Linné'nin sanatkârane bir şekilde inşa edilmiş sisteminin kullanılması tüm Avrupa'da yaygınlaştığı sırada, yaşlı Jussieu 1759'da Trianon bahçesini bir doğal sisteme göre düzenledi. Onun bölümlemesini daha sonra yeğeni 1774'de yayımladı ve nihayet onun *Genera plantarum secundum ordines naturales disposita*'sının yayımcılığını da yaptı (1789).

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

Karşılaştırmacı doğa bilimlerinin Yenlçağda geçirdikleri bu dönemler, özellikle son dönem, insan ve toplum üzerine karşılaştırmacı yöntemin daha sık kullanılmaya, bu demektir ki yöntemin tin bilimlerine de taşınmaya başladığı dönemlerdir. O halde, doğabilimsel alandan tinbilimsel alana bu taşınmanın nasıl vuku bulduğunu bilmek gerekir. Bunun gibi hangi kurallar içinde sağlam temellerin verili olduğu ve nihayet bu taşınmanın aynı zamanda hangi zararlı sonuçlara eşlik ettiği ve psişik olanın özelliklerin-

den vücut bulan bir başka inceleme tarzıyla bunun ne şekilde tamamlanması gerektiğini incelemek gerecektir.*

---

* Yayımcının notu: Yazı burada kesilmektedir. İzleyen "Hermeneutiğin Doğuşu" adlı yazının özellikle hermeneutiğin tarihçesini veren kısımları, büyük ölçüde, Dilthey'ın yukarıda son paragrafta işaret ettiği "bir başka inceleme tarzı"nın tasvirine ayrılmıştır.

Hermeneutiğin Doğuşu*

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

Bunlar, çok büyük öneme sahip sorulardır. Eylemlerimiz, her yerde, diğer insanların anlaşılmasını koşul olarak gerektirir. İnsan mutluluğunun önemli bir kısmı, diğer insanların psişik hallerine katılmaktan, bu psişik halleri kendimizde hissedip yaşamaktan kaynaklanır;[3] filolojik ve

---

* Özgün metin: *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900), Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften, Cilt 5, Verlag B.G.., Leipzig/Berlin 1924, s. 317-339.
Çevirenin notu: Bu çevirideki tüm dipnotları, metnin sonunda yer alan açıklamalı ad dizini ve köşeli parantezler içerisindeki sözcükler çevirene aittir.

[1] *İnsani-Tarihsel Dünyanın Kendi Tekilleşmesi İçinde İlk İfadesi/Gösterilişi Olarak Sanat* , W.Diltheys Gesammelte Schriften, Cilt 5, s.283-303, Leipzig-Berlin 1924. Yazı, bu kitaptaki yazılardan ikincisi olarak, kısaltılmış bir başlıkla, *İnsan ve Tarih Dünyasında Tekilliğme ve Sanat* başlığıyla yer almıştır.

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

[3] Dilthey'ın "anlama"nın psişik kaynaklarına işaret etmek üzere sık sık başvurduğu üç terim vardır: *Einfühlen. Nachfühlen, Missfühlen.* İngilizcede "empathy" (empati) ile karşılanan *Einfühlen* (Einfühlung) için Türkçede önce

tarihsel bilginin tamamı, bu tekil anlamanın objektiflik düzeyine yükseltilebileceği varsayımına dayanır. Bunu temel alan tarihsel bilinç, modern insana, insanlığın tüm geçmişinin bilgisine sahip olabilme imkânı sağlar. Modern insan, kendi zamanının tüm sınırlamalarının ötesinde, tarihin derinliklerinde kaybolmaya yüz tutmuş kültürler üzerine yönelir ve bu kültürlere yönelmekle onların sahip oldukları gücü kendinde hisseder. Bu kültürlerin çekiciliğinden kaynaklanan hoşlanma, onun mutluluğunun artmasına neden olur. Ve sistematik tin bilimleri tekilin bu objektif kavranılışından hareketle bağıntılar ve kapsamlı ilişkiler ortaya koymak istedikleri sürece, açıklama yanında anlama da bu bilimler için temel yöntem olarak kalacak demektir. Bundan dolayı bu bilimlerin kendi ayakları üzerinde güvenle durmaları, tarihte (tarih biliminde) olduğu gibi, tekilin anlaşılmasının *genelgeçerliğe* yükselip yükselemeyeceği sorusunun olumlu yanıtlanmasına bağlıdır. Öyle ki tin bilimlerine açılan kapı önünde, karşımıza,

"özdeşleyim" sonra "duygudaşlık" terimleri önerilmiştir. İngilizcede "sympathy" (sempati) ile karşılanan *Nachfühlen* (Nachfühlung) için Türkçede de yaygın olarak "sempati" terimi ve bazen de "duygudaşlık" terimi kullanılmaktadır. Yani "duygudaşlık"ın hem empati hem sempati karşılığı kullanılabilmektedir. Aynı şekilde İngilizcede "antipathy" (antipati) ile karşılanan *Missfühlen* (Missfühlung) için de Türkçede yine "antipati" terimini kullanıyoruz. Bir terim karışıklığını önlemek için bu çeviride Almanca terimlerin Türkçede de yaygın olarak kullanılan ve üçü de Grekçe kaynaklı olan İngilizce karşılıklarına yer verilmiştir. Bununla birlikte, günlük kullanımlarında birbirine karıştırılabilen veya Grekçe kökenlerine uymayan anlamları ifade için de kendilerine başvurulabilen bu terimlerin özellikle Dilthey'daki anlamlarını belirtmek gerekir: *Empati (Einfühlung)*: Kişinin, kendisini başkasının yerine koyarak (transpozisyon) onun düşünce ve duygularını anlama yeteneği. *Sempati (Nachfühlung)*: Başkalarının duygu ve düşüncelerini olumlayıcı bir tavırla kendinde hissedip yaşama. *Antipati (Missfühlung)*: Başkalarının duygu ve düşüncelerini olumsuzlayıcı bir tavırla kendinde hissedip yaşama. Dilthey bu üç psişik edimden tin bilimleri metodolojisi açısından *empati*ye büyük önem verir. Sempati ve antipati, yaşamımızın her anında, başkalarıyla birlikteliklerimizin her çeşidinde, ilişkilerimize eşlik ederler ve ilişkilerimizi etkilerler. Empati ise, olumlayıcı veya olumsuzlayıcı bir tavrın en az oranda müdahale ettiği daha yüksek, sempati ve antipatiye göre daha nötr, daha yoğun ve karmaşık bir edim olarak, "anlama" yönteminin psişik dayanağını oluşturur. Sempati ve antipatiden farklı olarak empati, kavrama, anlama, bilme amaçlı bir edimdir.

tüm doğa bilgisinden (doğa bilimlerinin bilgisinden) farklı olarak bu bilimlere özgü bir problem çıkar.[4]

Şüphesiz tin bilimleri tüm doğa bilimleri karşısında bir önceliğe sahiptirler; onların konusu bize duyusal yolla dıştan verili olan fenomenler, bir dış etkinin bilinçte uyandırdığı tepki değildir; tersine doğrudan doğruya iç gerçekliğin bizzat kendisidir ve muhakkak ki bu (iç gerçeklik), içten yaşanarak deneyimlenmiş bir bağlam olarak vardır. Ne var ki tin bilimlerinin *iç deneyim*de verili olan gerçekliği, bu gerçekliğin objektif olarak nasıl kavranılacağı konusunda büyük güçlüklere yol açar. Burada bu güçlükler ve ayrıca tin bilimlerinin önceliği üzerinde durulmayacaktır.[5] Ayrıca kendi özgül durumlarımın farkına vardığım iç deneyim, ne var ki, tek başına alındığında, bende kendi tekilliğimin bilincinin doğması için yeterli değildir. Ben, her şeyden önce kendi tekilliğimi, ancak başkalarıyla karşılaştığım zaman deneyimliyorum; öyle ki ben, kendi tekilliğimi, ancak, kendi varoluşumda oluşan diğer

---

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

[5] "Tin bilimlerinin doğa bilimleri karşısındaki önceliği", Dilthey'ın geç dönemmin en önemli savlarındandır. Bir kaç cümle sonra görüleceği üzere, Dilthey, "özne"nin imkanını, kişinin, kendi tekilliğini, ancak başkalarıyla karşılaşmaları dolayımında deneyimlemiş olmasına bağlamaktadır. Yani "Ben" diyebilmek, ancak toplumsallık/tarihsellik ortamında bulunmakla mümkündür. İşte tin bilimleri, bizzat öznenin oluşma ortamı olarak toplum ve tarihi konu edindiklerinden, belli toplumsal/tarihsel koşullar altında "oluşmuş" olan öznenin, bu oluşmuşluğuyla *sonradan* gerçekleştirdiği bir bilgi faaliyeti tarzı olarak doğa bilimlerine göre bir önceliğe sahiptirler. Dilthey'ın bu sav doğrultusunda geliştirdiği geç dönemine ait bazı düşünceleri, bazı kaynaklarda "bilim kuramında devrim" olarak nitelendirilmiştir. (Bk: Peter Krausser, *Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlugnstheorie* —Sonlu Aklın Eleştirisi. Dilthey'ın Bilim ve Eylem Kuramında Yaptığı Devrim—, Frankfurt/M., 1968.)

kişilerden farklı olma bilinci sayesinde bilirim. Kendi tekilliğimin bilincine varabilmem, demek ki başkalarını gerektirir. Ve Goethe tüm deneyimlerimiz arasında bu en önemlisinin bizim için pek zor bir deneyim olduğunu ve güçlerimizin derece, doğa ve sınırları üzerine kavrayışımızın daima pek yetersiz kaldığını söylemekte tamamen haklıdır. Yabancı varoluş (bizden başkalarının varoluşu), bize, öncelikle ancak duyu verilerinde, jestlerde, seslerde ve eylemlerde, dıştan verilidir. Biz ancak böyle tekil işaretlerle duyumlanan şeylerin (bizde) yeniden kurulması yöntemi (*rekonstrüksiyon*) sayesinde, bunları (o varoluştaki) içsel olana bütünleriz. Her şeyi, maddeyi, yapıyı, bu bütünlenmenin en tekil karakteristiğini, kendi yaşam durumumuzdan hareket ederek (transpozisyon yoluyla) yeniden kurmak zorundayız.[6] Demek ki başkasının bilgisine yönelme sürecinde herşey, benim kendi yaşamımdan transfer edilmek suretiyle, bir yeniden kurma aracılığıyla yapılmak zorundadır. Ne var ki tekil olarak şekillenmiş bir bilinç, böyle bir yeniden kurma ile, yabancı ve tamamen başka bir yapıda olan bir tekilliğin objektif bir bilgisini nasıl elde edebilir ve buna hangi yöntemle ulaşabilir ki? Bilgi elde etmenin diğer yöntemleri arasına görünüşte böylesine tuhaf bir şekilde giren bu yöntem nasıl bir yöntemdir?

Duyulara dıştan verili olan işaretler aracılığıyla içsel gerçekliğin bilinmesini sağlayan bu yönteme, *anlama* diyoruz.[7] Bu günlük dilde (de) kullanılan bir terimdir. Ve pek ihtiyaç duyduğumuz sağlam bir psikoloji terminolojisi, ancak, sıkı sıkıya pekiştirilmiş, açık ve kullanışlı bir şekilde sınırları çizilmiş bir terimin tüm yazarlar tarafından aynı şekilde sebatla kullanılmasıyla yerleşebilir. Doğanın anlaşılması, *interpretatio naturae*, mecazî bir terimdir.

---

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

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

Hattâ özel hallerimizin kavranılışını da biz pek uygunsuz bir şekilde anlama olarak gösteririz. Pek tabii bir şekilde şöyle şeyler söylerim: Anlamıyorum, nasıl böyle yapabildim; kendimi bile artık anlamıyorum. Oysa bunlarla ben, varlığımın duyusal dünya içindeki görünüşü üzerine bir ifadede bulunuyor, sanki karşımda bir yabancının duyusal dünyası bana açılmış da onu ifade etmek veya bir başka durumda kendime bir yabancı gibi bakakalmış bir hale düştüğümü söylemek istiyorumdur.[8] Bunlara dayanarak, anlamayı, duyusal olarak verili işaretlerden hareketle, ifadesi bizzat bu işaretlerden ibaret bir şey olarak psişik olanı tanıdığımız süreç diye adlandırıyoruz.

Bu anlama, bir çocuğun agulamasını anlamaktan Shakespeare'in *Hamlet*'ini veya Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi*'ni anlamaya kadar uzanır. Taşlarda, mermerde, müzikal biçim verilmiş seslerde, jestlerde, sözcüklerde ve yazılarda, eylemlerde, ekonomik düzenlerde ve anayasalarda, aynı insan tini bizimle konuşur ve (bunlar) açımlanmayı/yorumlanmayı beklemektedirler[9] Ve muhakkak ki anlama süreci, bu

---

[8] "Anlayamama" konusunda 7. dipnottaki kaynağa bk. s. 94-96.

[9] "Tinsellik" (Geistigkeit) ve "tinsel" (geistig) sözcükleri, insan duygu ve düşüncesinden, insan emeğinden çıkmış, zaman içerisinde toplumsal yaşama malolmuş ve dolayısıyla aynı zamanda tarihsellik kazanmış olan herşeyi imlerler. Toplumsal yaşama malolmuş ve tarihsellik kazanmış olan şeyler, dil, ekonomi, din, ahlak, hukuk, sanat, siyaset, bilim, teknik, devlet, felsefe, v.d. formları içerisinde, tinselliğin kapsamında yer alırlar. Bilindiği üzere, Türkçede birkaç onyıldır kullanılan "tinsellik" teriminden önce yüzyıllar boyunca "mâneviyat" terimi kullanılmıştır. Türkçede "mâneviyat" terimi "maddiyat"a karşıt bir şey olarak "mânâya ilişkinlik"i ve "madde dışılık"ı ve ayrıca "doğaüstü güçler"i ifade etmesinin yanında, "moral gücü", "yürek gücü" gibi anlamlarda da kullanılmıştır. Fakat terim, terimin özellikle "doğaüstü güçler" anlamının öne çıkarılmasıyla, önce teolojik-metafiziksel, daha sonra sadece dinsel (İslami) olanla sınırlı bir anlam kaymasına da uğramıştır. Türkçede tin bilimleri metodolojisi ve hermeneutik üzerine ilk çalışmaları gerçekleştirmiş olan Kâmuran Birand, eserlerinde "mâneviyat", "mânevi" terimlerini kullanmakla birlikte, bu terimlerle esasen, yukarıda verilen tanımlarıyla "tinsellik"i ve "tinsel"i [*Geistigkeit, geistig*] kastetmiştir. Buna rağmen bazı ilâhiyatçılarımız, "mâneviyat" terimini özellikle teolojik-metafizikseldinsel olanı belirtmekte kullanmaya devam ettikleri gibi, "mânevi ilimler (bilimler)" terimini de, tarih ve toplumla ilgilenen tüm bilimleri bir tür teolojik-metafiziksel-dinsel kuşatım içinde görüp göstermelerini sağlayan ve

bilgi türünün ortak koşul ve araçlarıyla belirlendiği kadarıyla, her yerde ortak niteliklere sahiptir. O, bu temel elemanlar içinde hep aynı şekildedir. Örneğin Leonardo'yu anlamak istersem, burada eylemlerin, tabloların, resimlerin ve yazılı eserlerin topluca ve muhakkak ki türdeş, birlikli bir süreç içinde yorumlanması etkili olacaktır.

Anlama çeşitli dereceler gösterir.[10] Anlamanın dereceleri öncelikle "ilgi"ye bağlıdır. onun tarafından koşullandırılır. İlgi sınırlı ise, anlama da sınırlıdır. Bazı tartışmaları nasıl da kayıtsızca dinleriz, tartışmada bize sadece pratikte önemli görünen bir noktada nasıl da sabitleşiriz; konuşmacının iç dünyasına hemen hiç ilgi duymaksızın. Buna karşılık başka durumlarda tek bir mimikten, bir sözcükten, bir konuşmacının iç dünyasına nüfuz etmeye çabalarız. Fakat en titiz bir dikkat gösterilse bile, anlama, ancak, *yaşamın sabitleşmiş görünüşlerinin mevcudiyetine* yönelikse ve biz bunlara her an geri dönebiliyorsak, ustalıklı kullanıldığında denetlenebilir bir objektiflik derecesine ulaştırabilen bir yönteme dönüşebilir. ***Sürekli olarak sabitleşmiş yaşam görünüşlerini ustalıklı anlamaya açımlama veya yorumlama adını veriyoruz.***[11] Bu anlamda, konuları heykeller veya tablolar olan bir açımlama sanatı

---

dolayısıyla terimin esas anlamını çarpıtan bir tutumla kullanmışlardır. Bu nedenle şunun altını çizmekte büyük yarar vardır: Din, diğer tinsellik formları (bilim, siyaset, hukuk, sanat, felsefe, v.d.) yanında yer alan bir tinsellik formudur ve bir tinsellik formu olarak, kendisi, tin bilimlerinin inceleme konularından biridir. Bunun tersi, yani tüm tinsellik formlarının belli bir dinin akideleri altında anlamlandırılıp yorumlanması, **felsefi** hermeneutiğin ve ona bağlı tin bilimlerinin konum ve işlevlerinin çarpıtılması sonucunu doğurur.

[10] Anlamanın tür ve dereceleri için bk: F. Bollnow, "İfade ve Anlama", *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, a.g.e. s.90-103.

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

da vardır ve henüz Friedrich August Wolf, bir arkeolojik hermeneutik ve arkeolojik eleştiri talep etmiş bulunuyordu. Welcker buna girişmiş ve Preller onun bu girişimini geliştirmeye çalışmıştı. Bununla birlikte aynı Preller, sessizliğe gömülmüş eserlerin bu şekilde açımlanmasına, her yerde, yazılı eserlerden hareketle yapılacak açıklamanın yön verdiğini vurgulamıştır.

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

Bu terekenin/kalıtın açımlanması ve bu açımlama ile ayrılmaz biçimde bağlı olan eleştirel ele alış tarzı, buna dayalı olarak, *filoloji*nin kalkış noktasından hareket etmiştir. Filoloji, özü gereği, *yazılı tereke/kalıt halinde elde bulunanların bu ele alınış tarzı içinde kişisel bir sanat ve virtüozluktur* ve anıtsal eserlerin veya tarihe geçmiş eylemlerin diğer her türlü açımlanması, ancak bu sanat ve

---

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

onun verimleriyle bağıntı içinde gelişebilir. Tarih içinde eyleyen kişilerin bu eylemlerinin sebepleri (onları harekete geçiren sebepler) hakkında yanılabiliriz; eyleyen kişilerin kendileri bile bu sebepler hakkında yanıltıcı bir ışık yayabilirler. Fakat büyük bir şairin veya kâşifin, bir din dâhisinin veya hâlis bir filozofun eseri, daima ve yalnızca onların psişik yaşamlarının doğru dışavurumu/yansıtılışı olabilir; bu yalanlarla dolu insan toplumunda böyle bir eser daima doğrudur ve o diğer herhangi bir ifadeden farklı olarak sabitleşmiş işaretler içinde kendisi bakımından yetkin ve objektif bir açımlama için elverişlidir; hattâ o ışığını bir çağın diğer anıtsal sanat eserlerine ve çağdaşların tarihsel eylemlerine bile saçar.

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

Bu bilimin anlamanın analizinden hareketle genelgeçer açımlamanın imkânını bu şekilde belirlemesi suretiyle, en nihayet, kendisiyle bu tartışmanın başladığı *tamamen genel bir problem*in çözümünde ilerleme sağlanır. İç deneyimin analizi yanında anlamanın analizi ve her ikisi birden, tin bilimleri için genelgeçer bilginin *imkân* ve *sınırlan-*

[13] Burada geçen "bilim" teriminin anlamı ve kapsamı için 12 numaralı dipnotuna bk.

nın kanıtını bu bilimlerin içinde verirler; bunların bize psişik olguların kökensel olarak verili olduğu tarz aracılığıyla koşul oldukları kadarıyla/sürece.

Imdi hermeneutik tarihindeki bu düzenli gidişata işaret etmek istiyorum: Derin ve geneigeçer bir anlamaya duyulan ihtiyaçtan dolayı filolojik virtüozluğun nasıl meydana çıktığından söz ettikten sonra, bilimin verili bir zamandaki konumuyla daha yakından belirlenmiş olan bir amaç altında kuralların nasıl bulunduğundan, bu kuralların nasıl sınıflandırıldığından, son olarak da anlama analizi içinde kural koyma bakımından sağlam çıkış noktasının nasıl bulunmuş olduğundan, söz edeceğim.

I

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

kilde, poesi'nin[14] özünden veya amacının belirlenmesinden hareketle eserin iç ve dış formunu ve etkin elemanlarını konu ediniyordu.

Açımlama sanatı ve bu sanatın kuralları, İskenderiye Filolojisi içinde bir ikinci adım attı. Grek ülkesinin yazınsal mirası kitaplıklarda toplandı, metin eleştirileri yapıldı ve eleştirel göstergeler hakkında geliştirilmiş ustalıklı bir sisteme dayanarak gerçekleştirilen metinlere yönelik eleştirel çalışmayla elde edilen sonuçlar kayıt altına alındı. Sahte metinler ayıklandı, mevcut tüm metinlerin konularına göre kataloğu çıkarıldı. Metin eleştirisinin, yüksek eleştirinin ve değerlendirmenin dilsel anlama üzerinde temellendirilmiş sanatı olarak filoloji, Grek tininin son ve özgül yaratımlarından biri olarak, artık ortaya çıkmış bulunuyordu. Bu sanat içinde, işe Homeros'dan başlamak üzere, insana özgü bir şey olarak konuşmayı ve dili incelemeye doğru en güçlü bir hareketlilik vardı. Daha o zaman bile İskenderiyeli büyük filologlar, kendi dâhiyane tekniklerinin bazı kuralları içerdiğinin bilincindeydiler. Daha Aristarkhos, bilinçli olarak, Homerik dil kullanımını kesin ve kapsamlı bir şekilde saptamayı, açıklamaları ve metin belirlemelerini bu kurallara dayandırmayı, ilkeli olarak denemiş bulunuyordu. Hipparkhos, yazınsal-tarihsel bir araştırmanın ne olduğunun tamamen bilincinde olarak,

---

[14] Grekçe "poesis" terimi genel olarak "görünüşe çıkma/çıkarma", özel olarak "yaratma" ve daha da sınırlandırılmış anlamıyla "sanatsal yaratma" anlamına gelir. "Poesi" ise genel olarak "görünüşe çıkmış/çıkarılmış olan şey", özel olarak "yaratılmış şey" ve "sanat eseri" demektir. Bununla birlikte "poesi" terimi, sonradan, sadece edebi yaratmanın ürünü olan eserleri, "edebi eserler"i ifade eden bir anlam daralmasına da uğramıştır. Örneğin Aristoteles "poetika"yı, kendi zamanının edebiyat türleri olarak tiyatro, öykü ve şiir metinlerini inceleyen bir uğraşı alanı olarak tanımlamıştır. Antik Grek dünyasında tiyatro, öykü ve şiir metinlerinin hepsi nazımla yazılırdı ve "poet" veya "poetos" adı "nazımla yazan kişi" anlamına gelirdi. Tiyatro ve öyküde nesrin yaygınlaşmasıyla daha sonraları "poet", yalnız şiir yazanlar için, yani şairler için kullanılmıştır. "Poesi" teriminin "edebi metin"le sınırlandırılması, "poetika"nın sonradan "edebiyat bilimi" olarak anlaşılmasını da getirmiştir. Gerçekten de Aristoteles'in "poetika"sı da günümüzün "edebiyat bilimi" de, "edebi olma niteliği" [*poéticité, Dichtheit, Dichtung*] taşıyan eserleri incelerler.

konu yorumlamasını, Aratos fenomeni için kaynakları göstermek ve şiiri bu kaynaklardan hareketle yorumlamak suretiyle temellendirmişti. Ve geleneksel olarak Hesiodos'a mal edilen şiirler arasında sahtelerinin olduğu anlaşıldıysa, Homeros'un destanlarından çok sayıda mısra ayıklandıysa, Ilyada'nın son bölümünün ve sondan bir önceki bölümünün bir kısmı ile Odyssea'nın son bölümlerinin tümüyle daha erken bir döneme ait oldukları açığa çıkarıldıysa; bütün bunlar, analoji ilkesinin virtüozca uygulanması sayesinde oldu. Bu ilkeyle, bir şiirin dil kullanımı, tasarım çevresi, iç uyumu ve estetik değeri sanki bir kanona göre saptanmış gibi oluyordu ve şiir ve destanlardan bu kanona aykırı düşen bölümler ayıklanıyordu. Zenodotos ve Aristarkhos'da ahlâksal-estetik olanın saptanmasında böyle bir kanonun kullanılması sırasında, çok açık olarak, ahlâksal-estetik olana ilişkin Atethesen'in aşağıdaki temellendirme tarzından yola çıkılmıştı: Olaylara ve kişilere ilişkin olarak anlatılanların ahlâksal-estetik açıdan gerçeğe uygunluklarının denetlenmesi. (Slogan halindeki ifadesi: "uygunsuz olarak", *—dia to aprepes—*; Latincesi: "*si quid heroum vel deorum gravitatem minus decere videbatur.*") Aristarkhos, Aristoteles'le de meşgul olmuştu.

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

Stoacı okuldan Mallos'lu Krates, Bergama Filoloji Okulu'na allegorik yorumlama ilkesini sokmuştu. Allegorik yorumlama yönteminin uzun süre devam eden gücü, öncelikle, onun dinsel belgeler ile yaygın dünya görüşü arasındaki çelişkiyi gidermesinden kaynaklanır. Böylece Vedaların, Homeros'un, İncil'in ve Kur'an'ın açımlayıcıları için açımlama sanatı, aynı ölçüde kaçınılmaz bir sanat ola-

rak zorunlu hale geliyordu. Çünkü bu yöntemin temelinde şiirsel ve dinsel üretkenliğin ne olduğu üzerine derin bir kavrayış yatıyordu. Homeros Grek dünyası için sadece bir şair değil bir peygamberdi de. Böyle olunca ondaki derin kavrayış ile yüzeysel, duyusal tasarımlar arasındaki çelişki, ancak, sonuncusunun sadece şiirsel (şiire ait) betimleme aracı olarak kavranılması yoluyla açıklanabiliyordu. Oysa şimdi bu ilişki Bergama Okulu'nda tinsel (*pneumatik*)[15] bir anlamın temsil yoluyla kasten örtülmesi olarak anlaşılmıştır ki, buradan allegorik açımlama ortaya çıkmıştır.

II

Yanılmıyorsam bu karşıtlık, artık her ne kadar koşullar değişmiş olsa da, *Iskenderiye* ve *Antakya* teoloji okulları arasındaki kavgada yeniden ortaya çıkmıştır. Bu okulların ortak yönleri, tabii ki, Yeni Ahit ile Eski Ahit'i birbirine bağlayan şeyin, bunlarda hikmet ve kerâmet olarak bildirilenler ile bu hikmet ve kerâmetlerin gerçekleşmesi arasında bir iç bağıntı olduğu kabulünden hareket etmeleridir. Çünkü böyle bir iç bağıntı, Yeni Ahit'te hikmetler için örneklerin (timsallerin) kullanılmasıyla, zaten talep edilmiştir. Hıristiyan Kilisesinin bu tasarımdan yola çıkmasıyla, Kilise açısından muhalifleri karşısında kutsal yazıların açımlanmasına ilişkin karmaşık bir durum ortaya çıkmıştır. Kilise, Yahudilere karşıt olarak, Logos-teolojisini Eski Ahit'e sokmak için allegorik imlemeye ihtiyaç duyuyordu. Gnostiklere karşı Kilise, allegorik yöntemin pek uç noktalara varan kullanımıyla teçhiz olmak zorundaydı. Buna karşılık Justin ve Ireneos, Philon'u izleyerek, allegorik

---

[15] "Tinsel" ve "ruhsal" sözcüklerinin Türkçede zaman zaman birbiri yerine kullanıldığı görülmektedir. Bunların Türkçe, Osmanlıca, Grekçe, Latince ve Almanca karşılıkları aşağıda verilmiştir:
Tinsel - mânevî (Osm.) - pneumatik (Gr.) - spriruel (Lat.) - geistig (Alm.)
Ruhsal - ruhî (Osm.) - psişik (Gr.) - animal (Lat.) - seelisch (Alm.)

yöntemin sınırlandırılması ve kullanımı için kurallar ortaya koymayı denediler. Tertullianus, Yahudiler ve Gnostiklere karşı sürdürülen aynı kavgada Justin ve Ireneos'un yöntemlerini benimserken, öbür yandan da daha iyi bir açımlama sanatının verimli kurallarını geliştirdi; ne var ki o bu kurallara daha sonra kendisi bile sonuna kadar sadık kalmadı. Grek Kilisesinde karşıtlığın bir ilkeye dayanılarak kavranılması noktasına gelindi. Antakya Okulu, Grek Kilisesinin metinlerini sadece gramatik-tarihsel ilkelere göre açıkladı. Öyle ki, Antakyalı Theodoros, Eski Ahit'teki Neşideler Neşidesi adlı manzum bölümü sadece bir düğün şarkısı olarak gördü. Bunun gibi o, yine Eski Ahit'in Eyüb bölümünde sadece bir tarihsel geleneğin şiirsel şekillenmesini gördü. O mezmurların başlıklarını attı ve Mesih'in hikmetlerinin büyükçe bir kısmına dikkatleri çekerek, bunların İsa ile doğrudan ilişkisini reddetti. O, metinlerin çift anlamlı olabileceğini kabul etmiyordu; tersine sadece süreçler arasında daha yüksek bir bağıntı kabul ediyordu. Buna karşılık daha sonra Philon, Clemens ve Origenes, metinlerin kendilerindeki yüksek tinsel (*pneumatik*) anlamı, basit sözel (lâfzi) anlamından ayırdılar.[16]

Bununla birlikte, süregiden bu karşıtlık içinde, açımlama sanatında bilimsel bilince yükselişe doğru, yani hermeneutiğe doğru ilerleme bakımından bir adım atıldı. Bu kavgadan, haklarında bilgi sahibi olduğumuz ilk gelişmiş hermeneutik kuramlar meydana çıktı. Daha Philon'dan hemen sonra *kanone* (*kanones;* kurallar, kanunlar) ve *nomoi tei allegorias* (*nomoi tes allegorias,* allegorinin kuralları) ayrımı ortaya çıkmıştır ki, bu ayrıma zaten Eski Ahit'in açımlanmasında başvurulmuş bulunuyordu ve bu bi-

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

linçli ayrım her iki Ahit'in açımlanmasında temeli oluşturuyordu. Buna dayalı olarak peri arxon (*peri arkhon*, Yönetici üzerine) adlı eserinin dördüncü kitabında Orgienes ve *de doctrina christiana* (Hıristiyanlık öğretisi) adlı kitabının üçüncü kitabında Augustinus, bağıntılı, tutarlı bir hermeneutik kuram temellendirdiler. Bunlara, Antakya Okulu'nun maalesef kaybolmuş iki yazısı ile karşı çıkıldı: Diodoros'un tis diafora teorias kai allegorias (tis diaphora kai allegorias: Kuram ve Allegori Arasındaki Ayrımlar) ve Theodoros'un *de allegeoria et historia contra Origenem* (Origenes'e Karşıtlık İçinde Allegori ve Tarih) adlı eseri.

III

Açımlama ve açımlamaya kurallar koyma etkinliği, Rönesans'tan beri yeni bir aşamaya girmiştir. Bu yeni aşama, klasik Eskiçağdan ve Hıristiyan Eskiçağından, dil, yaşam koşulları ve ulusallık bakımlarından ayrılıyordu. Öyle ki burada açımlama, bir zamanlar Roma'daki uygulanımına karşıt bir şey haline gelmiş, bir yabancı (diğer) tinsel yaşama gramatik, konuya yönelik ve tarihsel araştırmalar aracılığıyla ve transpozisyon yoluyla nüfuz etme olmuştu. Ve bu yeni filoloji, polimati ve eleştiri, çoğu kez sadece ikinci elden bilgiler ve fragmanlarla çalışabildi. Öyle ki o yeni bir şekilde yaratıcı ve konstrüktif olmak zorundaydı. Böylelikle filoloji, hermeneutik ve elestiri, daha yüksek bir basamağa çıktılar. Son dörtyüz yıldır gitgide zenginleşen bir hermeneutik yazını mevcuttur. Bu aşamada iki değişik akım oluşmuştur: Klasik metinler ve İncil metinleri, özümsenmeye çalışılan iki büyük güçtü. Klasik filolojiye özgü kural koyma yöntemi, bizzat *ars critica* (eleştiri sanatı/-tekniği) terimi ile ifade ediliyordu. Aralarında Scioppius'un, Clericus'un eserleri ile Valerius'un tamamlanmamış eserinin öne çıktığı türden eserler, ilk bölümlerinde bir hermeneutik sanat öğretisi veriyorlardı. Sayısız makale ve

önsöz, *de Interpretatione* (Açımlama üzerine) başlığını taşıyordu. Bununla birlikte hermeneutiğin nihaî inşaasını İncil'in açımlanması çabalarına borçluyuz. Bu konudaki yazıların en önemlisi ve belki de hermeneutiğin nihaî inşaası bakımından en derin temellere ineni, Flacius'un *clavis* (Anahtar) adlı eseri olmuştur (1567).

Bu kitapta o ana kadar bulunmuş olan açımlama kuralları öncelikle bir öğreti alanında birbirlerine bağlanmışlar ve bu birbirine bağlanış muhakkak ki genelgeçer bir anlamaya ancak bu kurallara dayanan ustalıklı bir yöntem aracılığıyla ulaşılabileceği *postulatı* sayesinde olmuştur. Flacius, 16.yüzyılın kavgalarından sonra, kendisine dayanıldığında hermeneutiğe uygulamada yön verecek bir ilkesel bakış noktası edinme gerekliliğinin bilincindeydi. Flacius iki cepheye karşı savaşmıştı. Hem anabaptistler hem restore edilmiş katolisizm, Kitab-ı Mukaddes'in karanlık bir metin olduğunu ilân etmişlerdi. Flacius anabaptisizme ve katolisizme karşı çıkarken, özellikle açımlama konusunda, çoğu yerde anabaptisizm ve katolisizmin ilkelerine geri dönüp onlara dayanan Calvin'in eksegese'sini[17] öğretiyordu. O zamanlar bir Lutherci için en önemli görev, katolik öğretinin çürütülmesini, katolisizmin o sıralar yeniden formüle edilmiş olan geleneğe ilişkin öğretisinin eleştirisinden hareketle yapmaktı. Kutsal metinlerin açımlanmasının hangi yöntemle yapılacağına ilişkin yöntem tartışmalarında protestan metin açımlama ilkesi karşısında geleneğin (katolisizmin) haklı çıkarılması, ancak, İncil metinlerinin kendilerinden hareketle yeterli ve genelgeçer bir açımlamanın elde edilemeyeceği tezine dayanabilirdi. 1545-1563 arasında toplanan Tridentin Konsili, dördüncü toplantı döneminden itibaren bu sorunları ele almıştı. 1564'de alınan kararların özgün nüshaları yayınlandı. Tridentin katolisizminin temsilcisi Bellarmin, Flacius'un eserinin yayımlanmasından bir süre sonra 1581'de yayımladığı bir polemik yazısında, İncil'in anlaşılabilirliğini çok zekice ve savaşırcasına savundu ve bununla geleneğin bütünlüğünün sağlanması konusundaki zorunluluğu göstermeyi denedi.

[17] Kutsal kitapların açımlanması

Bu savaşlar bağlamında Flacius, genelgeçer açımlamanın imkânını hermeneutik yoldan kanıtlamaya girişti. Ve bu görev çerçevesinde o daha önce hiçbir hermeneutiğin ortaya koyamadığı araç ve kuralları ortaya koymuş oldu.

Açımlayıcı incelediği metinde zorluklara çarptığında, bu zorlukları çözmek konusunda bir yardımcı araç, yüce bir tarzda mevcuttu: Yaşayan Hıristiyan dinselliği içinde verili olan kutsal metinler bağlamı. Bunu dogmatik düşünme tarzından kendi düşünme tarzımıza çevirdiğimizde, dinsel deneyimin hermeneutik açısından değeri, bu deneyimin, kendisine dayanıldığında bir açımlama yönteminde bu yöntemin bir etkeni olarak, *nesnel/olgusal bağlamdan hareketle açımlama yapma ilkesi*nin (nesnel/konuya yönelik açımlama ilkesi) uygulanacağı sadece tek bir örnek olmasıdır. Bu dinsel açımlama ilkesi yanında, anlamanın bir ilkesi daha vardır. Bu sonuncusu *gramatik/diibilimsel açımlama ilkesi*dir. Fakat Flacius bunların yanında, öncelikle *psikolojik açımlama ilkesi* veya *teknik açımlama ilkesi*nin de önemini bilir. Bu ilkeye göre bir eserdeki tek bir yerin tüm eserin niyet ve kompozisyonundan hareketle yorumlanması gerekir. Ve o öncelikle bu teknik açımlama için yöntemsel olarak, bir yazılı eserin iç bağlamını, kompozisyonunu ve etkin güce sahip elemanlarını saptamak üzere önce retorik bulguları kullanır. Ona göre burada Aristotelesçi retoriğin Melanchton tarafından değiştirilmiş şekline yol açılmalıdır. Flacius'un kendisi şunun bilincindedir ki, bir metnin açık bir analizi için yöntem olarak bir âlete başvurulmalıdır. Bu âlet, tekil parçalarının veya bölümlerinin bağlam, amaç, uyum ve eşitliği (özne-yüklem uygunluğu) içinden eserin bütünlüğüne ulaştırmalıdır. O aynı âletin hermeneutik değerini, genel bir yöntem öğretisinin bakış açısı altına taşır: "Hatta her yerde (tüm yazılı eserlerde), bir bütünün tekil parçaları bu bütünle ve bütünün diğer parçalarıyla ilişkisinden hareketle bir anlam kazanabilirler." O bir esere, iç formuna, üslûbuna ve tekil etki elemanlarına göre yönelir ve Paul'e (Pavlus) ve Johann'a (Yuhanna) özgü üslûbun ince karakteristiklerinin taslağını çıkarır. Bu büyük bir ilerlemeydi. Şüphesiz reto-

rik kavrayış tarzının sınırları içinde. Melanchton ve Flacius için her metin, ancak, kendisinin anlaşılmasını mümkün kılan kurallara göre yazılır. Metin tıpkı bir mantıksal otomat gibidir. Bu otomat, üslûp, tasvir ve anlam sanatları ile bezenmiştir.

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

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

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

---

[18] Dilthey burada her türlü teolojik hermeneutiğin (ve tabii her türlü din temelli açımlamacılığın, daha özel olarak Hıristiyan ve İslam tefsirciliğinin) düştüğü ve düşmesinin kaçınılmaz olduğu açmazı ima etmektedir. Teolojik/dinsel temelli her türlü hermeneutik girişim, değişmez olduğuna inanılan dinsel akidelerinin ışığında ve bu akidelerin değişmezliği inancının kaçınılmaz bir sonucu olarak, insanı sabit bir doğaya sahipmiş gibi ele alır. Bu durumda bu insan doğasının tarihselliğinden söz etmek mümkün değildir. Çünkü "tarihsellik" kavramı, anlamı bakımından değişebilirliği, zamana bağlı olmayı, tarihin hep içinde bulunmaklığı ifade eder. Protestan hermeneutiğinin 20. yüzyıldaki temsilcileri, özellikle Heidegger'i etkilemiş olduğunu bildiğimiz Bultmann, teolojik hermeneutiğin ve dinsel tefsirciliğin bu konuda yüzyıllardır içinden çıkamadığı bu açmazdan kurtulmak üzere, "vahyin tarihselliği" kavramından hareket etmişlerdir. Bu konuda bk: O.Pöggeler, "Heidegger, Bugün", *Heidegger Üzerine İki Yazı* içinde, çev: Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, 2.baskı, s.40-45.

IV

Schleiermacher'in altlarında çalıştığı koşullar şunlardı: Winckelmann'ın sanat eserlerini yorumlayış tarzı; Herder'in dâhiye özgü saydığı bir şey olarak çağların ve halkların tininin empati yoluyla hissedilmesi yöntemi; Heyne, Friedrich August Wolf ve öğrencilerinin yeni estetik görüş noktası altında çalışan filolojileri. (Bu öğrenciler arasında Heindorf, dar bir Platon araştırmacıları topluluğu içinde Schleiermacher'le birlikte çalışmıştı.) Bunların hepsi, Schleiermacher'de, Alman transandantal felsefesinin[19] yöntemiyle birleştirildi. Bilinçte verili olanın arkasında, birlikli çalışan fakat kendisi şekil almamış ve bilinçsiz olan bir yaratma potansiyeli vardı. Bu potansiyel, içimizde, dünyanın tüm formunu açığa çıkarıyordu. Bu iki yönün birbirine bağlanmasından, tam da, Schleiermacher'in özgün açımlama sanatı ve bir bilimsel hermeneutiğin nihaî temellendirilişi çıktı.

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

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

diğer sürecin bilgisi için yani bir eserin bütününü yazılı işaretlerden ve yaratıcısının niyet ve düşünce tarzından hareketle anlamak dediğimiz diğer sürecin bilgisi için gerekli koşul saydı.

Fakat böyle ortaya konulmuş olan problemi çözmek için yeni bir psikolojik-tarihsel kavrayışa ihtiyaç vardı. İşte biz burada sözü edilen ilişkiyi, Grek açımlamacılığı ile yazılı ürünlerin belirli bir tarzının öğretisi olarak Grek retoriği arasında meydana çıkmış olan bağıntıdan hareketle izledik. Ne var ki her iki sürecin (yaratma sürecini kendinde hissetme süreci ile yazılı işaretlerden ve yaratıcının niyet ve düşüncesinden hareketle bir eseri anlama sürecinin) kavranılışı daima mantıksal-retorik bir kavrayış tarzı olarak kaldı. Bu kavrayış tarzının kullandığı kategoriler, daima, olay örgüsü, mantıksal bağlam, mantıksal düzen ve bu mantıksal yapıya sahip ürünün üslûp, sözcük oyunları ve tasvirle giydiği elbise idiler. Fakat bununla birlikte, bir yazılı eseri anlamak için tümüyle yepyeni kavramlar kullanılmıştır. Orada, bir eseri nasıl oluşturup biçimlendirdiğini bilmeyen, ama birlikli bir yaratı ortaya koyan bir potansiyel karşımızdadır. Bu potansiyel bir esere ilk saiklerini verir ve onu geliştirir. Herşeye karşı duyarlı olma ve kendiliğinden biçim verme onda birbirinden ayrılmazlar. Tekillik ve tekilleşme orada en uç noktaya ve tek tek sözcüklere kadar etkindir. Onun en yüksek nesnelleşmesi yazılı eserin dış ve iç formudur. Ve artık bu eserle yüzyüze kalındığında doyumsuz bir ihtiyaç, insanın kendi tekilliğini bir başkasının kavrayışı aracılığıyla bütünleme ihtiyacı ortaya çıkar. Öyle ki anlama ve açımlama daima bizzat yaşamdan etkilenirler ve yaşamı etkilerler. Anlama ve açımlama, mükemmelliklerine, yaşamı etkileyen eserlerin ustalıklı açımlamasında olduğu kadar bu eserlerin onları yaratanların tinleriyle bağıntısının açımlanmasında ulaşır. Bu, Schlelermacher'in düşüncesinde kabul gördüğü özel formuyla, yeni kavrayıştı.

Schlelermacher'in arkadaşları ve bizzat kendisi tarafından yeni psikolojik-tarihsel yöntemleri filolojik yorumlama sanatı içinde geliştirecek bir büyük genel hermeneutik

ile ilgili projenin gerçekleşmesi için bir başka koşul burada yatıyordu. Zaten Schiller, Wilhelm Humboldt, Schlegel Kardeşler'deki Alman tini, şiirsel üretimden hareketle tarihsel dünyanın açımlama yoluyla anlaşılmasına yönelmiş bulunuyordu. Bu çok güçlü bir hareketti; Böckh, Dissen, Welcker, Hegel, Ranke, Savigny, bu hareketten çıktılar. Friedrich Schlegel filoloji sanatında Schleiermacher'in yol göstericisi oldu. Bunların Grek şiiri, Goethe, Boccaccio üzerine parlak çalışmalarında kullandıkları kavramlar, "eserin iç formu", "yazarın gelişim öyküsü" ve "yazılı eserlerin kendi içlerinde eklemlenerek oluşmuş bütününün gelişim öyküsü" idi. Ve yeniden yapılandırılan bir filoloji sanatının bu gibi tekil kalan etkinliklerinin arkasında, onlar için bir eleştiri bilimi, üretken yazınsal potansiyelin bir teorisine dayanan bir *ars critica* planı yatıyordu. Bu plan Schleiermacher'in hermeneutiği ve eleştirisi ile çok yakından ilgiliydi.

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

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

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

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

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

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

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

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

kuralların birbirlerine bir bütün oluşturacak şekilde bağlanması, ancak, anlama ve üretim arasındaki ilişki üzerinde temellendirilebilir.

Genelgeçer açımlamanın imkânı, anlamanın doğasından çıkarılabilir. Burada artık açımlamacının tekilliği ve metnini açımlayacağı yazarın tekilliği, birbirleri karşısında hiç de iki karşılaştırılamaz olgu olarak durmazlar: Her ikisinin tekilliği de genel insan doğasının[22] temelleri üzerinde şekillenirler ve zaten insan topluluklarının kendi aralarında konuşması ve birbirini anlaması bu genel insan doğası sayesinde mümkün olur. Burada Schleiermacher'in formül şeklindeki ifadelerine psikolojik yönden daha fazla açıklık kazandırılabilir. Tüm bireysel farklar, en nihayet,

---

[22] Öğretisinin temelinde "tin" kavramının bulunduğu Dilthey gibi bir filozofun sık sık "doğa", "doğal", "genel insan doğası" gibi sözcüklere başvurması. Dilthey okurları için hep yadırgamayla karşılanmıştır. Özellikle "genel insan doğası" gibi bir terimi çok sık kullanması, Dilthey adına tutarsızlık olarak görülmüş ve hatta Dilthey'a bir çeşit pozitivist olarak bakılmasına yol açmıştır. Peter Krausser'in *Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts und Handlungstheorie* (Sonlu Aklın Eleştirisi. Wilhelm Dilthey'ın Genel Bilim ve Eylem Kuramında yaptığı Devrim) adlı kitabından (Frankfurt/M. 1968) bu yana, Dilthey'ın bu sözcüklerle kastettiği anlamların, pozitivistlerin aynı sözcüklerle kastettikleri anlamlarla ilgisi olmadığı açıkça bilinmektedir. Krausser bu eserinde, Dilthey'ın bu sözcükleri bilerek pozitivistlerin anladıkları şekilde kullandığı bazı yerleri de ayrıca göstermiştir. Krausser, Dilthey'ın her türlü kavram düzeninin ve tasarımın "dil içinde sabitleştiğini" sürekli yinelediğini, dolayısıyla Batı'ya özgü kavram düzenlerinin ve tasarımların bu sabitleşmelerden hareketle kavranması gerektiğini hep vurguladığını belirtmektedir. Bu nedenle "genel insan doğası" terimi ile kastedilen, ancak ve sadece, Batı'nın kültür dilleri içerisinde "sabitleşmiş" bir kavram veya tasarım olabilir. Ayrıca kavram, Dilthey'da bir gerçeklik kavramı değil, bir imkân kavramıdır. İnsan bir imkânlar varlığıdır; biz onu tarihte gerçekleştirmiş olduklarıyla ve kendi kültür çevremize ait tasarımlar ışığında, göreceli olarak tanırız. W.v. Humboldt'a dayanarak denebilir ki, "genel insan doğası", başka bir kültür dilinde veya kültür dilleri ailesinde farklı anlamlar içerebilir. Krausser, tezini, Dilthey'dan sık sık alıntıladığı şu cümleyle desteklemektedir: "Aristoteles tarafından sabitlenen ve Ortaçağ tarafından devralınan ve Yeniçağda empirik içerik yükletilen kavram düzeni anlaşılmak isteniyorsa; bu kavram düzenine Batıya özgü olan ve Batı dilleri içerisinde sabitleşen bir sistematizasyonun öngeldiğinden yola çıkmak zorunludur." (W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, cilt V, S.53.)

kişilerin nitelik yönünden farklılıkları dolayısıyla ortaya çıkmış değildir; tersine bu farklar, yalnızca, onların ruhsal süreçlerinin derece farklılığı nedeniyledir. Fakat açımlamacı kendi tüm yaşam deneyimini bir tarihsel ortam içine yansıtıp yerleştirmek suretiyle ve buradan hareketle, hemen ânında, ruhsal süreçlerden birini vurgulayabilir ve kuvvetlendirebilir, diğerlerini geride bırakabilir ve böylece yabancı bir yaşamı kendi içinde yeniden kurabilir.

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

Burada tüm açımlama sanatının merkezî güçlüğü kendini gösterir. Bir eserin bütününün anlaşılması tekil sözcüklerin ve bunlar arasındaki bağıntıların ve tersine tekilin tam olarak anlaşılması eserin bütününün anlaşılmasını gerektirir. Bu döngü, tek bir eser o eseri yaratanın düşünce tarzı ve gelişimiyle bağıntıya sokuldukça tekrarlanır ve aynı döngü hattâ bu tekil eser ait olduğu yazın türüyle bağıntıya sokulduğunda bir kez daha tekrarlanır. Schleiermacher bu güçlüğü pratikte en güzel şekilde, Platon'un *Devlet*inin çevirisine yazdığı *Giriş*'inde çözmüştür. Onun açımlama üzerine verdiği derslerden kalan notlar, hemen önümde, aynı yöntemin başka örnekleri olarak duruyorlar. (O, işe, eserin hangi yazılı eser türüne girdiğini ona şöyle kuşba-

[23] Dilthey'ın burada adını andığı "tümevarım", doğa bilimlerinin başvurduğu tümevarımdan önemli bir farklılık gösterir. Dilthey burada tin bilimleri için bir yöntem olarak "eklemlemeli/birikimsel tümevarım" denebilecek bir tümevarımı önermektedir. Bu konuda bk: Doğan Özlem, *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri*, cilt I, İnkılâp Kitabevi, 2.baskı, İstanbul 1996, S.145-190.

kışı bakarak saptamakla başlar. Bu sınıflandırma yüzeysel ve hızlı bir okuma içinde karşılaştırma yoluyla yapılır. O tüm bağlamı el yordamıyla dokunarak kavrar. Güçlüklere ışık tutar. Kompozisyona bakarak ve güvenilebilir tüm yerler üzerinde düşünüp taşınarak, esere yön veren niyet üzerinde durur. Özgül yorumlama ancak bunlardan sonra başlar.) Kuramsal olarak burada tüm açımlamanın sınırlarına varılmıştır. Açımlama, görevini daima ancak belli bir dereceye kadar tamamlar: öyle ki tüm anlama daima ancak göreceli kalır ve asla tam olamaz. *Individuum est innefabiie* (*tekil anlatılamaz* veya *tekil dile getirilemez*).

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

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

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

V

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

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

I

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

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

(2.ilke) *Psişik yaşamın duyusal yoldan kavranılabilir olan işaretleri/belirtileri de çok çeşitli olabilir; bunların anlaşılması bu bilgi türünün/tarzının kabul edilmiş koşul-*

larıyla verili olan ortak işaretler aracılığıyla sağlanmak zorundadır.

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

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

Bu (nitelikteki) açımlama, yukarıda zikredilen zorluğu ve konusunun bizzat insan soyu olması nedeniyle, önemi bakımından, aynı insan soyunun ölçüye gelmez değerde (bir) çalışmasıdır. Filoloji ve tarih, tamamen, zaten bizzat insan soyu üzerine çalışırlar. Bilgelere özgü bir çalışmayla insan soyunun sınırsız birikimi üzerine bir tasarım ortaya koymak, hiç kolay bir iş değildir. *Ve muhakkak ki bu anlama gücü insan soyu içinde doğayı bilme ve ona hâkim olma gücüne oranla çok daha büyük güçlüklerle, adım adım, kurallara bağlı olarak ve yavaş yavaş gelişir.*[24]

---

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

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

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

Hermeneutiğin özü bu şekilde belirlenebilir ve hermeneutik uğraşı kesin bir kapsam içinde haklı kılınabilir. O bugün bu öğretinin temsilcileri tarafından arzulanan ilgiyi çekecek dereceye ulaştırılmamıştır. Görünüm budur; fakat bana öyle geliyor ki, bunun sebebi, bilimin bugünkü durumundan çıkan ve ona yüksek bir ilgi derecesi sağlayan problemlerin hermeneutiğin uğraşı alanı içinde ele alınmamasında yatmaktadır. Bu bilim (hermeneutik) çok özel bir kadere sahip olmuştur. Hermeneutik, daima, tekil tarihsel varoluşun anlaşılmasını bilimin âcil sorunu kılan bir büyük tarihsel hareketin baskısı altında dikkat çekmiş, gündeme gelip geçerlik kazanmış, fakat sonradan yeniden karanlıklar içerisinde kaybolup gitmiştir. İlk kez Hıristiyanlığın kutsal yazılarının açımlanması Protestanlık yönünden bir yaşamsal sorun haline geldiğinde, böyle olmuş-

tur.[25] Daha sonra yüzyılımızda tarih bilincinin gelişmesi bağlamında, hermeneutik, Schleiermacher ve Böckh tarafından bir süre yeniden canlandırıldı; ve ben, Böckh'ün, tamamen bu problemleri ele almış olduğu kendi *Ansiklopedi*sinde filolojiyi en yüksek değere sahip bir uğraşı saymış olduğu bu zamanı yaşadım. Her ne kadar F. August Wolf hermeneutiğin filoloji için değeri üzerine olumsuz sözler sarfetmişse de ve hattâ bu bilimin o zamandan beri gerçekten de sadece kısıtlı sayıda geliştiricileri ve temsilcileri olmuşsa da; hermeneutik o zamanki şekliyle bile gelişimini serbestçe sürdürmüştür. Fakat hermeneutik içinde o zamanlar da etkili olmuş olan bir problem, yeni ve kapsayıcı bir form içinde, bugün önümüze yeniden çıkmaktadır.

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

(İlke 6) *Anlama tin bilimleri için temelde yatıyorsa eğer; anlamanın tin bilimlerinin temellendirilmesi bakımından bilgikuramsal, mantıksal ve yöntemsel analizi, bir temel görevdir.* Bununla birlikte, bu görevin önemi, ancak, anlamanın doğasının bir genelgeçer bilimin yürürlüğe konulması hususunda içerdiği güçlüklerin tamamen bilincine varılması halinde ortaya çıkar.

Birinci Çıkmaz : Herkes kendi bireysel bilincine kapanmış gibidir sanki; tek tek her insanın bilinci bireyseldir ve bir insan bir şeyi kavradığında aslında kendi öznelliğinden haber vermiş olur. Daha sofist Gorgias, burada ya-

---

[25] Hermeneutiğin "özel kader"i hakkında bk: M. Riedel, "Wilhelm Dilthey'da Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağıntısı". *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, derleyen ve çeviren: Doğan Özlem, Ark Yayınları, Ankara 1995, S.51-53.

tan problemi şöyle ifade etmiştir: Bir bilgi olsaydı bile, onu bilen bu bildiğini başkasına asla bildiremezdi. Şüphesiz Gorgias için bu problemden dolayı düşünme denen şey de sona erer. Bu problemi çözmek gerekir. Herşeyden önce şunu görmek gerekir ki, bir yabancıyı (diğerini) kavrama imkanı, derin bilgikuramsal problemlerden biridir. Bir birey kendisine duyusal olarak verili bir başka bireyin yaşamına ait dışavurumları, genelgeçer-nesnel bir kavrayış altına nasıl taşıyabilir ki? Böyle bir imkânın mevcudiyeti için koşul, kavrayanın yaşamında içerilmemiş olan bir şeyin başkalarına ait hiçbir bireysel duşavurum içinde de ortaya çıkamamasıdır. Neyse ki tüm bireylerde aynı işlevler ve öğeler bulunur ve bu donanım çeşitli insanlarda sadece güçlülük dereceleri bakımından farklılaşır. İnsanların tasarımlarında aynı dış dünya yansır. Bağlantı, güçlendirme, önleme -transpozisyon transformasyondur.

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

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

Tüm bu sorunlar içinde şu görünüm ortaya çıkıyor: Bilgikuramsal problem her yerde aynıdır ve şudur: Deneyden

genelgeçer bilgi çıkarmak. *Fakat burada (doğabilimsel deneylerin aksine) tinbilimsel deneylerin kendilerine özgü doğasının koşullarından hareketle genelgeçer bilgiye ulaşılır.* Bağlam olarak yapı, ruhsal yaşam içinde yaşayanın, kendisinden hareketle tekilin bilindiği yapıdır.

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

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

Mantıksal temeller doğaldır ki her yerde (tüm bilimlerde) aynıdır. Kendiliğinden anlaşılır ki (Wundt'a karşı olarak)) tin ve doğa bilimlerinde aynı elemanter mantıksal işlemler bulunur: Endüksiyon, analiz, konstrüksiyon, karşılaştırma. Bununla birlikte burada söz konusu olan, bunların tin bilimlerinin deney alanı içinde hangi özel formları aldıklarıdır. Verileri duyusal süreçler olan endüksiyon, burada (tin bilimlerinde) olduğu gibi her yerde, bir bağıntı bilgisi temeli üzerinde uygulanır. Bu, fiziksel-kimyasal bilimlerde niceliksel bağıntıların matematiksel bilgisi, biyolojik bilimlerde yaşamdaki amaçlılık, tin bilimlerinde psişik yaşamın yapısıdır. Böylece bu temel, bir mantıksal soyutlama değil, tersine real, yaşam içinde verili bir bağlamdır; fakat bu bağlam bireyseldir, böyle olduğu için de özneldir. Bu endüksiyonun görevi ve formu bu yolla belirlenir.[26] Benzer/yaklaşık bir geştalt, dilsel ifadenin doğası aracılığıyla, hatta onun (endüksiyonun) mantıksal işlemlerini karşılar. Böylece dilsel alanda bu endüksiyon kuramı, dil kuramı yani gramer aracılığıyla özgülleşir. Endüktif belirleme, tin bilimlerinde (gramatik yoldan) bilinen/tanınan

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

bağlamdan, belirli sınırlar içinde belirsiz (değişken) sözcük anlamlarından ve sentaktik form elemanlarından hareketle yapılması dolayısıyla özgül bir doğadadır. Bu endüksiyonun özgül doğası, bir bütüne (bağlama) ulaşmak yerine karşılaştırma yöntemi aracılığıyla tekil olanın kendisinin anlaşılmasına yönelik olmasıdır. Ve burada karşılaştırma yöntemine, tekili belirlemek ve bu tekili diğer tekillerle ilişkisi aracılığıyla objektif şekilde kavramak için başvurulur.

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

Böylece filolojinin tarihsel anlamanın en yüksek formuyla nasıl bir bağıntısı olduğu da görülür.[27] Açımlama ve tarihsel tasvir, yalnızca, konu üzerine coşkulu derinleşmenin iki yönüdürler. Sonsuz görevdir bu.

Böylece ortak süreçlere ve bu süreçlerin belirli koşullar altında aldıkları özel görünümlere ait tüm bilgilerin birlikte uygulanması, sonuçta *yöntem öğretisi*ne götürür. Bu öğretinin konusu/nesnesi yöntemin tarihsel teşekkülüdür ve onun hermeneutiğin tekil alanları içindeki özgülleşmesidir. Bir örnek: Şairin açımla(n)ması özgül bir görevdir. Şu kuraldan çıkar: Yazarı kendisini anladığından daha iyi anlamak, bir şiirdeki ide problemini de çözer. O (soyut düşünce olarak değil, fakat) eserin organizasyonunda etkili olan ve kendisinden hareketle iç formun anlaşıldığı bilinçsiz bağlam anlamında, mevcut haldedir; bir şair ona ihtiyaç duymaz, hattâ onun hakkında hiçbir şey bilmez; açımlayıcı onu ortaya çıkarır ve bu herhalde her-

---

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

meneutiğin en yüksek zaferidir. *Böylece genelgeçer bilgiye ulaşmak hususunda tek yöntem sayılan nedensellik ve onun yürürlükte olan çağdaş uygulanımı, yaratıcı açımlayıcının değişik alanlara uyguladığı yaratıcı yöntemin teşkili ile aşılabilir.* Teşvik edici/kışkırtıcı güç tam da burada yatmaktadır. *Tin bilimlerinin tüm yöntemlerinde bu uygulanabilir.* Bağlam, buna göre şudur: Yaratıcı dehânın yöntemi. Onun tarafından bulunmuş *soyut kurallar, öznelliği koşul olarak gerektirirler.* Bir genelgeçer kural koymanın türetimi bilgikuramsal temellerden çıkar.

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

Kavrama ve değerlendirmenin ayrılamazlığı ilkesine göre, *hermeneutik süreçle metin eleştirisi zorunlu olarak birbirlerine bağlıdırlar, birbirlerine içkindirler.* Değer duygusunun eşlik etmediği hiçbir anlama yoktur —bununla birlikte değer, karşılaştırma yoluyla yine de nesnel ve genelgeçer olarak saptanır. Bu saptama zaten metnin cinsinin saptanmasına, metnin, içerdiği normatiflik bakımından örneğin drama olarak saptanmasına ihtiyaç duyar. Filolojik eleştiri özellikle buradan yola çıkar. Uygunluk bütünde saptanır ve çelişkili bölümler ayırdedilir. Lachmann ve Ribbeck'in Horatius incelemelerinde olduğu gibi. Veya diğer eserlerden hareketle saptanmış bir norm, bu norma uymayan eserlerin ayırdedilmesine yarar; Shakespeare eleştirisi, Platon eleştirisinde yapılmış olduğu gibi.

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

vardır; orada yazın tarihinde, estetikte, vb., burada tarih yazıcılığında, vb.

II

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

En geniş anlamda kavrandığında, filoloji, tarihsel olanı anlamaya çalışan etkinliklerin birlikteliğinden başka bir şey değildir. Öyle ki o, tekilin bilgisine yönelmiş etkinlikler bağlamıdır. Atinalıların devlet bütçesi de böyle bir tekildir, hattâ o genel ilişkiler içinde tasvir edilebilir bir sistem olsa bile.

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

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

Filoloji, yazılı eserler içinde verili olanın bilgisine ulaşmaya çalışan disiplin olarak kendini inşa eder. Anıtlar söz konusu olduğunda, Schleiermacher'in sembolleştirici etkinliğin ürünleri saymış olduğu bu şeyler de filolojinin

nesnesi olur. Tarihçilik, politik eylemlerin, savaşların, genel durumların anlatılmasıyla başlamıştır. Fakat *içerik yönünden bu ayrımlaşma, pratik disiplin* olarak filoloji antik devletleri de kendi inceleme alanına aldığı sırada aşıldı. Öbür yandan aynı filoloji yöntemsel etkinliklerden ve nihayet tarihsel tasvirden ayrı bir etkinlik olarak kendini geliştirdi. Fakat bu ayrım da antik yazının ve antik sanat tarihinin inceleme alanı içine alınmasıyla, *pratik disiplin* tarafından aşılmış oldu. *Burada filoloji ve tarih arasında bir sınır düzenlemesi söz konusudur.* Bu ancak, fakültatif bilimin pratik ilgisinin devre dışı kalması halinde mümkündür. En iyisini Usener yapmıştı.

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

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

III

öğretinin açımlama yöntemiyle bağıntısı, bizzat bu bağıntı, burada tamamen, mantık veya estetiğin bize gösterdikleri aynı bağıntıdır. Yöntem, öğreti aracılığıyla formüllere taşınır ve bunlar, içinde yöntemin ortaya çıktığı amaç bağlamına geri götürülür. Böyle bir öğreti aracılığıyla tinsel hareketin enerjisi her defasında güçlenir; bu enerjinin ifadesi bu harekettir. Çünkü öğreti, yöntemi, bilinçli virtüozluğa yükseltir; bu virtüozluk öğretiyi formüller aracılığıyla mümkün hale gelen sonuçlar geliştirmeye götürür; o aynı yöntemin temellerinin bilincinde olmakla, kendi hakkındaki kesinliğini arttırır ki, yöntem bu kesinlikle uygulanır.

Fakat bir başka etken, daha derine ulaşır. Bu etkeni tanımak/bilmek için, tekil hermeneutik sistemler üzerinden tarihsel bağlama doğru ilerlemek zorundayız. Her öğreti belli bir dönemde geçerli yöntemle, formülünü geliştirmiş olduğu yöntemle sınırlıdır. Böylece hermeneutik ve eleştiri, estetik ve retorik, etik ve politika için, tarihsel düşünme bu konuda olgunlaşır olgunlaşmaz, nihayet, eski temellendirici amaç bağlamını yeni bir tarihsel düşünme ile bütünleme görevi ortaya çıkar. Tarihsel bilinç tekil bir döneme uygulanan yöntemin üstüne yükselmek zorundadır ve o bunu, açımlama ve eleştirinin, şiir ve retoriğin amaç bağlamı içinde tüm gelip geçmiş yönelimleri içinde toplamak, birbirlerini karşılıklı tartmak ve sınırlandırmak, onun değerini onun bizzat bu amaç bağlamıyla ilişkisinden hareketle açıklamak, içinde onun insanî derinliğiyle yetinmek, belirlemek ve en nihayet tüm bu tarihsel yönelimleri bir amaç bağlamı içinde onda içerilmiş imkanların bir dizisi olarak kavramak suretiyle başarabilir. Bu tarihsel çalışma için, bununla birlikte, bu dizinin, öğretinin formülleriyle tarihsel yönelimlerin kısaltmaları olarak hesaplanabileceği hususu büyük önem taşır. Böylece, yöntem (bu yöntem aracılığıyla bir amaç bağlamı kendinde içerilmiş görevleri yerine getirebilir) üzerine düşünmede bir iç di-

yalektik vardır ve bu iç diyalektik bu düşünmeyi tarihsel olarak sınırlanmış yönelimler ve bu yönelimlere uygun formüller içerisinden geçerek daima ve her yerde tarihsel düşünmeye bağlı olan bir evrenselliğe doğru ilerler. Burada olduğu gibi her yerde, tarihsel düşünmenin bizzat kendisi, insanın toplum içerisindeki etkinliğini yer ve zaman sınırlarının üzerine yükseltmek suretiyle yaratıcı bir düşünmedir.

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

[Açıklamalı Adlar Dizini]

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

Aristarkhos *(M.Ö. 215-143)* : İskenderiyeli gramerci ve filolog. Bizantion'lu Aristophanes'in öğrencisi ve İskenderiye Kitaplığının ondan sonraki yöneticisi. Hesiodos, Alkaios, Pindaros ve özellikle Homeros'un eserlerini açımlamalı olarak yayımladı.

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

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

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

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

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

Clemenes, Titus Flavius *(150-216)* : İlk Hıristiyan filozoflarından ve "Kilise Babaları" olarak anılan ilk Hıristiyan teologlarındandır. İskenderiyeli Clemens olarak da bilinir. Hıristiyan hermeneutiğinin kurucularından Origenes'in hocasıdır.

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

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

Gorgias *(M.Ö. 483-375)* : Grek filozofu. En ünlü sofistlerden. Üç ünlü önermesi şunlardır: 1. Hiçbir şey yoktur. 2. Bir şey var olsaydı bile, onu bilemezdik. 3. Bazı şeyler var olsaydı ve bunları bilebilseydik bile, başkalarma bildiremezdik.

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

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

Krates, Mallos'lu *(M.Ö. 2. yüzyıl)* : Grek stoacı filozofu ve gramercisi. Kurduğu Bergama Okulu, filolojide İskenderiye Okulu'na rakip olmuştu. Homeros ve Hesiodos üze-

rine allegorik yorumlarıyla ünlüdür. Gramerde örnekleme kuramını savunan İskenderiyeli Aristarkhos'a karşı, aykırılık kuramını savundu.

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

Luther, Martin *(1483-1546)* : Alman teoloğu ve reformcusu. "Kutsal Kitap'a ve ilk Kilise'ye dönüş"ü savundu ve Katolikliği, bunlardan uzaklaştığı için protesto etmesiyle, Protestanlığın kurucusu oldu. Kutsal metinlerin Katolikliğin etkisinden bağımsız olarak yeniden yorumlanmasını talep etmesi ve Melanchton'la birlikte bunun ilk örneklerini vermesi bakımından, Protestan hermeneutiğinin de önderi olmuştur.

Meier, Gustav *(1850-1900)* : Alman dilbilimcisi. Hint-Avrupa dilleri üzerine çalışmalarıyla ünlüdür.

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

Michaelis, de Vasancellos *(1851-1925)* : İspanyol asıllı Alman filoloğu. İspanyol ve Portekiz dil ve edebiyatları üzerine çalışmalarıyla ünlüdür.

Origenes, İskenderiyeli *(185-154)* : Grek teolog ve hermeneutikçisi. İlk "Kilise Babaları"ndan. 203'de İskenderiye Okulu'nun başına geçti ve burada otuz yıla yakın bir süre hocalık yaptı. Metin incelemeleri ve yorumları ile Hıristiyan hermeneutiğine önemli katkıları olmuştur.

Philon, Byblos'lu *(M.S. 2.yüzyıl)* : Grek tarihçi ve gramercisi. Gramer ve özellikle bibliyografya üzerine çalışmalarıyla tanınmıştır.

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

Ranke, Leopold von *(1795-1886)* : Alman tarihçisi. Cermen ve Latin halkları, Osmanlı ve İspanyol monarşileri üzerine geniş hacimli çalışmaları kadar, bitiremediği *Dün-*

ya Tarihi ile de ünlüdür. Alman Tarih Okulu'nun bir mensubu olarak modern tarihçiliğin kurucularından olup felsefi görüşleriyle tarih felsefesi alanında da etkili olmuştur.

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

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

Schlegel, August Wilhelm *(1767-1845)* : Alman edebiyatçısı, edebiyat tarihçisi ve filoloğu. Fichte, Novalis (Hardenberg) ve Schelling ile birlikte Romantizm Okulu içinde yer aldı. Kardeşi Friedrich ile ünlü *Athenäum* dergisinde kapsamlı ortak çalışmaları yayımlandı.

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

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

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

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

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

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

Wolf, Friedrich August *(1759-1824)* : Alman filoloğu. *Ilyada* ve *Odyssela*'nın farklı dönemlerde yazılmış epos parçalarının biraraya getirilmesi ile meydana getirildiğini kanıtladı.

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

Wundt, Wilhelm *(1832-1920)* : Alman fizyolog, psikolog ve filozofu. Almanya'da deneysel psikolojinin kurucusudur. Pozitivist görüşleriyle (Fechner'le birlikte) Almanya'da geçen yüzyılın sonunda etkili olmuştur.

Zenodotos, Efes'li *(M.Ö. 3. yüzyıl)* : Grek şairi ve gramercisi. İskenderiye Kitaplığı'nın yöneticiliğinde bulundu. *Ilyada* ve *Odyssela*'nın eleştirili düzenlemesini yapmasıyla ünlüdür.

Dizin

Achileus, 49, 50
açıklama yöntemi, 44
  açıklamacılık, 76
açımlama, 90, 93, 96, 100, 104, 105, 107, 109
  açımlama etkinliği, 99
  açımlama sanatı, 90, 92, 101, 106, 110
  açımlama süreci, 107
  açımlama yöntemi, 118
  biçimsel açımlama, 38
  açımlamacı, 106
  estetik/retorik açımlama, 101
  filolojik açımlama, 100, 108
  genelgeçer açımlama, 98, 101, 105
  gramatik/dilbilimsel açımlama, 98, 107
  Grek açımlamacılığı, 102
  psikolojik açımlama, 107
  tarihsel açımlama, 101
Agamemnon, 49, 58
allegori, 96
  allegorik imleme, 94
  allegorik yorumlama ilkesi, 93
  allegorik yorumlama yöntemi, 93, 95
Alman İdealizmi, 119
  Alman tini, 103
  Alman transandantal felsefesi, 101
Anaksimandros, 73, 74
analitik düşünme, 38
Andromak, 48
anlama, 31, 37, 42, 44, 77, 84, 87, 88, 102, 108, 111
  anlama gücü, 109
  anlama süreci, 105
  anlama yolu, 38
Antakya Okulu, 95
  Antakya teoloji okul, 94
Antonius, 61
Aristarkhos, 92, 93, 119
Aristophanes, 119
Aristoteles, 74, 75, 91, 92119
  Aristotelesçi retorik, 98
ars critica, 96, 103
Aschylus, 51
astronomi, 79
Atina Okulu, 44
Attika tragedyası, 51
Augustinus, 77, 96, 119
Avrupa Edebiyatı, 47
Bacon, 22, 60, 76
Balzac, 66
Baumgarten, 99, 119
Baur, 99, 119
Bellarmin, 120
Bergama Filoloji Okulu, 93, 94, 120
bilgi kuramı, 21
  bilgikuramcı okul, 17
  bilgikuramsal temellendirme, 20, 21
  bilgikuramsal tutum, 21
bilim, 16, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 32, 39, 41, 42, 43
  bilimleri temellendirme, 28
  bilimsel düşünme, 33
  bilimsel sınıflandırma, 43
  bilimseltoplum öğretisi, 65
  bilimsel yöntem, 71, 72
  bilimsel/bilişsel kavrayış tarzları, 41

bilimsellik formu, 64
bitki bilimi, 74
deney bilimi, 16
doğa bilimi, 27, 78, 79
doğa bilimleri, 12, 24, 27, 34, 56, 69, 78, 85, 111
entelektüel bilim, 27
kültür bilimleri, 9, 28
pozitif bilimler, 24
soyut bilimler, 33
tarih bilimleri, 28, 108
temellendirici bilim, 22
toplum bilimleri, 28
Boccaccio, 103
Boileau, 76
Bopp, 79
botanik, 80
Böckh, 103, 104, 111, 116, 120
Brutus, 60
Brücke, 74
Buckle, 14
Buffon, 70, 79, 81
Burke, 12
Calvin, 97
Carlyle, 14
Catullus, 121
Cervantes, 54
Clemens, 77, 95, 120
Clericus, 97
Collins, 76
Comte, 14, 15, 21
Copperfield, 66
Cordelia, 32, 63
Cuvier, 70, 79
Darwin, 81
Daubenton, 79
Demokritos, 73, 74
determinizm, 70
Dickens, 38, 66
Diderot, 73
Dilthey, 9, 10, 108
Diodoros, 120
Dispula, 44
Dissen, 103
doğabilimcilik, 78
doğal hukuk, 12, 15, 24, 76
Dufoy, 80
empati, 37, 38
Empedokles, 73, 74
Ernesti, 99, 104
Eski Ahit, 94, 95, 96, 99
eşbiçimlilik, 71, 72, 81
Euripides, 52
Faust, 60, 66
filoloji, 89, 92, 96, 109, 111, 116, 120
filoloji sanatı, 103
Flacius, 97, 98, 99, 120
Franklin, 80
Galenus, 53
dört mizaç öğretisi, 53
Gibbon, 65
Gnostikler, 95
Goethe, 40, 60, 65, 66, 69, 70, 79, 86, 103
Doktor Faustus, 60, 66
Gorgias, 112, 120
Grekler, 48, 54, 72, 76
Gretchen, 32
Grimm, 12, 79
Grotius, 77
Guizot, 12
Haller, 81
Hegel, 103, 119
Helmholtz, 74
Herder, 12, 17, 70, 79
hermeneutik, 10, 39, 83, 91, 95, 97, 98, 101, 104, 108, 110, 111, 113
hermeneutik kuramlar, 95
hermeneutik süreç, 115
hermeneutik yöntem, 108
bilimsel hermeneutik, 101
klasik hermeneutik, 100

retorik, 51, 52
Retorik Okulu, 91
Ribbeck, 52, 115, 122
Romantik Okul, 12
Rothacker, 9
Rousseau, 65
Rönesans, 38, 53, 54, 55, 58, 59, 60, 96
sanat, 31, 32, 34, 35, 40, 41, 42, 90
sanat eleştirisi, 9
sanat eseri, 32, 41
sanat eserleri, 32
sanat formu, 64
Savigny, 103, 122
Schelling, 21
Schiller, 35, 40, 56, 67, 68, 69, 70, 103
Schlegel, 103, 122
Schleiermacher, 99, 101, 103, 104, 106, 107, 109, 111, 119, 122
Scioppius, 97
Semler, 99, 122
Seneca, 53, 58
Severino, 76
Shakespeare, 38, 42, 44, 47, 49, 54, 55, 56, 57, 58, 61, 62, 67, 69, 87, 115
sofistler, 24, 91
Sokratik Okul, 24
Stesichorus, 51
Stoacı filozoflar, 53, 93
Swammerdam, 76
Swifft, 62
tarih, 22
tarih felsefesi, 9, 15
tarih incelemeleri, 18
tarih yazımcılığı, 27, 33
Tarihçi Okul, 12, 13, 14, 16, 17
tarihsel araştırmalar, 96
tarihsel dünya, 14
tarihsel insan, 56
tarihsel/eleştirel yol, 26
tarihsel/tinsel dünya, 37
tarihsel/tinsel ortam.
tarihsellik, 56, 57, 116
tekilleşme, 31, 43, 47, 49, 65, 67, 71, 79, 102
tekilleşme ilkesi, 74
tekillik, 40, 102, 116
Teodoros, 122
teoloji, 22
doğal teoloji, 76
Terentius, 53
Tertullianus, 95
Theodoros, 95
Theophrastos, 52
Theophrastos', 53
Thersites, 49
tin bilimi, 28
tin bilimleri, 9, 11, 14, 15, 20, 22, 24, 27, 34, 39, 72, 74, 79, 85, 108, 111
tinsel anlam, 953
tinsellik, 29, 57
Tocqueville, 12
Tukidides, 40
Usener, 117
Valerius, 122
Vedalar, 93
Vico, 76, 77, 78
Voltaire, 65
Watson, 80
Welcker, 89, 103, 123
Wilhelm Meister, 66
Willis, 76
Winckelmann, 12, 40, 109
Wolf, 89, 101, 108, 121, 123
Wolff, 123
Wundt, 116, 123
Yahudi Hıristiyanlığı, 99
Yeni Ahit, 94, 121
Zenodotos, 93, 123

Wilhelm Dilthey

Hermeneutik ve Tin Bilimleri

Günümüz sosyal bilimlerinin temel problemlerinden biri şudur: İnsan bilimlerini ya da ülkemizdeki yaygın söyleyiş biçimi ile sosyal bilimleri doğa bilimlerinin vesayetinden kurtarmak mümkün müdür? Hiç şüphesiz bu ve benzeri sorularla karşı karşıya kalan herkes filozof düşünür Dilthey ve eserlerine başvurmak zorundadır. Bu yüzden, Paradigma Yayınevi, kitap hacmindeki ilk Dilthey tercümesini sunmanın ve elbette hermeneutiğin Türkiye'deki öncüsü sıfatını fazlasıyla hak etmiş bulunan Doğan Özlem'in çevirisi ile sunmanın gururunu taşıyor. Tarihi ile başı dertte bir toplumun çocuklarının, tarihin ve tarihselliğin ısrarla önemini vurgulamış bulunan bir düşünme tarzının özgün metinlerine başvurmaktan başka alternatifi olabilir mi? Dilthey bu düşünme tarzının büyüklerinden biridir ve elinizdeki metnin önemi buradan kaynaklanmaktadır.

2250000
KABALCI
HERMENEUTIK VE TIN BILIM
9 789757 819172

Paradigma